**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS – UFMG**
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – FAFICH**
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA – PPGAn**

GABRIEL AZEVEDO MOTA FERMOSELLES

# A RETOMADA DA MORADA DIVINA: PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO, LUTAS E HISTÓRIAS ENTRE OS MBYÁ-GUARANI DA TERRA INDIGENA DO JARAGUÁ (SP)

BELO HORIZONTE
2025

GABRIEL AZEVEDO MOTA FERMOSELLES

# A RETOMADA DA MORADA DIVINA: PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO, LUTAS E HISTÓRIAS ENTRE OS MBYÁ-GUARANI DA TERRA INDIGENA DO JARAGUÁ (SP)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal de Minas Gerais, como um dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Antropologia, área de concentração em Arqueologia.

Orientador: Prof. Dr. Aderval Costa Filho

Coorientadora: Prof.ª Dr.ª Fernanda Codevilla Soares

Área de Concentração: Arqueologia

Linha de pesquisa: Arqueologia do Mundo Moderno e Contemporâneo

BELO HORIZONTE

2025

306
F824r
2025

Fermoselles, Gabriel Azevedo Mota.

A retomada da morada divina [recurso eletrônico]: processos de territorialização, lutas e histórias entre os Mbyá-Guarani da Terra Índigena do Jaraguá (SP) / Gabriel Azevedo Mota Fermoselles. - 2025.

1 recurso online (320 f. : il.): pdf.

Orientador: Aderval Costa Filho.
Coorientadora: Fernanda Codevilla Soares.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1.Antropologia – Teses. 2. Índios Guarani Mbiá - Teses.
3. Índigenas da América do Sul – Posse da terra – Brasil – Teses.
I. Costa Filho, Aderval . II. Soares, Fernanda Codevilla.
III.Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. IV.Título.

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

**ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA DE GABRIEL AZEVEDO MOTA FERMOSELLES (MATRÍCULA N.º 2022655537)**

Aos 07 (sete) dias do mês de março de 2025 (dois mil e vinte e cinco), reuniu-se às 14:30 horas, na sala da Congregação da FAFICH, a Comissão Examinadora para julgar em exame final a Dissertação intitulada: **"A Retomada da Morada Divina: processos de territorialização, lutas e histórias entre os Mbyá-Guarani da Terra Indígena do Jaraguá (SP)"**, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, área de concentração: Arqueologia - linha de pesquisa: Arqueologia do Mundo Moderno e Contemporâneo, sob orientação do Prof. Dr. Aderval Costa Filho e coorientação da Profª Drª Fernanda Codevilla Soares (UFPI). A Comissão Examinadora foi composta pelos(as) professores(as) doutores(as): **Aderval Costa Filho, Mariana Petry Cabral, Reginaldo Cordeiro dos Santos Junior e Ana Beatriz Vianna Mendes**. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Aderval Costa Filho, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao mestrando, Gabriel Azevedo Mota Fermoselles, para apresentação da sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos(as) examinadores(as), com a respectiva defesa do candidato. Logo após a arguição dos(as) examinadores(as), a Comissão se reuniu, sem a presença do mestrando, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente ao candidato pelo(a) Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o(a) Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 07 de março de 2025.

Membros da Comissão Examinadora:

Aderval Costa Filho (PPGAN/UFMG)

Mariana Petry Cabral (PPGAN/UFMG)

Reginaldo Cordeiro dos Santos Junior (UFOP)

Ana Beatriz Vianna Mendes (PPGAN/UFMG)

Documento assinado eletronicamente por **Ana Beatriz Viana Mendes**, **Professora do Magistério Superior**, em 13/05/2025, às 17:36, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Aderval Costa Filho**, **Professor do Magistério Superior**, em 13/05/2025, às 18:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Mariana Petry Cabral**, **Professora do Magistério Superior**, em 13/05/2025, às 19:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

Documento assinado eletronicamente por **Reginaldo Cordeiro dos Santos Junior**, **Usuário Externo**, em 14/05/2025, às 15:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4014637** e o código CRC **F2017B81**.

## AGRADECIMENTOS

Escrevo este tópico de agradecimentos nos “últimos minutos do segundo tempo” do prazo de entrega desta dissertação. Acabei optando por deixar esta escrita como o “tópico final” para o fechamento do trabalho, porque achei que seria uma das partes que fluiria de forma mais rápida e “fácil”, pois, ao contrário da escrita realizada ao longo da dissertação, na qual sua construção foi realizada a partir do trabalhoso processo de seleção e interpretação dos dados obtidos, demandando um bom tempo até que estes dados fossem organizados na forma com que este trabalho se encontra, o tópico de agradecimentos, acreditava eu, não precisaria passar por este processo trabalhoso e demorado, não por pensar que fosse menos importante, mas porque se caracteriza por um tópico onde sua execução está ligada totalmente à aquilo que vem do coração, sem a necessidade de uma construção, por exemplo, interrelacionada com inúmeras referências bibliográficas para que transpareça o seu sentido.

Entretanto, ao me sentar e começar a pensar na construção deste tópico, encontrei dificuldades muito semelhantes às vivênciadas ao longo da escrita da dissertação, a ser, o processo de selecionar e “enquadrar”, isto é, de certa forma limitar, a exposição dos sentimentos de gratidão que possuo por todos que contribuíram, em maior ou menor grau, de diferentes formas, através de seus diversos “atravessamentos” ao longo de minha trajetória, para que este trabalho fosse concluído.

Apresento então a seguir uma destas tentativas de “enquadramento” destes agradecimentos, não se caracterizando, no entanto, por sua totalidade, do qual acredito que seria impossível de traduzir em palavras e dentro da proposta deste curto tópico.

Optei por construí-lo de forma cronológica.

Agradeço primeiramente à minha mãe, Paula Emília Azevedo Mota, pela minha criação, por todas as oportunidades e conselhos proferidos a mim, pelo apoio e incentivo ao longo de minha trajetória acadêmica e de vida. Sem ela, eu não teria chegado até onde cheguei.

Agradeço a meu irmão, Lucas Azevedo Mota Fermoselles, por toda companhia e parceria ao longo da minha trajetória, por todas as situações e aprendizados que vivenciamos juntos.

Agradeço, de uma forma geral, a toda a minha família, por todos os momentos dos quais vivenciamos, com especial destaque à minha avó, Maria Izilda Azevedo Mota, e a meu avô, Antônio Ferreira Mota, que me proporcionaram condições que tornaram possível a minha

trajetória dentro do ensino superior, além de meus tios, Patrícia Cristina Mota e Marcelo Antônio Mota, que sempre estiveram presentes ao longo de minha vida.

Agradeço aos meus companheiros felinos, Miau, Mioso e Mewtwo que, através de suas presenças, seus ronronares, seus miados e suas caricias, trouxeram amor e alegrias para minha vida.

Agradeço a oportunidade de formação que tive na Universidade Federal do Rio Grande (FURG), a todo o corpo docente e discente do curso de Arqueologia, com especial agradecimento à minha orientadora de graduação Márcia Naomi Kuniochi, que me auxiliou a trilhar meus caminhos para a realização da pesquisa na Terra Indígena do Jaraguá.

Agradeço a minha coorientadora Fernanda Codevilla Soares, que participou da minha banca de defesa da graduação, me auxiliou na elaboração de meu projeto de mestrado, com sugestões e recomendações de bibliografias, assim como se disponibilizou a me acompanhar na longa jornada do mestrado.

Agradeço a meu orientador Aderval Costa Filho, que aceitou me orientar na execução desta pesquisa, me deu a oportunidade de integrar o projeto "Mapeamento de povos e comunidades tradicionais de Minas Gerais", do qual as experiências advindas da participação neste projeto, acredito que tenham sido essenciais para o desenvolvimento desta dissertação.

Agradeço ao corpo discente e docente do curso de Pós-Graduação em Antropologia da UFMG que, no curto período de um ano em que estive residindo em Belo Horizonte, me auxiliaram com aprendizados e orientações que foram essenciais para a elaboração deste trabalho.

Agradeço a todos os meus colegas da antiga república "Ô Trem Bão Guest House", com os quais convivi durante a minha estadia em Belo Horizonte, tornando a experiência de viver em uma cidade até então desconhecida muito mais divertida, alegre e dinâmica.

Agradeço a todos os integrantes da associação "Guardiões da Tekoa Pyau", da qual tive oportunidade de participar quando de meu retorno para São Paulo, por todas as experiências e oportunidades de trabalho em conjunto dentro da Terra Indígena do Jaraguá.

Agradeço ao Centro Ayahuasqueiro Jiboia Sagrada, por todo acolhimento, carinho e ensinamentos, por todos os seus guardiões físicos e espirituais, que me auxiliaram no processo de entendimento de minha jornada de vida.

Agradeço a todos os Mbyá-Guarani da Terra Indígena do Jaraguá, em especial Anthony Karai Poty, Michael Tupã Popygua, Márcia Ywapotyju e Neusa Para Poty, que sempre me receberam com suas boas palavras, que me permitiram conhecer melhor o contexto da região, aos quais se dedica este trabalho.

Agradeço a FAPEMIG, pela bolsa de mestrado fornecida para a realização deste trabalho, da qual foi essencial para o desenvolvimento deste.

Agradeço a mim, por ter conseguido finalizar este trabalho, em meio a todas as dúvidas, empecilhos e reviravoltas encontradas ao longo da trajetória.

Agradeço, por fim, à vida! Por me encontrar vivo e saudável dentro de um mundo *tekoachy*, pela oportunidade de poder fazer a diferença, de trilhar os bons caminhos rumo a um mundo melhor.

## RESUMO

Esta dissertação possui como temática a atual presença indígena na cidade de São Paulo, mais especificamente a presença dos Mbyá-Guarani da Terra Indígena do Jaraguá, localizada na porção noroeste da cidade. A proposta deste trabalho consistiu em analisar os contextos históricos de formação da referida TI, através de uma abordagem articulada entre antropologia e arqueologia, partindo do conceito de "processos de territorialização" elaborado por Pacheco de Oliveira (2022), que faz referência às diversas estratégias tecidas pelos povos indígenas em busca da manutenção de sua integridade física, identitária e cultural, dentro dos contextos de contatos críticos com as sociedades não-indígenas desencadeados ao longo do tempo. Buscou-se demonstrar como o processo histórico de formação da TI Jaraguá, assim como os processos contemporâneos envolvendo a formação de novas comunidades e apresentação de sua cultural, estão todos permeados e guiados pelo *Nhanderekó,* categoria diacrítica utilizada para se referir às condutas e modos de ser/viver específicos dos Mbyá-Guarani, caracterizadas pela profunda conexão destes com a terra e com a Mata Atlântica, promovendo politicas que envolvem o reconhecimento de seus territórios ancestrais e a recuperação ambiental destes, na busca por melhores condições de vida através da revitalização dos espaços criados pelas divindades *Nhanderu*, na busca pela retomada das moradas divinas.



**Palavras-Chave:** Mbyá-Guarani; TI Jaraguá; Processos de Territorialização; Nhanderekó.

## ABSTRACT

This dissertation's theme is the current indigenous presence in the city of São Paulo, more specifically the presence of the Mbyá-Guarani from the Jaraguá Indigenous Land, located in the northwest portion of the city. The proposal of this work consisted of analyzing the historical contexts of formation of the indigenous land, through an articulated approach between anthropology and archeology, starting from the concept of "territorialization processes" listed by Pacheco de Oliveira (2022), which makes reference to the different strategies woven by indigenous peoples in search of maintaining their physical, identity and cultural integrity, within the contexts of critical contacts with non-indigenous societies triggered over time. I sought to demonstrate how the historical process of formation of the Jaraguá Indigenous Land, as well as the contemporary processes involving the formation of new communities and the presentation of their culture, are all permeated and guided by Nhanderekó, a diacritical category used to refer to conduct and ways of specific being/living of the Mbyá-Guarani, characterized by their deep connection with the land and the Atlantic Forest, promoting policies that involve the recognition of their ancestral territories and their environmental recovery, in the search for better living conditions through the revitalization of spaces created by Nhanderu deities, in the search for the resumption of divine abodes.



**Keywords:** Mbyá-Guarani; Jaraguá Indigenous Land; Territorialization Processes; Nhanderekó.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Comunidades Guarani no Brasil Meridional e adjacências..... 019

Figura 2 - Localização do ambiente de pesquisa..... 020

Figura 3 - Vista nublada do Pico ao terminar a trilha pela Estrada Turística..... 042

Figura 4 - Estrutura na beira da rodovia que inicia a trilha Pai Zé (descida) ..... 043

Figura 5 – Imagem de um trecho da trilha do Pai Zé..... 043

Figura 6 – Postagem sobre o evento do Festival, divulgado pela midiaguaranimbya..... 045

Figura 7 - Vista do Museu das Culturas Indígenas ..... 047

Figura 8 – Início da vista da Tekoa Pyau (à direita) através do trajeto de trem..... 049

Figura 9 – Caixa d'agua interligada à estrutura de canalização ..... 053

Figura 10 – Casa Amarela Quilombo Afroguarany..... 056

Figura 11 – Apresentação do Projeto Guardiões da Tekoa Pyau.....057

Figura 12 – Apresentação do contexto da TI Jaraguá..... 057

Figura 13 – Cozinha Comunitária do CECI..... 059

Figura 14 – Território aproximado dos povos Guarani no século XVI ..... 066

Figura 15 – Distribuição estilística das cerâmicas Tupiguarani, segundo variações regionais..... 069

Figura 16 - Rotas de migração e fronteira entre a subtradição Proto-tupi e Proto-guarani..... 071

Figura 17 - Rotas de expedições para captura dos Guarani do Brasil Meridional..... 086

Figura 18 – migrações históricas do Mbyá-Guarani para o litoral paulista..... 101

Figura 19 – Artesanatos para venda, expostos na casa de Seu Ari..... 109

Figura 20 – Trecho ferroviário da The São Paulo Railway Company..... 119

Figura 21 - Estações ao longo do trecho Santos – Jundiai..... 120

Figura 22 – Comunidades da TI Jaraguá e rodovias ao redor..... 124

Figura 23 – Tekoa Ytu, Pyau e eixos rodoviários próximos..... 125

Figura 24 – Imagem de José Fernandes estampada em mural da escola infantil do CECI... 127

Figura 25 – Grafite na Tekoa Mirim com a frase “Fruto do Xeramõi José Fernandes – Karai Poty” ..... 128

Figura 26 - Sobreposição do PEJ (verde) sob a TI Jaraguá (vermelho)..... 130

Figura 27 – Tekoa Pyau (traçado verde) e Tekoa Mirim (traçado vermelho) ..... 131

Figura 28 – Entrada da Tekoa Mirim..... 133

Figura 29 – Tronco à esquerda da Porta de Entrada..... 133

Figura 30 – Construção de fossa inicialmente prevista..... 135

Figura 31 - Residência de Michael e de Márcio e sua família..... 135

Figura 32 – Terreno localizado à esquerda da porta de entrada e residências..... 136

Figura 33 – Trilha para acesso a parte de cima da comunidade, próximo à Rodovia dos Bandeirantes..... 136

Figura 34 – Banheiro improvisado localizado em terreno aberto..... 137

Figura 35 - Márcio e sua Família em tenda inicialmente improvisada..... 137

Figura 36 - Construção de banheiros Tekoa Mirim..... 139

Figura 37 – Caminho por cima que interliga as comunidades..... 139

Figura 38 - Plantações diversas próximas à Rodovia dos Bandeirantes, entre elas, Bananeiras, milho, mentruz e ypê amarelo..... 140

Figura 39 - Márcio e equipe POT Agricultura trabalhando próximo à Rodovia dos Bandeirantes..... 141

Figura 40 - Plantação de Hortaliças nos caminhos entre as comunidades..... 142

Figura 41 – Horta de tomate na parte de cima da Tekoa Pyau..... 142

Figura 42 - Plantação de mandioca, próximo ao plantio de hortaliças..... 143

Figura 43 – Proximidade e elevação das áreas de plantio em relação à Rodovia..... 143

Figura 44 – Casa de Márcio, após reforma..... 144

Figura 45 – Trajetos para se chegar até Tekoa Pindó Mirim..... 146

Figura 46 – Tekoa Pindó Mirim vista de cima..... 147

Figura 47 – Centro da comunidade e local para estacionar carros..... 148

Figura 48 – Casa de Rezo (Opy) Tekoa Pindó Mirim..... 149

Figura 49 – Logo de Camiseta Aniversário 1 ano Pindó Mirim..... 152

Figura 50 – Processo de Terraplanagem para construção do Bairro..... 154

Figura 51 – Asfaltamento de estradas e obras em construção..... 155

Figura 52 - Anúncio de implantação das obras..... 155

Figura 53 – Daniel e Neusa em frente a opy..... 161

Figura 54 – Estabelecimento da barraca inicial da retomada..... 163

Figura 55 – Karena presente na Opy, Tekoa Yvy Porã..... 164

Figura 56 – Neusa e Grazyele erguendo bandeira de retomada a ser fincada no topo do morro..... 166

Figura 57 - Praça central da Tekoa, com terreno preparado..... 167

Figura 58 - Praça Central da Tekoa, no entardecer..... 167

Figura 59 – Cozinha comunitária provisória..... 168

Figura 60 - Cozinha provisória e cozinha definitiva em construção..... 168

Figura 61 – Novas estruturas construídas na praça central..... 169

Figura 62 - Área preparada para o plantio..... 170

Figura 63 - Plantação de tomates, prontos para colheita..... 171

Figura 64 - Plantação de mudas de feijão..... 172

Figura 65 - Variedade de tipos de feijões colhidos na tekoa..... 172

Figura 66 - Plantação muda de pera..... 173

Figura 67 – Brotos de Amendoim, recém-plantados..... 173

Figura 68 - Plantação de frutíferas de laranja e limão..... 174

Figura 69 - Plantação de cana-de-açúcar e mandioca..... 174

Figura 70 – Plantio de Café..... 175

Figura 71 – Plantio de Mamão..... 175

Figura 72 – Plantio de Manga..... 176

Figura 73 – Plantio de milho..... 176

Figura 74 – Sementes de Melancia, prontas para plantar..... 177

Figura 75 – Viveiro de plantas medicinais..... 177

Figura 76 – Proximidade da monocultura de eucalipto dos cultivos Mbyá, separados por uma cerca..... 178

Figura 77 – *Xamoi* José de Quadros preparando solo para plantação..... 178

Figura 78 – Local de instalação da caixa d'água e vista de cima da tekoa..... 180

Figura 79 – Nascente de um dos rios que circundam o território Pindó Mirim..... 180

Figura 80 – Comitiva Interministerial em visita à Tekoa Pindó Mirim..... 183

Figura 81 – Biodigestor inicialmente implantado, e sistema de "fossa de bananeiras", localizada atrás da cozinha comunitária..... 184

Figura 82 – Banheiro construído pela TETO e posteriormente pintado pelos Mbyá, com sistema de vermifiltro..... 185

Figura 83 – Estrutura de encanamento e tanque de equalização para tratamento dos dejetos..... 185

Figura 84 – Caminhada em meio à mata, Tekoa Yvy Porã..... 202

Figura 85 - Árvore do Pau-Jacaré, em meio ao caminho..... 203

Figura 86 – Espaço aberto de antigo campo de futebol..... 204

Figura 87 – Caules de taquara do outro lado do campo..... 205

Figura 88 – Taquara recém-cortada e após limpeza para transporte..... 205

Figura 89 – Da esquerda para direita, Davi e Saulo em apresentação no encontro-ritual "Língua Mãe", com apresentação de Ailton Krenak..... 214

Figura 90 – Exemplo de representação midiatica das divindades Guarani, da Revista "Superinteressante"..... 223

Figura 91 – Construções de madeira na Tekoa Pyau, figura 1..... 227

Figura 92 – Construções de madeira na Tekoa Pyau, figura 2..... 228

Figura 93 – Casa construída pela TETO, figura 1..... 228

Figura 94 – Casa construída pela TETO (excetuando-se a varanda), figura 2..... 229

Figura 95 – Casa de rezo da Tekoa Pyau, parte de trás..... 230

Figura 96 – Toca da Onça, na Tekoa Itakupé..... 232

Figura 97 – Casa de rezo na Tekoa Itakupé..... 238

Figura 98 – Casa de rezo Tekoa Yvy Porã..... 239

Figura 99 – Casa de rezo Tekoa Ita Endy..... 239

Figura 100 - Casa de rezo Tekoa Yvy Porã..... 240

Figura 101 – Ramos de Pindó, *opy* da Tekoa Ytu..... 240

Figura 102 – Residências tradicionais Mbyá-Guarani em quadro do CCInter "Estrela do Amanhã" ..... 246

Figura 103 – Pintura localizada no Viaduto da Rodovia dos Bandeirantes ..... 247

Figura 104 – Pintura localizada no Viaduto da Rodovia dos Bandeirantes..... 248

Figura 105 – Pintura localizada na Rodovia dos Bandeirantes, representando um *xondaro* pitando um *petyngua* (figura 3) ..... 248

Figura 106 – Pintura retratando um *petynguá*, assim como a dança do *xondaro*, com a mistura de elementos da fauna e flora do território (figura 4) ..... 249

Figura 107 – Pintura com representação da *karena,* encontrada no *amba*, e frase afirmando o pertencimento dos Guarani ao território (figura 5) ..... 249

Figura 108 – Construção em andamento da nova escola na Tekoa Pyau..... 253

Figura 109 – Pequenas plantações localizadas próximas ao "portão de trás" da Tekoa Pyau..... 254

Figura 110 – Canteiro de Plantações localizado em "quintal" próximo à rua Comendador José de Mattos..... 255

Figura 111 – Solo arenoso, seco e com pedregulhos na Tekoa Pyau..... 255

Figura 112 – Centro de Educação Cultural Indígena (CECI), Tekoa Pyau..... 258

Figura 113 – Entrada da Escola de Educação Indigena Djekupé Amba Arandy, na Tekoa Ytu..... 259

Figura 114 – Caixa D'água localizada na Tekoa Pyau..... 259

Figura 115 – Processo de construção de casas emergenciais pela ONG TETO..... 260

Figura 116 – Banheiro Localizado na Tekoa Pyau..... 261

Figura 117 – Banheiro visto por fora..... 262

Figura 118 – CCInter Estrela do Amanhã..... 262

Figura 119 – Estrutura de encanamento de esgoto quebrada..... 263

Figura 120 – Stand de Ukena Txihi, Festival "Jaraguá é Guarani" ..... 266

Figura 121 – Região Central do Festival "Jaraguá é Guarani" ..... 267

Figura 122 – Artistas Brisa Flow, Katu Mirim e Xondaro Nômade..... 267

Figura 123 – Apresentação de Karai Ruvixa..... 268

Figura 124 – Conversa na *opy* da Tekoa Yvy Porã, Festival "Jaraguá é Guarani" ..... 277

Figura 125 – Dança do Xondaro, Festival "Jaraguá é Guarani" ..... 279

Figura 126 – Casarão Afonso Sardinha, no PEJ..... 281

Figura 127 – Placa localizada na frente do Casarão..... 281

Figura 128 – Caixa de criação de abelhas sem ferrão, Tekoa Yvy Porã..... 288

Figura 129 – Espaço *Eira Nhangarekó*..... 289

Figura 130 – Apresentação do Meliponário por Márcio..... 289

Figura 131 – Mondé visto de frente ..... 291

Figura 132 – Mondé visto de lado..... 292

Figura 133 – Armadilha de Arapuque..... 292

Figura 134 – Armadilha de Pari ..... 293

Figura 135 – Armadilha do Mondepi..... 294

Figura 136 – Márcio ensinando o processo de captura pelo Mondepi..... 295

Figura 137 – Recepção dos servidores da Fundação Florestal na *Opy*..... 300

Figura 138 – Proferencia dos cantos-rezas realizados na opy..... 301

Figura 139 – Stands de Venda de Artesanato, Festival "Jaraguá é Guarani" ..... 304

Figura 140 – Anthony (à esquerda) em meio ao Festival..... 304

Figura 141 – Thiago em conversa com servidor da Fundação Florestal..... 305

Figura 142 – Leunice em stand de venda de artesanato..... 305

Figura 143 – Michael discursando aos "Guardiões da Tekoa Pyau" na *opy*..... 306

Figura 144 – Seu Ari (no centro) em roda de conversa com "anciões" ..... 306

Figura 145 – Fotografias de Neusa, José e Lucia, expostos na *opy*, aniversário de 1 ano da retomada Pindó Mirim..... 307

Figura 146 – Stand de artesanato na Tekoa Pindó Mirim..... 307

Figura 147 – "Antes" e "Depois" do reflorestamento próximo à Rodovia dos Bandeirantes, Tekoa Pyau, 2024..... 308

**SUMÁRIO**

**Introdução**..... 018

Etnoarqueologia, Arqueologia do Presente, Etnografia Arqueológica ou Arqueologia Etnográfica? - Delimitando uma perspectiva teórico-metodológica..... 031

A presença do pesquisador em campo..... 037

**Capítulo 1 – Trajetórias históricas e migrações Guarani**..... 064

1.1 - Território Guarani no período pré-colonização..... 064

1.2 - A presença indígena em São Paulo no século XVI..... 073

1.3 - Os Guarani e a mineração no Jaraguá (século XVII – XIX) ..... 083

1.4 - Os Mbyá-Guarani e a trajetória até a TI Jaraguá (século XIX-XX)..... 094

**Capítulo 2 - Histórias sobre a Terra Indígena do Jaraguá**..... 108

2.1 – Traçando o histórico da TI Jaraguá..... 108

2.2 - Os processos de retomada: Tekoa Mirim e Tekoa Pindó Mirim ..... 131

**Capítulo 3 – Sobre a Terra e as pessoas Mbyá-Guarani**.....187

3.1 – Yvyrupa: O Território Guarani criado pelos Nhanderu..... 187

3.2 - Mbaraete e Jepotá: Transformações da pessoa Mbyá..... 196

3.3 – Persistências e Resistências: Opy e a força dos Nhanderu..... 225

3.4 – Corpo-Território em ação: o poder da palavra..... 251

Conclusão..... 309

Referências Bibliográficas..... 312

## Introdução

Esta dissertação possui como temática a atual presença indígena na cidade de São Paulo, mais especificamente a presença dos Mbyá-Guarani, no distrito de Jaraguá, região noroeste da cidade de São Paulo, que se distribuem ao longo de oito comunidades (Tekoa Pyau, Ytu, Ytawera, Yvy Porã, Mirim, Ita endy, Itakupé e Pindó Mirim).

Inicialmente, falarei brevemente sobre os Mbyá-Guarani: estes coletivos se caracterizam por ser uma das parcialidades étnicas pertencentes à etnia Guarani, esta presente em um território atualmente transnacional, envolvendo a porção sul/sudeste do Brasil, assim como territórios da Argentina, Paraguai e Bolívia. Dentre os Guarani presentes no Brasil, estes são representados, além dos Mbyá, pelas parcialidades étnicas Nhandéva e Kaiowá[1].

Entretanto, discorrendo sobre os Mbyá-Guarani, estes não habitam esse imenso espaço de forma contínua, mas se encontram, utilizando a expressão de Tempass (2010), em pequenas "ilhas", "cortadas" por territórios não-indígenas, separadas fisicamente uma das outras ao longo destes espaços, "ilhas" estas caracterizadas por sua vez por ambientes com especificidades ecológicas essenciais à reprodução do modo de ser Guarani, geralmente elencados como ambientes com resquícios de Mata Atlântica preservada.

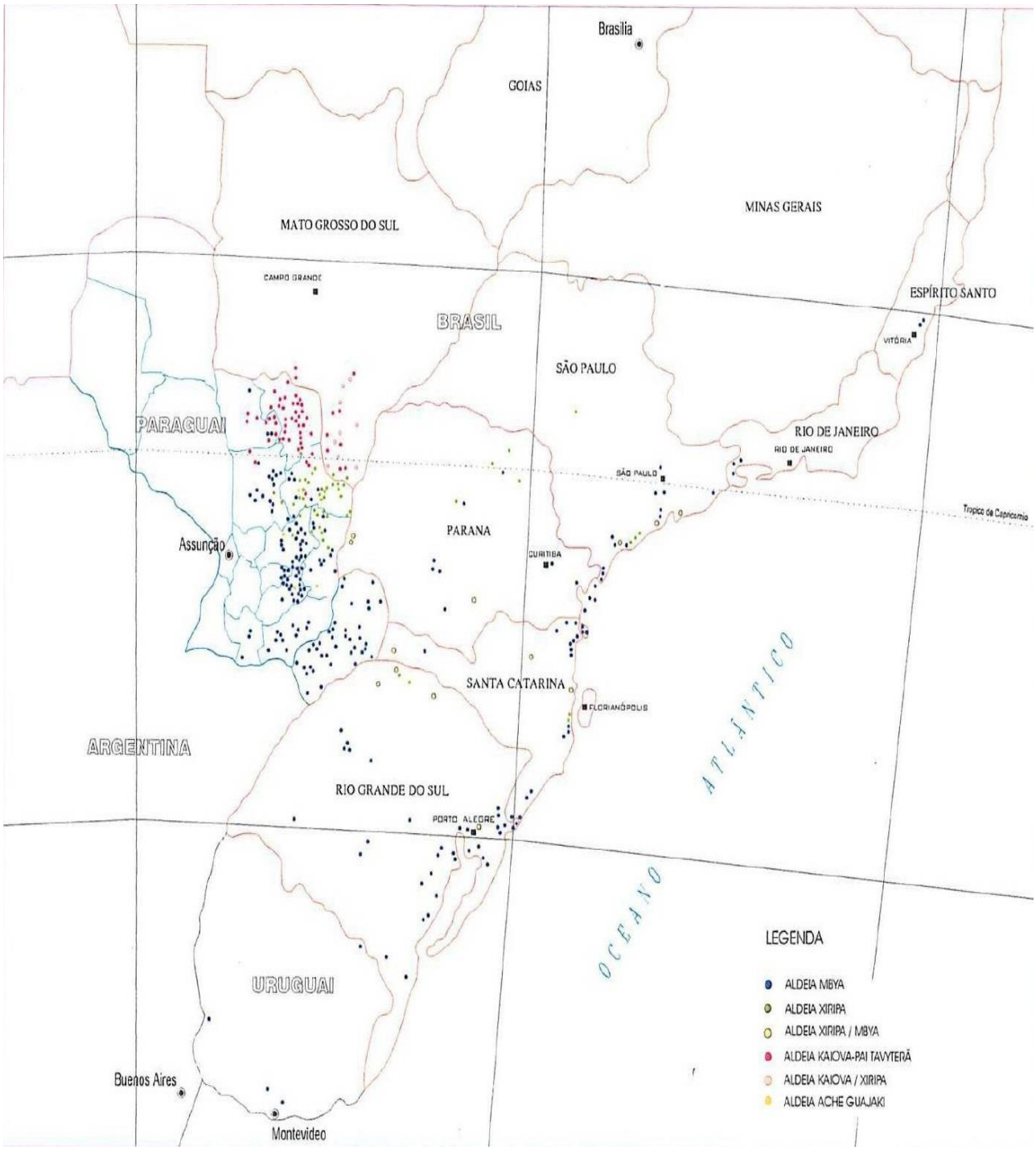
Estas "ilhas", embora separadas espacialmente, não se encontram isoladas entre si, sendo conectadas umas às outras através de um fluxo de pessoas Guarani que se mantêm em constante circulação entre estes diferentes espaços, formando uma conexa rede de parentescos, alianças e saberes que configuram este território descontinuo denominado como um todo pelos Mbyá de *Yvyrupa*, território ancestral criado pelas divindades *Nhanderu* e destinado à vivência dos Guarani (TESTA, 2014).

Dentre estas "ilhas", este trabalho se propôs a dissertar sobre a específica Terra Indígena (TI) do Jaraguá, localizada no distrito homônimo, na cidade de São Paulo, em sua porção Noroeste, caracterizada por ser uma das poucas regiões da cidade - juntamente com a TI Tenondé Porã, no sul da capital – composta pela presença de uma significativa parcela de vegetação de Mata Atlântica, o bioma mais desmatado do Brasil, do qual a referida metrópole, em seu intenso processo de industrialização ao longo do século passado, gerou uma cidade com

[1] Informações retiradas de https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani

mais de 70% de sua cobertura vegetal nativa destruída, das quais as Terras Indígenas representam boa parte da cobertura remanescente preservada[2].

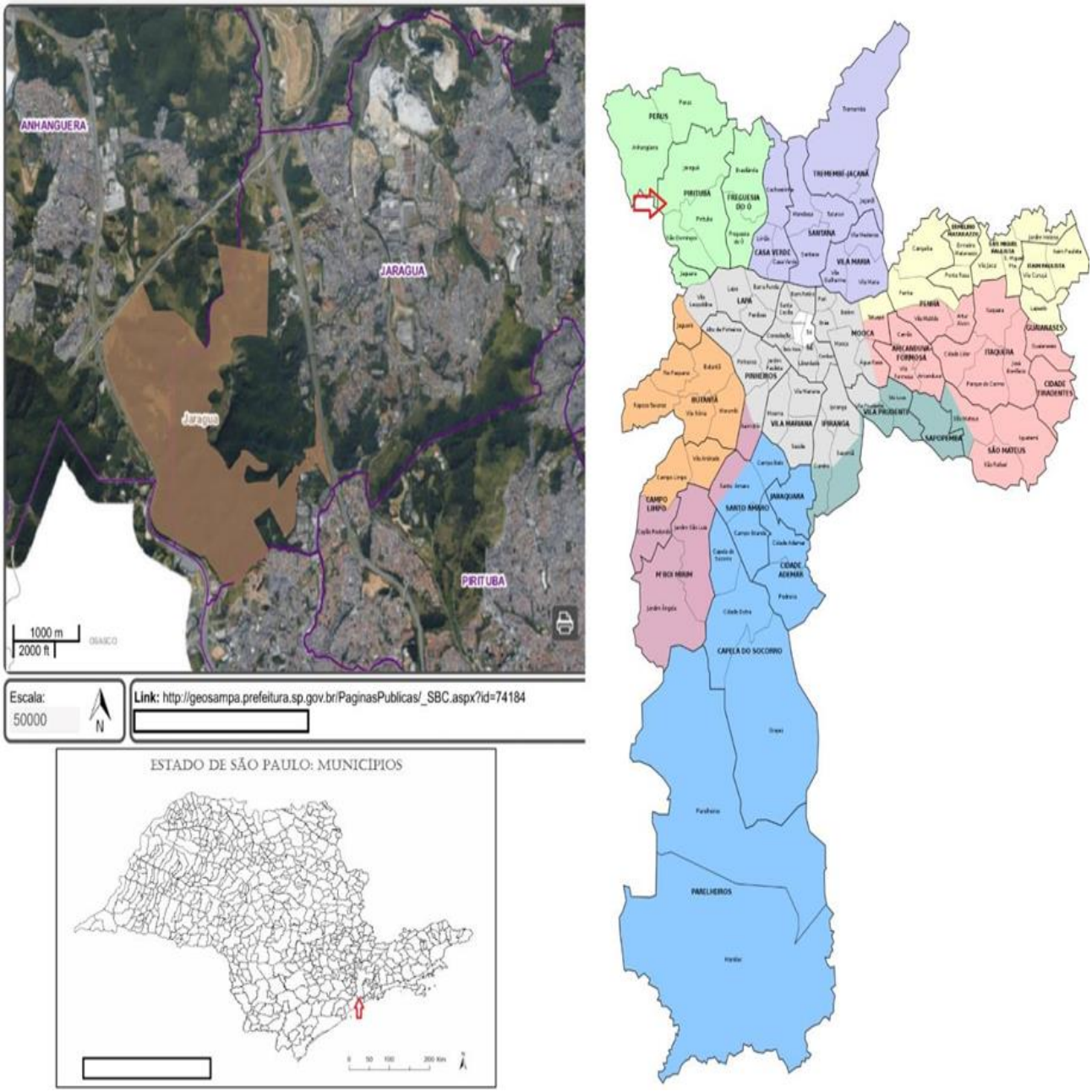
Figura 1 – Comunidades Guarani no Brasil Meridional e adjacências




Fonte: Adaptado de Ladeira, 2008: 62.

[2] Retirado de https://mapas.infraestruturameioambiente.sp.gov.br/portal/apps/experiencebuilder/experience/?id=ede801f60edc4586a8dcf40e10b7dde0%2F&page=page_8

Figura 2 - Localização do ambiente de pesquisa




Mapa com localização do estado e cidade de São Paulo (esquerda inferior); cidade de São Paulo e distrito do Jaraguá (direita) e TI Jaraguá (esquerda superior em marrom)

Fonte: Adaptado do Programa GeoSampa

Por que falar sobre a TI Jaraguá? Sobre o que falar? Eu irei discorrer mais detalhadamente sobre meu processo de inserção nas comunidades no tópico “A presença do pesquisador em campo”. Nesta introdução, irei me limitar a apresentar o histórico sobre o qual se desenrolou a construção da minha problemática de pesquisa, assim como os objetivos, justificativas, metodologias e abordagens teóricas que a caracterizam.

A associação com o tema iniciou-se em minha pesquisa de graduação, realizada entre os anos de 2020 e 2021, período no qual eclodiu um conflito fundiário entre as comunidades Guarani da Terra Indígena (TI) Jaraguá e a Construtora Tenda S/A, que desmatou um terreno adjacente à TI no intuito de erguer na região dois condomínios de prédios (Aicás e Carinás), totalizando onze edifícios com cerca de 880 unidades habitacionais, sendo a notícia de tal evento repercutida nas redes sociais e jornais, contexto do qual tomei ciência da situação, e comecei a desenvolver a pesquisa de graduação, buscando a discussão em torno de tal conflito.

As principais queixas da construtora e dos não-indígenas favoráveis era de que a prática não era ilegal porque o desmatamento ocorreu fora da área indígena demarcada, em região limítrofe, possuindo, porém, do ponto de vista Mbyá, um forte impacto na região tradicionalmente utilizada[3].

A pesquisa de graduação (FERMOSELLES, 2024) centrou-se, neste contexto, em analisar o conflito a partir de uma perspectiva decolonial, centrada no conceito abordado por Anibal Quijano (2005), de "Colonialidade do Poder", procurando compreender o evento não de forma isolada, mas como resultante das diversas formas de gestão do território ao longo do tempo.

Na ocasião, procurou-se compreender, dentro desta perspectiva decolonial, os processos desencadeados pelos não-indígenas na região do Jaraguá, que levaram à perda territorial gradual dos Mbyá-Guarani no contexto de urbanização da região, intensificado a partir da segunda metade do século XX. A metodologia escolhida para a análise dos referidos processos consistiu na utilização de plataformas de geoprocessamento, assim como na análise de notícias de jornais catalogados pelo ISA (Instituto Socioambiental) entre a década de 1980 do século passado até a atualidade, que fazem referências a algumas situações vividas pelos Mbyá-Guarani da TI Jaraguá.

Neste trabalho, argumentei que a política desenvolvida pela Construtora Tenda foi caracterizada como mais uma ação violenta de cerceamento do território Guarani, reproduzindo de forma estrutural a "Colonialidade do Poder", isto é, um padrão de poder baseado em uma mentalidade eurocêntrica sob o rótulo da modernidade, originado no período propriamente colonial, mas que se tornou mais duradouro e estável do que o colonialismo do qual se originou, persistindo com sucesso no padrão de poder global atual (QUIJANO, 2005).

[3] Este impacto na região tradicionalmente ocupada será tratado com mais detalhes ao longo da dissertação.

Embora atualmente o processo ainda esteja parado na justiça, em um imbróglio jurídico aparentemente sem previsão de solução, as comunidades Mbyá-Guarani do Jaraguá, composta por nove aldeias, enfrentam outros conflitos e problemas decorrentes do constante processo de urbanização e especulação imobiliária que impacta seu território tradicionalmente ocupado, tais como: grilagem de parte do território, sobreposição de Unidade de Conservação Integral, desmatamento ambiental para plantação de eucalipto e café por terceiros, contaminação de rios, alta densidade demográfica em pequeno espaço, cerceamento do território por rodovias, escassez de recursos públicos de fomento à saúde, segurança e alimentação, além da insegurança jurídica do território, sendo a Terra Indígena ainda não regularizada pelo Estado[4].

Além destes problemas, a própria autenticidade dos Mbyá-Guarani enquanto povo indígena é colocada em questão por parte da população não-indígena da cidade – como atestei em trabalho anterior - pelo fato de se encontrarem inseridos em uma metrópole.

Neste sentido, o questionamento da "autenticidade" dos Mbyá-Guarani é utilizado de forma estratégica para o apagamento identitário desse povo e, consequentemente, de seus direitos territoriais: tal é o caso do referido conflito fundiário com a Construtora Tenda, no qual, buscando derrubar a liminar que impedia a construtora na justiça federal, o procurador encarregado alegou que a questão deveria ser decidida na justiça estadual, e não no âmbito federal, pronunciando um discurso racista ao se referir aos Guarani da T.I Jaraguá, alegando que os mesmos "já se encontram profundamente vinculados à cultura ocidental, vez que integrados à vida urbana, vizinha à estação de trem, rodovias, bares e postos de gasolina"[5].

Neste contexto de conflito entre os Mbyá-Guarani e agentes externos, a pesquisa de mestrado foi pensada como uma extensão da pesquisa de graduação, buscando produzir um trabalho que pudesse trazer uma maior contribuição a respeito da discussão sobre o território Mbyá-Guarani na cidade de São Paulo e, assim, levantar dados que possam subsidiar as reinvindicações políticas e territoriais deste coletivo.

A problemática inicialmente pensada, apresentada no pré-projeto de mestrado, consistia na investigação dos aspectos da territorialidade Mbyá-Guarani no contexto urbano, de forma a dar um maior enfoque aos aspectos diferenciados deste grupo em relação a sociedade

[4] O histórico da TI Jaraguá, assim como os processos administrativos que envolveram sua demarcação, serão abordados no tópico "Traçando o histórico da TI Jaraguá".
[5] Retirado de https://www.terra.com.br/noticias/brasil/cidades/construcao-de-imoveis-em-area-do- jaragua-e-questao-estadual,0c5ac47fdbaa5fc54fc61e002f96089ct2u41pxj.html

envolvente, a partir da materialidade e dos vínculos com ela e com o lugar. Em determinado momento da pesquisa, observou-se que a restrição da discussão à territorialidade Mbyá-Guarani era insuficiente para o objetivo almejado – o de produzir um material para subsídio de reinvindicações políticas.

Então, no levantamento bibliográfico realizado por mim, a respeito dos trabalhos produzidos sobre as comunidades Mbyá-Guarani do Jaraguá, observei a ausência de trabalhos dentro de uma perspectiva arqueológica, e poucos trabalhos dentro da perspectiva antropológica, estes enfocados mais em aspectos essencialmente culturais do que diretamente relacionados a contextos de conflitos, levantando dados sobre, por exemplo, organização social e parentesco (SILVA, 2008), e a relação deste coletivo com a natureza e sobrenatureza (BUENO, 2020; MACEDO; 2019; SANTOS, 2017; 2021; 2022).

Dentre os trabalhos produzidos pela perspectiva da geografia, encontrei importantes contribuições na discussão a respeito de território e territorialidade Mbyá-Guarani, a exemplo do trabalho de Faria (2016), que defende a tese da territorialidade Mbyá como antagônica à territorialidade da cidade, esta movida pela lógica da especulação imobiliária, enquanto a outra caracterizada pelo uso comum da terra através da reprodução do *Nhanderekó* - modo de ser e viver Guarani (FARIA, 2016).

Embora estes trabalhos apresentem uma grande contribuição a respeito da cultura e relação com o território estabelecida pelos Mbyá-Guarani, as pesquisas são majoritariamente focadas apenas nas duas principais comunidades da Terra Indígena Jaraguá - Tekoa Pyau e Tekoa Ytu, e são caracterizadas por análises essencialmente sincrônicas, na qual os processos de formação, manutenção, perdas e retomadas do território tradicional ficam de fora da discussão.

É neste contexto que refleti e afirmei anteriormente que a restrição da pesquisa à análise da territorialidade (sincrônica), questão inicial de minha pesquisa, não seria suficiente para o objetivo buscado, de modo que, acredito que resgatar e evidenciar a historicidade dos eventos e contextos em que os territórios se formaram e continuam se reconfigurando, através da discussão sobre os processos de desterritorialização e reterritorialização, auxiliam para uma compreensão mais ampla dos processos políticos e demandas territoriais almejadas pelas comunidades em processo de retomada.

A partir deste entendimento, em sincronia com as discussões e conhecimentos que tomei ciência ao longo de minha passagem pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia

(PPGAn – UFMG), tomei a proposta de analisar os processos políticos protagonizados pelas comunidades Mbyá-Guarani da Terra Indígena Jaraguá, partindo do conceito de "situação histórica", este entendido como o "estudo das múltiplas formas de relacionamento entre o Estado e as sociedades indígenas, configurando então um conjunto de situações históricas distintas" (PACHECO DE OLIVEIRA, 1999: 9).

Conforme exposto pelo autor, este conceito expressa uma abordagem de pesquisa antropológica caracterizada como um "instrumento analítico que interconectasse de maneira orgânica a observação etnográfica com um quadro histórico preciso" (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016: 161-2).

Dentro desta perspectiva de análise, a pesquisa etnográfica não se baseia na descrição e análise de um coletivo e território como "fatos dados", a serem analisados sincronicamente, mas buscam compreender a realidade etnografada através de sua conexão com a trajetória histórica especifica do grupo pesquisado, isto é, levantando os dados necessários e disponíveis para a reconstituição das diversas situações históricas que impactaram nas formas de organização e manutenção do grupo, no passado e no presente.

Estes processos de reorganização social dos coletivos indígenas, a partir do contato e impacto com outros grupos, são enquadrados por Pacheco de Oliveira (2022) como "processos de territorialização", a ser:

> [processos] fundados no estabelecimento de uma conexão entre sujeitos sociais e um segmento espacial, implicam: 1) na criação de uma nova unidade social e no surgimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) na constituição de normas e instrumentos políticos especializados; 3) na redefinição do controle social sobre terra, recursos ambientais e trabalho; 4) na reelaboração da cultura e de sua relação com o passado (PACHECO DE OLIVEIRA, 2022: 17).

Conforme a conceituação de Pacheco de Oliveira (2022), entende-se que os processos de territorialização consistem no desenvolvimento de diversas estratégias adotadas pelos povos indígenas - e também de outros povos tradicionais com formas territoriais e regime de propriedade divergentes da sociedade envolvente (LITTLE, 2004) - que possuem como objetivo principal a defesa do território tradicionalmente ocupado.

Trata-se, em suma, de condutas territoriais em contexto de esbulho, de conflitos intersocietários, nos quais os povos que estão tendo seus direitos fundiários violados se reorganizam tecendo estratégias diversas para a manutenção, recuperação e defesa de seus espaços (LITTLE, 2004: 255).

Além dos processos de desenvolvimento de estratégias pelos povos tradicionais, os processos de territorialização também englobam a discussão e exposição da historicidade das formas territoriais impostas pelo Estado, as formas de esbulho, violência e estratégias de controle e domínio, assim como da iniciativa privada, que, não raro com a conivência do setor público, também forja estratégias para a usurpação e domínio do território tradicional.

> A territorialização exprime as razões de Estado, mas igualmente nela se expressam com nitidez os interesses de grupos privados e a voracidade da expansão capitalista pelo mundo; do outro lado da moeda surgem as concepções indígenas sobre tempo, pessoa e natureza do mundo, bem como a construção de novas sagas e utopias (PACHECO DE OLIVEIRA, 2022: 20).

A análise dos processos de territorialização engloba então grupos de diferentes formas territoriais, mas objetiva evidenciar as formas históricas e contemporâneas de ação da sociedade envolvente (Estado e iniciativa privada) que viola os direitos dos povos tradicionais, de modo a colocar em pauta e trazer uma maior visibilização destes violentos processos, buscando políticas de reparação a estes coletivos, assim como evidenciar as estratégias de defesa, manutenção e retomada do território por estes povos, procurando ressaltar o protagonismo indígena (PACHECO DE OLIVEIRA, 2022: 20-1).

Traçando tal abordagem analítica, observou-se que esta seria mais viável de ser discutida para os fins desta pesquisa, visto o contexto apresentado da Terra Indígena Jaraguá, de forma que, reforçando argumento novamente, a restrição da discussão apenas aos aspectos da territorialidade não seria suficiente para os objetivos buscados. Conforme exposto por Pacheco de Oliveira (2022):

> Os sujeitos coletivos que constituem hoje [povos indígenas], continuam a produzir formas de organização social, culturas, identidades e relação com o meio ambiente absolutamente distintas. Elas não podem ser compreendidas somente pelo estabelecimento de interconexões entre uma cultura e um nicho ambiental, mas exigem um mergulho na história, com a identificação de conflitos, migrações e interdependências (PACHECO DE OLIVEIRA, 2022: 31).

Assim sendo, tendo como base estes conceitos e modelo analítico, esta pesquisa foi modelada buscando se investigar a história/processo de formação da Terra Indígena Jaraguá, com a identificação das transformações das formas territoriais aos quais os Mbyá foram expostos, e as resistências a estes processos através de estratégias politicas diversas, protagonizando processos de retomadas e de reafirmação identitária e política de sua diferença, resistindo na manutenção do *Nhandereko* e de uma gestão territorial diferenciada, em um contexto de cerceamento contínuo do território.

Para a investigação destes aspectos, optou-se por se aderir complementarmente na análise a um viés etnoarqueológico, compreendido, de forma mais ampla, como a investigação dos aspectos culturais, sociais, econômicos e espaciais das sociedades humanas através de sua relação com a Cultura Material.

Defende-se que as transformações desencadeadas nos territórios Mbyá ao longo do tempo, suas atuais configurações espaciais e reconfigurações na busca de novos espaços, assim como as estratégias de reconhecimento e visibilização de sua cultura, podem ser abordados a partir do enfoque na materialidade e nas relações com que os diferentes grupos estabelecem com ela e, consequentemente, com o território.

A perspectiva de se enfocar na materialidade dentro do trabalho etnográfico pode fornecer dados e discussões valiosas a respeito dos aspectos territoriais de um grupo, enriquecendo a etnografia - conforme apontou González-Ruibal (2008): "En la mayor parte de las etnografías del último medio siglo da la impresión de que podríamos situar a los sujetos estudiados en cualquier escenario, en cualquier aldea del mundo y utilizando cualquier tipo de objetos" (GONZALEZ-RUIBAL, 2008: 20).

Desta forma, tratando-se da metodologia, esta pesquisa possui como método primordial a etnografia. Esta, através do exercício de "olhar, ouvir e escrever", como pontua Roberto Cardoso de Oliveira (1996), se fez presente durante todo o processo de execução do trabalho, e consistiu na realização da observação participante, isto é, na produção de dados advindos do período de quase um ano em que estive trabalhando, vivenciando, observando e ouvindo sobre diversos aspectos a respeito dos contextos encontrados na TI Jaraguá[6].

Em conjunto com o trabalho de campo, a produção do texto etnográfico final se deu a partir da interrelação das informações obtidas em campo com as informações advindas de outras fontes bibliográficas etnológicas, históricas e arqueológicas.

Segundo Peirano (2014), o trabalho de etnografar não consiste apenas em ir a campo e produzir descrições inovadoras sem uma orientação teórica prévia, mas, como um método originário da Antropologia, consiste em um processo de formular uma base teórico-etnográfica, isto é, desenvolver o trabalho de campo a partir de questões e aportes teóricos da disciplina antropológica de forma a dar sentido e coerência com a realidade observada e descrita: "Etnografia não é método; toda etnografia é também teoria. [...] Se é boa etnografia, será

[6] As informações relacionadas a períodos, formas e contextos dos quais se desenvolveu a etnografia serão detalhadas no tópico " A presença do Pesquisador em Campo."

também contribuição teórica; mas se for uma descrição jornalística, ou uma curiosidade a mais no mundo de hoje, não trará nenhum aporte teórico" (PEIRANO, 2014: 383).

Nesta mesma lógica, Uriarti (2012) classifica o trabalho de campo etnográfico a partir de três etapas: a formação, o trabalho de campo propriamente dito e a escrita do texto etnográfico. A etapa de formação consiste na "bagagem" (utilizando o termo do autor) teórica prévia adquirida pelo autor antes de ir a campo, essencial para a produção dos dados etnográficos a serem posteriormente interpretados.

> A nossa formação nos familiariza com as "sacadas" que tiveram todas as outras gerações de antropólogos prévias à nossa, com o qual aprendemos a ver. [...] consiste em, mediante a leitura de textos etnográficos múltiplos, aprender a ver pessoas, não indivíduos, pessoas com nomes, com posições, detentores de palavra, de saber. Somos igualmente ensinados a diferenciar a coisa do significado, o feito do dito, o emic (categorias do pesquisador) do etic (categorias do nativo)" (URIARTI, 2012:7).

Desta forma, ao longo do meu trabalho de campo, desenvolvi pesquisas bibliográficas dentro da Etnologia Guarani, da arqueologia e da história, para não apenas complementar, mas também compreender melhor os dados que estavam sendo produzidos, ou melhor, aquilo que eu estava observando e ouvindo.

Em relação a este processo de observação e escuta, priorizou-se a execução de entrevistas semi-estruturadas. Inicialmente, eu havia idealizado a execução de entrevistas estruturadas, a partir da confecção de um roteiro fechado de questões, entretanto, dado as formas com que o trabalho de campo tomou curso, desisti da tentativa de aplicar qualquer roteiro de entrevistas fechado.

Acredito que tal escolha tenha sido melhor dentro do processo de comunicação com os entrevistados, de forma que penso que esta opção tenha sido essencial, no sentido de mitigar a violência simbólica e de estabelecer uma "comunicação não-violenta", como se refere Bourdieu (2017), ao longo do processo de interação pesquisador-pesquisados. O processo reflexivo do qual gerou esta mudança metodológica será detalhada no tópico denominado " A presença do pesquisador em campo".

As entrevistas e conversações desenroladas para a execução deste trabalho, assim como a forma de apresentação do texto etnográfico final, foram pensadas e executadas buscando compreender o processo de formação, lutas e histórias da TI Jaraguá a partir do ponto de vista dos próprios Mbyá, isto é, se caracterizou por uma "análise de micro-história", como pontua Revel (2010).

Como discorri anteriormente, em meu trabalho de conclusão de curso, tratei de traçar um histórico dos processos protagonizados pelos não-indígenas que levaram à gradual perda dos territórios da TI Jaraguá, processos estes analisados a partir de notícias de jornais. Nesta dissertação, procuro também compreender estes processos históricos, entretanto, a partir de um outro ponto de vista, de uma outra história, de uma análise "micro", isto é, das próprias pessoas que vivenciaram estes processos.

Tal perspectiva não anula ou desqualifica minha abordagem anterior, de uma escala macro, mas sim procura abordar a questão através de outras formas de contar a história; conforme aponta Revel (2010:442): "Não se trata aqui, mais uma vez, de negar a importância maciça de um fenômeno sócio-histórico como [por exemplo] o da afirmação do Estado, mas, ao contrário, de aprender a olhá-lo e a compreendê-lo de outra maneira".

Em relação à escrita etnográfica sobre os processos envolvendo o diálogo/contato com os não-indígenas, assim como de reafirmação identitária protagonizados pelos Mbyá, o trabalho etnográfico buscou analisar estes processos a partir das situações de "fronteira", como expõem Barth (1997), compreendendo os grupos étnicos (nesse caso, os Mbyá) mais como um "tipo organizacional" e político do que propriamente a partir de aspectos culturais fixos, do qual o foco de análise centrou-se nos processos que envolveram práticas e discursos que visavam trazer à tona a "manutenção" destas fronteiras, isto é, deixar claro os seus "elementos diacríticos" - aspectos do grupo que remetem à sua especificidade e diferença em relação a outros grupos.

Dentro destes processos, procurou-se compreender a forma como a memória coletiva do grupo é evocada nestas situações de fronteira, partindo do princípio de que a memória é seletivamente construída e reformulada de forma a assegurar, através da tradição, a continuidade do grupo, sua coesão e manutenção das fronteiras, conforme aborda Pollak (1992).

Segundo este autor, este processo de construção e evocação da memória, do qual o autor classifica como "trabalho de enquadramento da memória", pode ser compreendido através da tríade "Pessoas-acontecimentos-lugares", e caracteriza-se tanto pelas memórias de acontecimentos individuais dos entrevistados, quanto aqueles "vividos em tabela", ou seja, acontecimentos que foram vividos pela coletividade à qual se pertence, independente do indivíduo ter participado junto, ou não, e ainda dos acontecimentos/memória "herdada", isto é, acontecimentos que não ocorreram dentro do espaço-tempo de vida do entrevistado, mas que

possuem tal grau de relevância que é guardado na memória coletiva como sentimento de pertencimento e identidade (POLLAK, 1992).

Desta forma, as entrevistas realizadas, assim como a análise etnográfica envolvendo as situações de fronteira, foram produzidas e interpretadas de forma a compreender estes processos históricos e políticos a partir deste referencial teórico-metodológico pré-estabelecido.

De forma complementar, procurou-se compreender estes processos também a partir da materialidade, conforme abordado anteriormente, visto que, ao longo do trabalho etnográfico, observou-se que tal materialidade também se encontrava atuante na execução destes processos. Antes de iniciar os capítulos propriamente ditos, irei traçar uma breve discussão a respeito da perspectiva etnoarqueológica, de forma a evidenciar sua abrangência teórica.

Posteriormente, ainda antes de iniciar a apresentação dos capitulos, irei apresentar um breve tópico discorrendo sobre a forma com que se deu meu processo de "inserção" na referida TI, de modo a trazer uma melhor contextualização sobre os meios e trajetórias das quais a pesquisa foi se desenrolando, assim como as reflexões advindas deste processo.

Tendo sido apresentado a temática, justificativas, objetivos e metodologia da pesquisa, segue posteriormente a organização pensada para a estruturação desta dissertação.

A primeira parte do trabalho, intitulada "Trajetórias Históricas e migrações Guarani", se dedicou a abordar as situações históricas dos povos Guarani, do período colonial até o processo de formação da TI Jaraguá, buscando contextualizar os processos de fuga e deslocamentos do território original, as perdas decorrentes do processo de colonização, até as migrações mais recentes e processos de retomada, apresentando o contexto de formação da TI Jaraguá, na década de 1950.

A segunda parte do trabalho, intitulada "Histórias sobre a Terra Indígena do Jaraguá", se dedicou a abordar o resultado da pesquisa etnográfica realizada, abordando os aspectos históricos relacionados ao processo de formação da Terra Indígena do Jaraguá, assim como das retomadas mais recentes.

Na terceira parte do trabalho, intitulada "Sobre a Terra e as pessoas Mbyá-Guarani", irei discorrer sobre os elementos diacríticos Mbyá Guarani, tendo como principal fundamento a categoria histórica diacrítica do *Nhandereko.* Para esta discussão, irei tratar sobre a noção de pessoa e corpo entre os Mbyá Guarani, assim como sobre a noção de território, as quais, como

se verá adiante, são indissociáveis dentro da perspectiva Mbyá, da qual concluirei defendendo a noção de um "corpo-território" como uma das diferenças mais essenciais dos Mbyá em seu processo de comparação com o mundo dos brancos.

Seguindo a linha de raciocínio, irei tratar sobre a importância de certos elementos materiais presentes nos territórios Mbyá, e como estes elementos refletem persistências de práticas, entendimentos de mundo e relações especificas dos Mbyá com subjetividades diversas presentes em seu território, sendo acionados inclusive no processo de construção política da diferença e, por fim, irei tratar sobre as estratégias e processos de territorialização envolvendo a evidenciação da diferença protagonizados pelos Mbyá-Guarani em eventos tanto dentro quanto fora dos territórios, baseando-me nos dados etnográficos que obtive acompanhando esses processos ao longo de meu curto período de convivência com o grupo.

## Etnoarqueologia, Arqueologia do Presente, Etnografia Arqueológica ou Arqueologia Etnográfica? - Delimitando uma perspectiva teórico-metodológica

Neste tópico, voltado para a discussão sobre a abordagem Etnoarqueológica, procura-se debater os conceitos e práticas que envolvem a utilização do método etnográfico no trabalho arqueológico, de forma a delimitar e caracterizar de forma mais clara a abordagem teórico-metodológica utilizada neste trabalho.

Tal discussão conceitual e delimitação teórico-metodológica se torna necessária tanto pela presença de diversos conceitos muitas vezes utilizados como similares entre si, mas que apresentam diferenças significativas, quanto pela diversidade de temas, objetos (e sujeitos) de pesquisa e objetivos que envolvem a prática etnoarqueológica. Conforme abordado por David (1992 apud SILVA, 2009), "a etnoarqueologia é caracterizada por uma diversidade de produtos que, muitas vezes, parecem ter pouco em comum" (DAVID, 1992:330 apud SILVA, 2009: 134).

Além disso, a discussão sobre as terminologias adotadas também é essencial devido ao próprio termo "Etnoarqueologia" ser problemático para alguns autores, que desenvolveram válidas críticas ao mesmo em decorrência de algumas práticas deste subcampo da Arqueologia, principalmente no que condiz à relação dos pesquisadores com os sujeitos pesquisados, seus princípios éticos, seus objetivos e a forma como estes grupos foram enquadrados e caracterizados em suas pesquisas.

Algumas posições atuais mais radicais propõem até mesmo a extinção da Etnoarqueologia enquanto campo científico de pesquisa (por ex. GOSSELAIN, 2016), ou a extinção do termo e a reorientação da forma como a pesquisa é conduzida, a partir de um novo termo, como etnografia arqueológica (HAMILAKIS, 2011), enquanto outros defendem a continuidade do termo, porém aderindo às críticas feitas aos trabalhos anteriores (por ex. SILVA, 2021).

Qual o problema da Etnoarqueologia? Comecemos do princípio.A Etnoarqueologia pode ser definida, em linhas gerais, como o estudo das sociedades humanas e suas relações com o mundo material no presente (SILVA, 2009), buscando a produção de dados etnográficos que subsidiem interpretações de cunho arqueológico (POLITIS, 2015).

Assim como a Antropologia, possui raízes no evolucionismo social, paradigma dominante no campo durante a segunda metade do século XIX, caracterizado pela ideia de padronização das culturas (ou "raças") a partir de estágios de evolução unilinear, dos quais as sociedades urbano-industriais eram alocadas nos patamares mais desenvolvidos, e as

sociedades submetidas aos regimes imperialistas nos patamares inferiores. Conforme pontua Quijano (2005: 121-2):

> (...) os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e re-situaram os povos colonizados, bem como a suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a Europa. Porém, notavelmente, não numa mesma linha de continuidade com os europeus, mas em outra categoria naturalmente diferente. Os povos colonizados eram raças inferiores e – portanto – anteriores aos europeus (QUIJANO, 2005: 121-2).

Dentro deste contexto imperialista, eurocêntrico e colonial, a Etnoarqueologia aparece como um subcampo pré-científico ligado à Arqueologia e à Antropologia, caracterizada por um raciocínio indutivo: por exemplo, os manuais de Pré-História da época estabeleciam analogias diretas e equivocadas entre a Cultura Material de povos "não modernos" contemporâneos e a Cultura Material de povos de passados remotos, como pertencentes ao mesmo estágio evolutivo, legitimando uma narrativa de inferioridade e dominação sobre tais grupos (GONZÁLEZ-RUIBAL, 2008: 16).

Com a emergência do antievolucionismo em inícios do século XX, e o estabelecimento do particularismo histórico na Antropologia e do Difusionismo na Arqueologia Histórico-Cultural, o uso da analogia etnográfica para interpretação do passado arqueológico caiu em desuso, emergindo novamente na década de 1960 dentro da arqueologia processual (SILVA, 2009).

O reaparecimento da analogia na pesquisa arqueológica ocorreu na ambição de procurar compreender "como viviam" os grupos do passado, uma alternativa teórico-metodológica à arqueologia histórico-cultural - restrita ao estabelecimento de modelos difusionistas e crono-tipológicos da Cultura Material - para isso recorrendo aos dados etnográficos de grupos contemporâneos - majoritariamente povos tradicionais - que possuíssem tecnologias e habitassem ambientes teoricamente semelhantes aos apresentados nos contextos arqueológicos (HAMILAKIS, 2011: 402).

Na década de 1980, com a emergência do paradigma pós-processual na Arqueologia e, concomitantemente, com a crítica aos modelos adaptativos, tecnológicos e econômicos da arqueologia processual, a atenção dos pesquisadores pós-processuais se focou nos aspectos simbólicos da Cultura Material, no qual a analogia etnográfica persistiu, através da interpretação de simbolismos em contextos arqueológicos, com base em contextos etnográficos que muitas vezes não possuíam correlação histórica. Conforme pontua Gonzalez-Ruibal (2008: 18, tradução minha): "A fascinação pela Antropologia é tão poderosa que muitos

investigadores pós-processuais, insatisfeitos com as possibilidades de sua própria disciplina, têm querido escrever etnografias do passado".

Em síntese, as mudanças ocorridas ao longo do tempo na Etnoarqueologia, seus temas e objetivos de estudos, acompanharam as mudanças de paradigmas da Arqueologia, dos quais possuíam em comum o uso da analogia etnográfica como forma de raciocínio para interpretação de contextos do passado.

Silva (2009) defende que a Etnoarqueologia não deve ser pensada como sinônimo de analogia, mas como um campo que procura trazer referenciais etnográficos como subsidios para interpretações de cunho arqueológico, através da formulação de modelos hipotéticos a serem testados em contextos arqueológicos do passado.

De qualquer forma, analogia ou não, a crítica em torno de tal perspectiva teórico-metodológica centra-se na questão dos princípios éticos que a envolvem: a utilização de dados etnográficos apenas com o fim de interpretar o passado, e a cegueira política que envolve tal prática - ao desfocar a etnografia de seu contexto histórico especifico e, em se tratando de comunidades tradicionais, se são desconsiderados os processos de violências e marginalização aos quais estes grupos foram e são submetidos pela globalização, assim como suas formas de resistência (GONZALEZ-RUIBAL, 2008).

Tais abordagens teórico-metodológicas, embora variem entre si, possuem como ponto comum, além da denominação genérica de "Etnoarqueologia", o uso dos dados etnográficos para interpretação de um passado muitas vezes desconexo com a realidade e demandas das comunidades, o que leva alguns autores a defenderem a substituição do termo por outros como uma forma de ruptura e alternativa para designar uma nova prática.

O termo "etnografia arqueológica" é um dos casos. Castañeda (2008), ao categorizar diferentes tipos da prática etnográfica na arqueologia, enquadra a etnografia arqueológica como a prática de uma Etnoarqueologia voltada exclusivamente para a interpretação do passado, sendo a etnografia apenas um método auxiliar da arqueologia (CASTAÑEDA, 2008: 28).

O termo "Etnoarqueologia" seria ainda, dentro desta categorização, uma das técnicas da etnografia arqueológica, caracterizada pela "análise espacial da cultura material contemporânea para identificar padrões no registro arqueológico" (CASTAÑEDA, 2008: 32). Além da Etnoarqueologia, outras técnicas comporiam em conjunto a prática da etnografia

arqueológica, como a analogia etnográfica, a história oral e as entrevistas, a observação participante e a arqueologia experimental (CASTAÑEDA, 2008: 32).

Diferente entendimento possui Hamilakis (2011) a respeito do termo "etnografia arqueológica": para o autor, trata-se de um campo que propicia um espaço de diálogo entre a antropologia e arqueologia, sendo que o foco não é mais a produção de etnografia para a compreensão exclusivamente do passado, mas sim para compreender como que o passado (isto é, seus vestígios materiais que sobrevivem na atualidade) age no presente, as relações que as comunidades locais possuem com estes vestígios, suas interpretações sobre os mesmos e o impacto que isto tem em suas concepções de mundo – trata-se de abordar os aspectos multitemporais destes vestígios.

> Etnografia arqueológica deve ser multitemporal, atenta tanto as propriedades multitemporais e duracionais da matéria quanto dos vários modos de vernáculos sociais de percepções temporais e historicização (HAMILAKIS, 2011: 405-6, tradução minha)

Desta forma, a prática da etnografia arqueológica seria uma maneira de trazer à tona a multitemporalidade e multivocalidade que envolve as interpretações arqueológicas, isto é, levando a sério as teorias produzidas por outros segmentos que não apenas o da autoridade cientifica do antropólogo e arqueólogo, assim como de repensar às noções de temporalidade e historicidade da pesquisa arqueológica.

Esta perspectiva possui potencial para a execução da referida dissertação, visto que diversos elementos materiais do território Mbyá-Guarani são escolhidos e associados à sua trajetória histórica na região do Jaraguá, fortalecendo o sentimento de pertencimento e resistência na região, conforme abordarei mais para a frente.

Tal pressuposto teórico-metodológico difere radicalmente das práticas Etnoarqueológicas processuais e pós-processuais, o que leva Hamilakis (2011) a estabelecer uma "ruptura" conceitual entre o que foi a Etnoarqueologia e o que vem a ser a etnografia arqueológica:

> Etnoarqueologia deve ser vista como um campo ancestral da etnografia arqueológica, e sua história, mas também com insights contemporâneos, especialmente naqueles que resulta em engajamentos críticos e reflexivos com comunidades vivas, devem ser de imenso valor na constituição da etnografia arqueológica" (HAMILAKIS, 2011: 403, tradução minha).

Tal ruptura com o termo "Etnoarqueologia" pode ser identificada também para designar outro tipo de prática onde arqueologia e antropologia se encontram: a chamada "Arqueologia Etnográfica". Esta prática se assemelha com a da etnografia arqueológica, a diferença de que,

na arqueologia etnográfica, a etnografia se concentra na prática arqueológica: o que se busca registrar/etnografar é o contexto sociopolítico no qual se insere a pesquisa arqueológica, o impacto da pesquisa sobre as comunidades locais e as percepções que tais grupos possuem do fazer arqueológico (CASTAÑEDA, 2008:30).

Assim como a etnografia arqueológica, a arqueologia etnográfica também procura investir na multivocalidade das interpretações arqueológicas, sendo uma prática realizada não apenas sobre as pessoas, mas com as pessoas (PYBURN, 2009), auxiliando na construção e/ou evidenciação de "múltiplos passados" possíveis (CASTAÑEDA, 2008: 231), assim como no engajamento com as reinvindicações politicas das comunidades (por ex., direitos territoriais) através da reinvindicação de um "passado arqueológico" (por ex., CAIXETA DE QUEIROZ, 2014).

Estas duas práticas - etnografia arqueológica e arqueologia etnográfica - se inserem na chamada "virada etnográfica" na arqueologia (CASTAÑEDA, 2008), e possuem como ponto comum, além de romperem com a Etnoarqueologia, a multivocalidade e a reorientação da forma como se produz o conhecimento sobre os vestígios do passado, isto é, partem do princípio de que o passado necessita entrar na discussão da materialidade.

Diferente abordagem teórico-metodológica possui a chamada "arqueologia do presente", caracterizada pelo estudo das relações entre as sociedades humanas contemporâneas e o mundo material, com um fim em si mesmo: neste último ponto, ela se distancia das outras categorias apresentadas, visto que não pressupõem como fundamento a análise de uma materialidade remota/passada, pois parte do princípio de que "passado e presente, estão intrinsicamente unidos" (GONZALEZ-RUIBAL, 2008: 20, tradução minha).

Este tipo de arqueologia voltada para a materialidade do presente também foi proposta por Gonzalez-ruibal (2008), a exemplo das outras categorias apresentadas, como uma forma de ruptura com a Etnoarqueologia, criticada pelo autor por seu caráter funcionalista, universal e a-histórico, defendendo a necessidade da arqueologia em focar nos processos históricos específicos das comunidades locais, assim como problematizar questões relacionadas à globalização, violência política e resistências que envolvem a realidade destes grupos, sendo portanto um tipo de arqueologia política.

Entretanto, outros autores, como Silva (2009), não pensam a arqueologia do presente como um ponto de ruptura com a Etnoarqueologia, mas sim como uma nova fase enquadrada na categoria de uma "Etnoarqueologia pós-colonial". Em artigo mais recente, Gonzalez-ruibal

(2017) problematiza a questão das categorias e formas de se utilizar o método etnográfico junto do arqueológico, e, no que concerne a arqueologia do presente, postula que

> Em todo caso, em vez de estarmos preocupados pelas etiquetas deveríamos simplesmente usar o termo "arqueologia". Isto é o que unifica nossas diversas práticas, independente do período de tempo em que focamos nosso trabalho (o presente, o passado recente ou o passado remoto) (GONZALEZ-RUIBAL, 2017: 270, tradução minha).

Este tipo de arqueologia possui o objetivo de aprofundar e dar visibilidade aos conhecimentos ditos tradicionais, trazendo para dentro da discussão suas ontologias, materialidades e narrativas alternativas da história e dos lugares (GONZALEZ-RUIBAL, 2017). Neste sentido, esta arqueologia do presente estaria enquadrada no conceito de "Etnoarqueologia pós-colonial", vista como um termo genérico que parte do princípio de que "se dedique a realizar pesquisas contextualmente relevantes, contribuindo para empoderar as comunidades locais e com o objetivo de atender às suas aspirações, no presente e para o futuro. Pesquisas que assumam, também, uma perspectiva colaborativa" (SILVA, 2021: 196).

Analisando a diversidade de conceitos que envolvem a prática conjunta da arqueologia com a antropologia e o trabalho etnográfico, suas similaridades e diferenças, optei por adotar para esta pesquisa o conceito de "Etnoarqueologia Pós-colonial", pois tal conceito remete a uma perspectiva de pesquisa voltada para análise dos contextos historicamente situados e não genéricos, como até então era desenvolvida a prática da Etnoarqueologia, além de abranger aspectos importantes e similares das práticas descritas como arqueologia do presente e etnografia arqueológica, ambas possuindo em suas práticas aspectos que contribuem para embasar uma pesquisa de maior engajamento político e social, através do levantamento de dados sobre as narrativas e os registros materiais do passado e do presente, assim como a interrelação entre estas duas temporalidades.

Logo, para a presente pesquisa, a abordagem da Etnoarqueologia se torna essencial para análise dos processos de territorialização atualmente em curso pelas comunidades Mbyá-Guarani.

**A presença do pesquisador em campo**

Inicialmente, irei fazer uma breve apresentação a respeito de como se caracterizou este trabalho de campo, isto é, como foi o processo de "inserção" de minha pessoa dentro das atividades realizadas nas comunidades da referida TI, e como este processo implicou no direcionamento e adaptação de metodologias da pesquisa, assim como na escolha da forma de construção do texto etnográfico final.

Eu sou nascido e criado na cidade de São Paulo, morei até 2016 com minha mãe e meu irmão na região do Sacomã, zona sudeste do município. A região da Terra Indígena do Jaraguá, como já comentado antes, localiza-se no outro extremo da cidade, na zona noroeste, entretanto, dado o sistema de ônibus, metrôs e trens existentes na cidade, é possível deslocar-se com facilidade e de forma relativamente rápida entre um extremo e outro da cidade.

O percurso entre minha antiga residência e a Terra Indígena Jaraguá pode ser realizado de diversas formas: por exemplo, pegando um ônibus em um ponto próximo a casa de minha mãe, pode-se chegar até a estação Sacomã, onde se pode pegar o metrô em direção a estação do Tamanduateí, fazer baldeação no trem, se deslocando até a estação Jaraguá, e de lá pegar outro ônibus que deixa na "porta" do Parque Estadual do Jaraguá.

Quando iniciei as minhas visitas a campo, por desconhecimento eu realizava este percurso, porém com o passar do tempo descobri outras rotas mais viáveis, tanto economica quanto temporalmente, de serem realizadas, sendo que optei pela escolha do percurso através do trem: pegando outro ônibus também próximo à casa de minha mãe, é possível chegar diretamente até a estação Tamanduateí da CPTM (Companhia Paulista de Trens Metropolitanos), pegar o trem sentido Jundiai e se deslocar até a Estação Vila Clarice, e de lá, caminhando por cerca de 10/15 minutos (+- 1,5 km de distância) alcança-se as primeiras comunidades da Terra Indígena do Jaraguá, Tekoa Ytu e Tekoa Pyau.

O tempo total do percurso possui em torno de 1h30 minutos de duração, ou seja, a visitação à região do Jaraguá foi viável "desde sempre". Entretanto, no período em que eu morava em São Paulo, nada sabia sobre Jaraguá! Muito menos possuía conhecimento sobre a presença dos Mbyá-Guarani na cidade de São Paulo, sendo que a minha trajetória até a região se deu de forma lenta e inconstante, estando associada diretamente ao meu processo de formação acadêmica.

Em 2017, me mudei para a cidade de Rio Grande, no Rio Grande do Sul, para cursar a graduação de Arqueologia da Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Não me lembro exatamente os "porquês" de eu ter realizado tal escolha, lembro de ter pesquisado sobre as características do curso naqueles manuais online estilo "Guia do Estudante", me interessei pelo curso, achei que era o certo a se fazer, e resolvi me mudar.

Nesta época, a graduação em Arqueologia da FURG era dividida em duas linhas de pesquisa, uma das quais devia ser escolhida pelos estudantes no final do segundo ano letivo: as chamadas "Arqueologia das sociedades pré-coloniais americanas" e "Arqueologia do Capitalismo". Desde o começo da graduação eu sempre tive mais afinidade com a primeira linha de pesquisa e, ao final do curso, no período de construção do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) acabei montando um projeto de pesquisa envolvendo pesquisas arqueológicas sobre os denominados "cerritos de indios", sítios pré-coloniais caracterizados por montículos de terras elevados pelas antigas populações do pampa gaúcho.

Entretanto, acabei desanimando e não avancei com o projeto, fiquei no "limbo" durante um tempo, não sabia exatamente o que gostaria de fazer como trabalho de conclusão de curso. Um dia, em uma aula da disciplina de Metodologia da Pesquisa Arqueológica 3, ministrada à época pelo professor Danilo Vicensotto, estávamos discutindo em aula o papel da chamada "arqueologia de contrato", isto é, em processos de licenciamento ambiental, e foi apresentado em slides uma notícia a respeito de vestígios arqueológicos encontrados na região do Pico do Jaraguá, mapeados pela Zanettini Arqueologia, dentro do contexto de licenciamento ambiental realizado pela abertura do Rodoanel Mario Covas.

Tais vestígios consistiam em estruturas de cavas e "paredões", associados a minerações antigas na região, sendo as cavas associadas à mineração de ouro a partir do século XVIII, e os paredões associados a estruturas ligadas à mineração de quartzito ao longo do século XX. Na época, lembro-me que não possuía muito interesse na denominada "arqueologia histórica", porém acabei me interessando pelo tema, e comecei a pesquisar mais sobre a história colonial da região de São Paulo e, mais especificamente, do Jaraguá.

Tal interesse adveio também da afinidade que desenvolvi com as disciplinas da História: tive poucas disciplinas históricas na graduação, entretanto, cursei uma disciplina optativa ministrada pela então professora Marcia Naomi Kuniochi, intitulada "formação da sociedade brasileira", o que me motivou a desenvolver um projeto que dialogasse com a pesquisa histórica.

Ao montar o pré-projeto, pensando em desenvolver uma pesquisa do que eu achei que seria uma “arqueologia histórica”, obtive conhecimento a respeito das comunidades Guarani que habitavam a região do entorno do Pico do Jaraguá. Nesta época, entre os anos de 2020 e 2021, foi quando eclodiu o já referido conflito fundiário entre os Mbyá-Guarani do Jaraguá e a Construtora Tenda, conflito que foi divulgado de forma relativamente ampla na mídia digital, dentro de um contexto pandêmico.

Ao apresentar meu pré-projeto para a professora Marcia Naomi Kuniochi, que acabou me orientando ao longo do desenvolvimento do TCC, o objeto de pesquisa almejado para investigação eram os sítios de mineração, porém, na introdução do pré-projeto, apresentei um breve “histórico” sobre a região do Pico do Jaraguá, ressaltando o referido conflito fundiário em curso.

Após enfatizar que meu projeto estava horrivelmente sem pé nem cabeça, Márcia me fez o seguinte questionamento: “Você citou o conflito dos Guarani com a Construtora, por que você não monta sua problemática abordando este conflito, pela perspectiva da arqueologia?”.

A partir deste momento que iniciei minha trajetória de pesquisa sobre os Guarani da Terra Indígena do Jaraguá. Confesso que inicialmente não sabia muito bem como proceder na pesquisa, como abordar o conflito, ainda mais por meio da arqueologia! Comecei a procurar compreender mais a situação, foquei em pesquisas históricas sobre a região do Jaraguá, assim como sobre o processo de formação das comunidades Guarani na região, através de notícias de jornais, buscando uma forma de trabalhar o tema.

Percebi que não havia pesquisas históricas acadêmicas estruturadas sobre a região do Jaraguá, apenas algumas escassas informações genéricas e “soltas” que podem ser encontradas nos sites das subprefeituras, sendo que as informações encontradas eram em sua quase totalidade - aspecto não apenas do Jaraguá, mas de todos os distritos da periferia paulistana – voltadas para contar a história da região a partir da segunda metade do século XIX, com a chegada do sistema ferroviário na cidade de São Paulo e/ou de imigrantes europeus, como se não houvesse qualquer tipo de história antes disso!

Da mesma forma, pesquisando sobre os trabalhos desenvolvidos na área da etnologia Guarani, e mais especificamente sobre as comunidades do Jaraguá, percebi que não havia nenhum trabalho que discutia o território dentro de uma perspectiva histórica. Dentro deste contexto, percebi que o que poderia ser diferencial na minha pesquisa era justamente a

abordagem histórica do conflito: Como ele se originou? Por que os Mbyá-Guarani do Jaraguá possuem tantos desafios em seus territórios atualmente?

Nesta lógica, meu trabalho de conclusão de curso foi baseado principalmente em pesquisas históricas, alinhado com a base teórica da arqueologia urbana, sendo minhas principais fontes de pesquisa o conjunto de artigos de jornais catalogados pelo Instituto Socioambiental (ISA), que faziam referências a diversas situações ocorridas ao longo do tempo na região da atual TI Jaraguá.

Defendi minha monografia em maio de 2021, até este momento, em decorrência do contexto de pandemia da Covid-19, não havia realizado nenhuma visita até o Jaraguá, o que eu conhecia sobre a região era baseado praticamente nas fontes de pesquisa que utilizei ao longo do TCC.

No dia 31 de outubro de 2021, fui a primeira vez visitar a região, fui conhecer o Parque Estadual do Jaraguá (PEJ). Fiz o percurso descrito anteriormente, no qual o ônibus me deixou na porta do Parque, e de lá tive um primeiro "tímido contato" com o contexto que eu havia pesquisado por cerca de um ano, porém, que nunca havia vivenciado.

Nas imediações do Parque, ao descer do ponto de ônibus, observei a Tekoa Pyau, que se encontra separada pelo mesmo através da rua Comendador José de Mattos; na entrada do Parque, do lado esquerdo, encontrava-se a Tekoa Itawera, onde normalmente figura um "stand" ou ponto de venda de artesanatos Guarani.

Quando visualizei a Tekoa Itawera, me confundi "espacialmente", achei que se tratava da Tekoa Ytu, pois tentava fazer analogias entre a área observada "em campo" com as áreas que cansei de visualizar em meu TCC através de mapas digitais, que referenciavam as duas comunidades mais antigas da região, Tekoa Pyau e Ytu.

Não possuía contato de nenhuma liderança Mbyá-Guarani à época, não conhecia ninguém e ninguém me conhecia, então não dialoguei com os Guarani que se encontravam nas entradas das comunidades, não sabia exatamente o que falaria, além do fato de que ainda nesta época a cidade encontrava-se com restrições devido ao contexto pandêmico. Resolvi adentrar ao Parque e fazer a famosa trilha até o Pico do Jaraguá, "cartão-postal" de São Paulo, vendido como o ponto mais alto da cidade, com seus 1.135 metros de altitude, apresentando a possibilidade de visualização de uma "vista panorâmica" da cidade inteira.

Ao adentrar o Parque, é possível escolher entre duas trilhas para se chegar até o Pico: uma seguindo reto, caracterizada pela Rodovia Estrada Turística do Jaraguá, acessível tanto de carro quanto a pé, e a trilha do Pai Zé, deslocando-se logo à direita um pouco depois da entrada do Parque, caracterizada por uma trilha no meio da mata fechada.

Como não possuía essa informação na época, fui ao automático pela Rodovia, achei que chegaria de forma relativamente rápida até o Pico, mas aquela trilha parecia que não acabava nunca! Pensei em desistir no meio do caminho, dado que havia me desacostumado com a prática de exercícios físicos, porém não queria ter de voltar para casa com o sentimento de "passeio que não deu certo", e dei continuidade.

Sempre possui o péssimo hábito de sair de casa sem conferir a previsão do tempo e, neste dia, quando estava no meio da trilha, iniciou-se um temporal, o que dificultou um pouco a trilha. Quando finalmente cheguei no Pico, todo encharcado, fui "contemplar" a famosa vista panorâmica de que tanto falavam: não consegui ver absolutamente nada! Estava tudo escondido pela neblina formada com o temporal.

Resolvi então voltar para casa, já era meio de tarde e queria chegar até o sopé do Pico antes de escurecer. Na volta, observei, na beira da rodovia, uma trilha que, segundo me informou um dos guardas do parque, se caracterizava por um atalho no meio do mato para se chegar de forma mais rápida no sopé: era a famosa trilha do Pai Zé.

Resolvi descer por esta trilha, estava cansado e queria chegar à saída logo, além de estar curioso para saber como era uma trilha no meio do mato. Demorei um bom tempo para fazer a descida, como havia chovido, o caminho inteiro estava lamacento e escorregadio, então desci com cautela para evitar qualquer acidente.

Escorreguei algumas vezes ao longo do caminho, entretanto sempre consegui me apoiar em alguma árvore ou cerca para evitar o tombo. Quando finalmente a estrada de terra acabou, seguiu-se uma pequena descida construída em blocos de paralelepípedos que direcionavam até uma das saídas do parque.

Após ter passado pelo "desafio" de descer o Pico através de uma trilha lamacenta, "baixei a guarda" e desci esta estradinha sem cautela: castigo! Tropecei feio e, para evitar o tombo ladeira abaixo, girei meu pé esquerdo de forma brusca para restaurar o equilíbrio, deslocando o tendão do pé.

Senti uma leve dor no pé, acho que foi uma escolha melhor do que o tombo em direção à ladeira abaixo, e continuei seguindo de forma manca até a saída mais próxima do Parque, que era diferente da que eu tinha entrado. Me informei com um dos guardas onde se encontrava o ponto de ônibus mais próximo, que, para minha sorte, localizava-se já do outro lado da rua após atravessar o portão de saída; assim, peguei o ônibus novamente até a estação Jaraguá e voltei para casa, encerrando meu passeio.

Figura 3 – Vista nublada do Pico ao terminar a trilha pela Estrada Turística

Fonte: Acervo do autor

Figura 4 – Estrutura na beira da rodovia que inicia a trilha Pai Zé (descida)

Fonte: Acervo do autor

Figura 5 – Imagem de um trecho da trilha do Pai Zé

Fonte: Acervo do autor

Confesso que, em decorrência das pequenas desventuras desencadeadas ao longo do passeio, este meu primeiro contato com o Jaraguá não foi exatamente o meu melhor, entretanto, acredito que tenha valido a pena: creio que ter conhecido a região antes de desenvolver um projeto sobre este território, tenha sido um passo essencial, visto que, novamente, iria ficar um bom tempo sem voltar até o Jaraguá. Penso que, as dificuldades encontradas nesta primeira visita, serviram como uma "lição precursora" das limitações, reflexões e questões com as quais posteriormente eu iria me deparar em meu trabalho, onde eu estava adentrando em um território com uma realidade a qual eu não conhecia e ainda pouco sabia como me portar.

Em finais de outubro de 2021, abriu o processo seletivo para o ingresso no Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFMG, com prazo de inscrição até final de novembro. Fiz a inscrição, na modalidade Mestrado, passando pelas três etapas de seleção que envolviam a análise do projeto de pesquisa, entrevista e currículo, sendo o resultado divulgado no mês de janeiro de 2022.

Mudei-me para Belo Horizonte em março de 2022, quando iniciaram-se as aulas, e permaneci residindo na cidade até final de janeiro de 2023, período em que cursei as disciplinas e créditos necessários para a integralização do curso. Durante todo este período, voltei para São Paulo apenas uma vez, entre os dias 19 e 24 de outubro, para visitar minha mãe em seu aniversário, de forma que não consegui retornar ao Jaraguá.

Neste meio tempo em que estive residindo em Belo Horizonte, busquei estabelecer contato com alguma liderança Mbyá do Jaraguá. Nesta época, eu não possuía conta em redes sociais, então busquei informações de contato na internet, e acabei me deparando com o e-mail profissional de Poty Porã Turiba Carlos, gestora da UBS Aldeia Jaraguá Kwaray Djekupé, localizada dentro da Tekoa Ytu.

Enviei um e-mail me apresentando, e ela me retornou passando seu contato via WhatsApp, e começamos a conversar. Entre mensagens e ligações, Poty sempre me ouviu/respondeu com muita boa vontade, o que para mim significou um primeiro contato muito legal, pois nessa época eu não sabia como era a relação dos Mbyá do Jaraguá com as pessoas de fora da comunidade, se aceitavam bem a presença/circulação de não indígenas dentro dos territórios, ou se eram "abertos" a projetos de não-indígenas dentro das aldeias.

Entretanto, como ainda estava morando em Belo Horizonte, as limitações envolvendo minha impossibilidade de realizar visitas frequentes ao Jaraguá, assim como em decorrência da rotina corrida de Poty na UBS, acabou que nossas conversas "não foram pra frente" e,

gradualmente, fui perdendo o contato com Poty, sendo que a reencontrei – ou melhor, encontrei, pois nunca a havia visto pessoalmente – apenas um bom tempo depois, quando eu já estava trabalhando nas comunidades.

Desta forma, ao retornar para São Paulo, em finais de janeiro de 2023, busquei estabelecer novos contatos nas comunidades. Nesta época, eu já havia criado conta na rede social do Instagram, o que admito ter sido essencial para dar andamento no meu trabalho. Através desta rede social, tive notícias, por postagem realizada pela conta "midiaguaranimbya", da primeira edição do chamado "Festival Jaraguá é Guarani", a foi realizado na Tekoa Yvy Porã, uma das comunidades da TI Jaraguá, no dia 29 de janeiro de 2023, coincidindo com o período em que havia retornado para São Paulo.

Figura 6 – Postagem sobre o evento do Festival, divulgado pela midiaguaranimbya

Fonte: Acervo do autor

Entrei em contato via chat Instagram e fiz minha inscrição. Esta seria a primeira vez que eu visitaria uma das comunidades da TI Jaraguá. Realizei então o percurso já mencionado no referido dia, descendo do ônibus no ponto próximo ao Parque Estadual do Jaraguá. Como descrito antes, ao descer do ponto, observa-se em frente a entrada do PEJ, onde ao lado

esquerdo encontra-se a Tekoa Itawera, e virando-se para trás, separado pela rua Comendador José de Mattos, a Tekoa Pyau.

Para se chegar até a Tekoa Yvy Porã, deve-se caminhar, pela esquerda do ponto de ônibus, cerca de 10 minutos, em linha reta, até chegar a uma das entradas da comunidade. Quando cheguei, ainda era cedo, o festival começava às 9 horas da manhã, cheguei alguns minutos antes, entretanto já havia bastante pessoas circulando entre os espaços das comunidades, entre expositores e organizadores indígenas e não-indígenas, assim como visitantes como eu.

Conforme pode se observar pelo nome dos artistas referidos na postagem acima, embora o festival possuísse como "temática" a divulgação da luta e resistência das comunidades Mbyá-Guarani do Jaraguá, as apresentações musicais, assim como os stands de venda de artesanatos, eram caracterizadas pela presença de uma diversidade de ativistas de outros povos indígenas, que estavam se somando para fazer o festival acontecer: por exemplo, ao adentrar à comunidade, caminhando em frente, passando por algumas residências, cheguei no espaço destinado à recepção do público, onde ao lado esquerdo localiza-se o stand de artesanato de Ukena Txihi, ativista do povo Pataxó, com proeminente atuação dentro da Tekoa Itakupé; da mesma forma, subindo por uma rampa de terra à direita, indo em direção à cozinha comunitária da Tekoa, fui recebido por Caicaró Tukano, ativista artista da etnia amazônica de mesmo nome, que estava auxiliando no processo de recebimento e credenciamento dos visitantes.

Desta forma, o festival se caracterizou pela presença de uma diversidade de povos de diferentes procedências, o que achei bem dinâmico. Fiquei bem animado em ter tido a oportunidade de, em minha primeira visita dentro de uma comunidade da TI Jaraguá, presenciar um evento desta magnitude e riqueza.

O evento prosseguiu a partir de um roteiro guiado pelas lideranças da Tekoa Yvy Porã, tendo sido realizadas andanças em torno da comunidade e diálogos envolvendo a transmissão de informações sobre as histórias e lutas dos Mbyá do Jaraguá. Não irei detalhar neste momento a forma com que foi realizado este processo de diálogo com os não-indígenas, pois irei abordar este evento novamente mais à frente, compreendendo-o como uma das formas de territorialização protagonizadas pelos Mbyá do Jaraguá.

Neste momento, faço referência ao evento apenas para evidenciar como se caracterizou a minha primeira visita a uma das comunidades Mbyá do Jaraguá. Fiquei bem contente de, no festival, ter tido a oportunidade de finalmente ouvir, "ao vivo", as histórias e reinvindicações dos Mbyá-Guarani, após ter durante mais de 2 anos obtido um conhecimento deste contexto

restringido, utilizando a expressão de Meliá (2004:176), aos "*Guarani de papel; esto es, en papel".*

Posteriormente, em meu processo de busca de contatos com as lideranças das comunidades, obtive conhecimento do espaço cultural "Museu das Culturas Indígenas", localizado na região da Barra Funda, instituição do governo do Estado de São Paulo criada em 2021, após mobilizações de coletivos indígenas que reivindicavam um espaço de diálogo na cidade, instituição esta caracterizada por uma gestão compartilhada com o Conselho Indígena Aty Mirim, composto por representantes de diversos povos indígenas do Brasil, dentre eles os Mbyá-Guarani.

Figura 7 – Vista do Museu das Culturas Indígenas

Fonte: Acervo do autor

Ao visitar o Museu alguns dias depois do Festival, não lembro exatamente em qual data, entrei em contato com Sonia Ara Mirim, residente da Tekoa Ytu e uma das principais articuladoras da referida instituição. Apresentei-me e falei sobre minha vontade de desenvolver a pesquisa na TI Jaraguá; Sonia então me disse que permanecia pouco tempo na comunidade, dado a corrida rotina envolvendo o fluxo casa-trabalho, então me orientou: "Vê lá com os menino da Pyau".

Eu havia voltado à estaca zero, e voltei a buscar novos contatos. Este processo se desenrolou novamente através da rede social do Instagram, igualmente pela conta do "midiaguaranimbya". Em uma postagem no "stories", a página divulgou um evento denominado de "vivência", que seria realizado no dia 5 de março por Anthony Karai Poty, da Tekoa Pyau, no espaço da Casa Bendizer, localizado no bairro Vila da Saúde, sendo que tal vivência, segundo o post, consistia em um diálogo a respeito da cultura e cosmovisão dos Mbyá-Guarani.

Entrei em contato via WhatsApp com Anthony, através do número divulgado pelo "stories", dia 13 de fevereiro, e reservei minha vaga: achei que esta poderia ser uma ótima oportunidade para estabelecer um contato mais "sólido" com uma das lideranças das comunidades, dada a dificuldade até o momento para fazer essa "ponte".

Entretanto, no dia 4 de março, Anthony me enviou uma mensagem também via WhatsApp cancelando o evento, contextualizando seus motivos: ele se encontrava psicologicamente abalado, pois havia sofrido ameaças de morte dentro de seu território, após ele e um amigo confrontarem um grileiro que estava expandindo seus currais de gado dentro de uma área pertencente a Tekoa Itakupé, sendo aconselhado a não sair de casa para evitar a possibilidade de retaliação.

Anthony ofereceu uma alternativa: oferecer o curso de forma online, mas optei por não fazer, resolvi já me apresentar e falar sobre a pesquisa que pretendia realizar. Após me apresentar via WhatsApp, Anthony me contextualizou melhor a situação via áudio, e acabamos por marcar uma conversa presencialmente em sua casa para o dia 9 de março.

Chegando no dia 9, confirmei a visita com Anthony e fui em direção a Tekoa Pyau; Anthony que me sugeriu o caminho mais rápido para se chegar até a comunidade: pegando o trem até a estação Vila Clarice e caminhando em direção à rodovia. Conforme expus anteriormente, este foi o caminho que desde então escolhi para realizar os percursos até a TI Jaraguá, por ser o mais viável.

Sai por volta do começo da tarde do Sacomã, porém cheguei apenas por volta das 16h na Pyau, pois Anthony me enviou sua localização via WhatsApp em um local afastado (um local que adentrava uma das ruas ao longo do caminho em linha reta para a TI), em decorrência do sinal de GPS de seu celular estar com problema.

Figura 8 – Início da vista da Tekoa Pyau (à direita) através do trajeto de trem

Fonte: Acervo do autor

Ao chegar pela rodovia próximo a este cenário, demonstrado na imagem acima, observei Anthony mexendo no celular, sentado no muro próximo à escada de madeira que dá acesso à sua residência sem ter de "dar a volta" pela comunidade (visto que a entrada "oficial" se encontra a alguns metros mais para frente). Ao me aproximar, dois homens Mbyá que estavam de "tocaia" escondidos atrás do outro muro mais alto (a esquerda) me abordaram, questionando o que eu estava fazendo lá.

Anthony então confirmou se era "eu mesmo" e sinalizou para os dois homens que estava tudo bem. Tratava-se de parceiros da comunidade que estavam vigiando/assegurando a proteção do jovem, dado o contexto de ameaças e o temor de retaliação por parte dos "capangas" do referido grileiro, segundo me informou.

Subi então a escada de madeira e Anthony me conduziu até o "pátio" de sua casa, puxou duas cadeiras e começamos a conversar. Inicialmente, me apresentei, falando brevemente sobre

minha trajetória acadêmica e meu interesse em desenvolver um trabalho sobre as comunidades Mbyá do Jaraguá.

Após me ouvir, Anthony começou a falar sobre o recente caso de ameaça e, posteriormente, desenvolveu a conversa sobre outros assuntos, tanto relacionados quanto não relacionados ao evento, assuntos estes envolvendo histórias sobre o Jaraguá, aspectos culturais, sociais, psicológicos, sobre palavras da língua guarani, sobre sua trajetória e sobre seu filho, que havia acabado de nascer em hospital próximo.

Estes aspectos irei abordar melhor nos tópicos que se seguem sobre a história Mbyá do Jaraguá. Por ora, quero ressaltar a forma com que se deu esta conversa. Embora eu houvesse apresentado um roteiro de entrevista estruturado com questões que eu achava importante de serem trabalhadas, a conversa foi direcionada, desde o início, por uma abordagem iniciada por Anthony a respeito do que ele achava importante de ser dito sobre o território e suas demandas, sendo que interferi poucas vezes no direcionamento da conversa.

Anthony é uma jovem liderança residente da Tekoa Pyau, com seus 25 anos, e desde este primeiro contato que tive com ele até atualmente, percebi que ele possui uma vasta atuação e engajamento dentro dos processos de luta e defesa dos territórios da TI Jaraguá. Seja atuando nos atos públicos de protestos em defesa dos povos indígenas como um todo (a exemplo dos protestos contra o chamado "marco temporal"), seja em protestos e participação em audiências públicas voltadas a discutir demandas específicas da TI Jaraguá, Anthony está sempre presente.

Segundo Anthony me contou, este seu engajamento com a luta pelos territórios adveio da inspiração por parte de seu pai, Valdemar Tupã Mirim, que foi uma liderança também com forte engajamento político na "causa indígena" - referenciando o termo utilizado por ele.

Anthony possui uma excelente oratória, sendo uma das principais lideranças do território a realizar a "ponte" de contato entre os não-indígenas que desenvolvem trabalhos na TI e a comunidade. Além disso, intitulava-se professor, pois desenvolvia cursos de divulgação e aprendizado de língua e cultura guarani, uma forma não apenas de juntar recursos financeiros, mas também de expor as lutas e demandas dos Mbyá-Guarani na cidade de São Paulo, assim como de, através do conhecimento e diálogo, quebrar preconceitos e desinformações sobre os povos indígenas em geral, e sobre os Mbyá-Guarani em particular.

Desta forma, ao estabelecer este diálogo com Anthony, obtive informações e conhecimentos que acredito terem sido muito mais ricos do que se eu tivesse "seguido à risca"

o questionário estruturado com minhas questões mais fechadas: este será um aspecto importante que norteou todo o meu processo de diálogo com as pessoas da TI.

Após anoitecer, agradeci a Anthony e me despedi, e combinamos de marcar outro dia para darmos início aos trabalhos na comunidade. Posteriormente, no dia 23 de março de 2023, através de uma postagem também pelo Instagram, obtive conhecimento de uma retomada em curso, que se iniciou no dia 16 de março, em uma região anexa a Tekoa Pyau, em uma área que foi intitulada de Tekoa Mirim.

Na ocasião da postagem, era solicitada ajuda com mão-de-obra e material de construção para erguer as casas e banheiros da futura Tekoa. Peguei o número de telefone WhatsApp exposto na publicação, pertencente ao responsável pela retomada, Michael Tupã Popygua, e entrei em contato.

Escrevi um grande texto apresentando-me e falando sobre meu interesse em desenvolver pesquisa na região, e Michael me respondeu com um breve áudio: "Ô meu amigo, boa tarde", e deu continuidade explicando o contexto de formação da Tekoa, assim como das demandas, e me chamou para visitar a região no dia seguinte.

No dia 24 então, fui novamente até a Tekoa Pyau, não sabia ainda como chegar até a Tekoa Mirim, e perguntei a alguns moradores que se encontravam próximos ao portão principal de acesso à aldeia como chegar à área, quando três meninos, por volta de seus 10 anos de idade, me guiaram por dentro da Pyau até chegar a Tekoa Mirim, e descobri que esta era bem mais próximo do que eu imaginava.

Ao chegar até a Tekoa, localizada igualmente a Pyau na beira da Rodovia, subi uma pequena estrada de terra até chegar ao local onde Michael encontrava-se cavando um pequeno poço para começar a erguer as estruturas de apoio de sua futura residência. Me apresentei e novamente falei sobre a pesquisa que tinha interesse em desenvolver.

Embora Michael tenha me ouvido com atenção, acredito que tal 'apresentação" não o tenha cativado muito interesse. Eu esperava, novamente, chegar e estabelecer uma conversação com base nas questões que possuía em mente serem importantes, entretanto, conforme eu ia falando, Michael conversava comigo sem parar de trabalhar no processo de construção de sua casa.

Comecei então a ajudá-lo no processo, e continuamos conversando enquanto trabalhávamos: primeiramente, terminamos de escavar os 6 poços da fundação, posteriormente, fomos buscar areia e cimento no quintal de sua casa na Tekoa Pyau, com dois carrinhos de mão

que havia na entrada da Tekoa Mirim; em seguida preparamos a massa e jogamos nos referidos poços, levantamos as estruturas de madeiras roliças que haviam sido compradas e ajeitamos nos buracos, posteriormente, colocamos mais argamassa para fixar a fundação.

Logo estávamos os dois transpirando por conta da associação do calor mais exercício físico, então subimos mais um morrinho no meio da mata até chegar ao seu limite, isto é, até a beira da Rodovia dos Bandeirantes, que, igualmente à Rua Comendador José de Mattos, "corta" e estabelece os limites tanto da Pyau quanto da Mirim, em seu outro sentido.

Neste local, havia uma caixa d'agua improvisada implantada no meio do mato, que recebia água corrente vinda de uma estrutura de canal localizada abaixo da rodovia, mas que era conectada ao sistema de rios da Serra da Cantareira, localizada no outro lado da Rodovia dos Bandeirantes. Tomamos então um pequeno banho para refrescar e voltamos para baixo, encerrando o ciclo de trabalho do dia.

Foi um dia bem dinâmico e divertido, novamente não ocorreu da forma como eu esperava, afinal, não paramos em nenhum momento para fazermos a entrevista que eu havia planejado, exceto no final do "expediente", quando paramos em uma das tendas improvisadas como habitação provisória e tomamos *Ka'a* (erva-mate), entretanto já estava tarde e estávamos ambos cansados, de forma que nem tentei a possibilidade de realização da entrevista.

Figura 9 – Caixa d'agua interligada à estrutura de canalização

Fonte: Acervo do autor

Entretanto, enquanto conversávamos ao longo do trabalho, obtive igualmente informações muito ricas que não havia sequer cogitado de perguntar. É certo que, após saber de meu interesse de pesquisa sobre o contexto do Jaraguá, Michael tenha direcionado a conversação, tendo em vista o que ele achava que poderia me interessar mais, porém falamos sobre diversos outros assuntos não-relacionados ao contexto da retomada, assuntos sobre os quais Michael possuía o interesse.

Quando anoiteceu, fui embora pegar o trem, combinei com Michael de retornar após meu novo período de "hiato" (a ser abordado no parágrafo seguinte), Michael então agradeceu a ajuda e foi pitar um *petynguá* à medida que eu ia embora.

No dia 28 de março, retornei para Belo Horizonte, estava no segundo ano de mestrado e precisava cursar a disciplina obrigatória “Pesquisa 1”. Por se tratar de uma disciplina de carga horária menor do que as disciplinas obrigatórias cursadas no primeiro ano de mestrado, tal disciplina foi subdividida em dois períodos diferentes ao longo do semestre: do final de março até final de abril, e posteriormente apenas ao longo do mês de junho, de tal forma que eu não precisei permanecer em Belo Horizonte de forma “constante”, como havia feito no ano anterior.

Ao retornar para São Paulo, no começo de maio, comecei a procurar casas próximas a TI Jaraguá para locação. Como eu havia conseguido a bolsa de mestrado pela FAPEMIG, achei que seria uma boa ideia utilizar este recurso para locar algo mais próximo para a execução do trabalho. Dito e feito, encontrei uma casa para locação com preço acessível nas proximidades, localizada entre a Estação Vila Clarice e as comunidades da Tekoa Ytu e Pyau.

Após uma visita e negociação, optei por fechar o contrato rapidamente, pois a localização era excelente do meu ponto de vista, pois além de ser próximo as comunidades, cerca de 700 metros de distância, também era próxima de pontos de ônibus e da estação de trem, além da facilidade de acesso a mercado, farmácia, padaria e outros serviços de eventual necessidade localizados próximos à CPTM.

Consegui pegar a chave de casa no último dia de maio, e tirei o mês de junho para ir levando minhas coisas aos poucos, sendo que na prática só comecei a residir mesmo a partir do mês de julho, pois em junho ainda tive de voltar para Belo Horizonte para finalizar a disciplina de Pesquisa 1.

Neste período, muitas dúvidas surgiram em minha cabeça, girando em torno de uma questão principal: Como prosseguir com o trabalho? Eu já havia estabelecido contatos anteriormente nas comunidades, entretanto, tais contatos haviam sido realizados de forma esporádica e em contextos muito específicos, eu queria estabelecer uma relação mais “constante” dentro da TI, e não sabia muito bem como fazer isso.

Até que, no dia 3 de agosto de 2023 foi repostado pela página do Instagram da “yvyporajaragua” um post da página “guardioesdatekoapyau”, uma instituição sem fins lucrativos que desenvolvia projetos dentro da Tekoa Pyau. No post, estava sendo divulgado um processo seletivo envolvendo a abertura de vagas para voluntariado, para atuar na Tekoa Pyau.

Pareceu uma excelente oportunidade de ter uma “vivência” mais próxima nas comunidades, além da possibilidade de desenvolver atividades que pudessem contribuir com

demandas mais imediatas, atuando nos territórios de uma forma mais direta, enriquecendo o trabalho etnográfico para além de visitas pontuais, nas quais eu ainda pouco sabia como me portar neste processo antropológico de "perseguir pessoas sutis com perguntas obtusas" (URIARTE, 2012: 6).

Lembro que na hora que vi o post, li com calma e pensei: "Poxa, que legal! Irei fazer a inscrição daqui a pouco". Entretanto, senti a sensação de que precisava fazer naquele momento: dito e feito! Após preencher o formulário de inscrição, passou-se apenas algumas horas quando, "stalkeando" a página do projeto, visualizei um comunicado de que as vagas haviam se encerrado! Acho que era para ser mesmo.

Posteriormente, os inscritos todos foram adicionados em grupo de WhatsApp a partir do contato indicado no formulário de inscrição, e foi combinado entre todos a realização de um curso de formação, obrigatório para se tornar um "guardião", isto é, um voluntário do projeto.

O curso de formação ocorreu em 2 partes: uma primeira parte realizada no dia 9 de setembro, na Casa Amarela Quilombo Afroguarany, localizada no centro da cidade, e uma segunda parte realizada no dia 23 de setembro[7], na Tekoa Pyau, para os novos voluntários terem o primeiro contato com a comunidade.

[7] Sobre este segundo dia de formação, não irei também abordar neste tópico, pois farei referência ao mesmo posteriormente como uma das formas de territorialização postas em prática pelos Mbyá.

Figura 10 – Casa Amarela Quilombo Afroguarany

Fonte: Acervo do autor

No dia 9 de setembro de 2024 então, fui até a casa amarela, e conheci brevemente as pessoas envolvidas no projeto. Este primeiro dia de formação foi voltado para a apresentação do projeto, que foi realizado a partir da apresentação do contexto por meio de slides e conversação.

O projeto “Guardiões da Tekoa Pyau” é um projeto que se iniciou oficialmente no ano de 2022, mas que já estava em processo de formulação desde o ano de 2019. Foi idealizado por Lais Bertoni, a partir de sua inserção em uma rede de contatos pré-estabelecidos com outros projetos sociais de não-indígenas na época existentes na Pyau. Após ter tido este contato inicial, em seu processo de interação e diálogo com as pessoas da comunidade, Lais sentiu vontade de contribuir mais na comunidade e começou a desenhar o futuro “Guardiões da Tekoa Pyau”.

Figura 11 - Apresentação do Projeto Guardiões da Tekoa Pyau

Fonte: Acervo do autor

Figura 12 - Apresentação do contexto da TI Jaraguá

Fonte: Acervo do autor

Em decorrência do contexto pandêmico, a viabilização do projeto se deu apenas a partir do ano de 2022, e inicialmente contava com poucas pessoas, sendo que apenas 8 destas pessoas ainda se encontravam atuantes quando da minha entrada no projeto, os denominados “primeira turma” dos Guardiões.

Buscando sempre o diálogo e escuta ativa dos moradores da Pyau, os eixos de atuação do projeto foram definidos a partir de um censo realizado no ano de 2022, através da aplicação de questionários em todas as residências da referida comunidade, buscando levantar as principais demandas e desejos dos residentes.

A partir dos resultados deste censo, foram então criados inicialmente quatro núcleos de atuação: um dos núcleos foi denominado de “pedagogia”, voltado a desenvolver atividades recreativas com as crianças Mbyá aos finais de semana, na escola estadual Djekupé Amba Arandy, localizada na Tekoa Ytu, mas que recebe crianças de todas as comunidades da TI.

Juntamente com este núcleo, foi criado também o núcleo intitulado de “cozinha”, voltado a captação de recursos para a compra de alimentos para o preparo na escola aos finais de semana. Ambos os núcleos foram criados em decorrência de uma das fortes demandas apresentadas no censo, que envolvia a preocupação com a segurança alimentar das crianças, pois estas faziam suas refeições ao longo da semana tanto na referida escola quanto no CECI (Centro de Educação Cultural Indígena), localizado na Tekoa Pyau, porém aos finais de semana ambos se encontravam fechados, o que impossibilitava a captação de recursos para alimentação fornecidos pela gestão escolar, tanto estadual quanto municipal (CECI).

Estes núcleos foram construídos em parceria conjunta com Márcia Yvapotyju, educadora Mbyá pertencente à comunidade e contratada pela gestão pública estadual dentro do programa “Escola da Família”, programa desenvolvido pela Secretaria da Educação do Estado de São Paulo, que consiste no incentivo a abertura de escolas aos finais de semana para promover atividades culturais e de lazer com as pessoas no entorno destes espaços.

O terceiro núcleo é caracterizado pela chamada “Cooperativa de Artesanato”, outra demanda que apareceu fortemente no censo pelas mulheres artesãs da comunidade, e consiste na captação de recursos para compra de miçangas para a confecção de artesanatos Mbyá, assim como pela gestão de divulgação e venda destes produtos fora da comunidade. As atividades deste núcleo são realizadas, até o momento, na cozinha comunitária do CECI, próximo à entrada da Tekoa Pyau.

Figura 13 – Cozinha Comunitária do CECI

Fonte: Acervo do autor

O quarto e último núcleo foi denominado de “Bioconstrução”, posteriormente reformulado como “Bioatividades”, em decorrência da dificuldade que tivemos em manter constante o processo de construção das estruturas, dado o complicado processo envolvendo financiamento, aquisição e transporte de materiais e ferramentas, assim como de mão-de-obra.

Este núcleo foi pensado dado a urgência (também transparecida no censo) de construção e reformas das casas, banheiros, tanques de lavagem e sistema de esgotos da Tekoa Pyau, já que a maioria das casas são caracterizadas por construções do tipo provisórias pela ONG TETO, e possuíam mais de 10 anos de duração já, desde suas construções, sendo que a “vida útil” ideal

calculada para as mesmas era de no máximo 5 anos, dado seu caráter de construção emergencial – sobre estes aspectos de residência, tratarei melhor no tópico 3.3.

Após a apresentação do projeto e seus respectivos eixos de atuação, foi realizado um lanche coletivo, onde as pessoas começaram a se socializar e se conhecer melhor, tratando de assuntos como, por exemplo, a escolha do núcleo de atuação. Neste contexto, Milton, guardião antigo e responsável pela gestão do até então núcleo de bioconstrução, aproximou-se de mim e convidou-me a participar do referido núcleo. Eu não havia pensado ainda em qual núcleo gostaria de atuar, entretanto, achei que o convite era um "sinal" para eu optar pelo núcleo da bioconstrução, e acabei aceitando.

Embora oficialmente eu tenha ingressado no núcleo da bioconstrução, na prática, acabei transitando entre todos os núcleos, pois durante um bom tempo as atividades da bio ficaram paradas, em decorrência das já mencionadas dificuldades encontradas. Este fluxo entre os núcleos, inclusive incentivado na reunião de apresentação do projeto, me permitiu obter experiências e conhecimentos diversamente ricos, através de diálogos e vivências com pessoas indígenas e não-indígenas de diferentes faixas etárias, pensamentos e interesses.

Desde este período (setembro de 2023) até a atualidade, meu trabalho de campo se constituiu da seguinte forma: comecei a frequentar as Tekoa Pyau e Ytu aos finais de semana, circulando entre os referidos núcleos, participando das atividades desenvolvidas que consistiram em construção de casas, banheiros, sistemas de esgoto, plantio de hortas, árvores nativas e plantas alimentícias, preparação de alimentos, coleta de materiais no mato, desenvolvimento de atividades recreativas e passeios com as crianças e jovens, auxílio na venda de artesanatos, medições de terrenos, reuniões com as lideranças da comunidade, dentre outras demandas menores que foram surgindo ao longo do tempo.

Além disso, ao longo das semanas, procurei desenvolver entrevistas com algumas pessoas tanto da Pyau quanto das outras Tekoa da TI Jaraguá, assim como participar de eventos realizados nestas outras Tekoa, e de eventos realizados pelos Mbyá fora da TI, à medida que eu realizava a pesquisa bibliográfica para a produção desta dissertação.

Inicialmente, a minha ideia era desenvolver a pesquisa abrangendo todas as comunidades da TI Jaraguá. Entretanto, encontrei limitações ao longo de minhas vivências: cheguei a visitar todas as comunidades, em contextos e graus diferentes de visitação, exceto a Tekoa Ita Endy, que, ao abordar sobre a referida Tekoa com os residentes das outras comunidades, a resposta

mais usual era de que eles eram mais “fechados” à recepção e desenvolvimento de projetos com os não-indígenas.

Dentre as outras comunidades visitadas (Tekoa Pyau, Ytu, Yvy Porã, Itakupé, Itawera, Mirim e Pindó Mirim), as que tive maior “intensidade” de vivência ao longo deste período foram a Pyau e Ytu, onde foi realizada a maior parte das atividades do projeto “Guardiões da Tekoa Pyau”, e as recentemente formadas Tekoa Mirim e Pindó Mirim, principalmente esta última, na qual acompanhei os processos de retomadas iniciados no ano de 2023, dos quais tratarei em tópico posterior.

Optei por não descrever este meu processo de vivências, desde minha entrada no projeto Guardiões, ao longo de quase um ano, de forma cronologicamente linear. Tal escolha se deu a partir de reflexões envolvendo a forma de apresentação e construção do texto etnográfico final: conforme expus no parágrafo anterior, visitei inúmeras vezes as comunidades da TI Jaraguá, fazendo anotações em caderno de campo, celular e gravador de voz.

Entretanto, no contínuo processo de organizar os dados obtidos a cada visitação, dentro da etapa do “estar aqui”, conforme descreve Cardoso de Oliveira (1996:22), isto é, de produzir os dados etnográficos dentro de meu “gabinete urbano” a partir do que foi visto e ouvido em campo, me deparei com informações/dados de diferentes temporalidades e contextos de visitações que, tendo em vista a pesquisa que me propus a fazer, se interrelacionaram de uma forma orgânica, na minha perspectiva, o que me levou então a não organizar esta segunda parte do trabalho de forma linear, mas sim abordando tópicos pré-definidos e “alimentando-os” com os dados etnográficos de diferentes períodos de minhas vivências, de forma a apresentar um material que englobe a proposta de pesquisa da dissertação.

Em relação às mudanças metodológicas, estas acompanharam todo meu processo de vivência e inserção nas comunidades: inicialmente, conforme já mencionei, eu havia feito uma proposta metodológica baseada na execução de entrevistas estruturadas e fechadas, com base em questões que eu achava serem importantes de serem trabalhadas. Entretanto, igualmente aos referidos exemplos citados de diálogos estabelecidos com Anthony e Michael, todas as entrevistas e conversações que desenvolvi ao longo de minhas vivências - sem exceção - fugiram totalmente ao meu controle, de forma que não consegui em nenhuma delas “seguir o roteiro à risca”, da forma como eu havia planejado.

Em todas as entrevistas e conversações, após eu fazer uma breve introdução a respeito de minha pesquisa, eu sempre iniciava a conversa com a questão “Qual é a história aqui do

Jaraguá?". Durante os primeiros minutos, os entrevistados discorriam sobre aquilo que eu estava buscando, porém rapidamente o assunto se dispersava e dava espaço para outros assuntos de maior interesse para eles, assuntos estes que refletiam suas vontades, desejos, alegrias, tristezas e ambições.

Ao contrário do que eu inicialmente imaginava, as pessoas Mbyá com que tive contato ao longo deste curto tempo de vivência nas comunidades, pouco me questionavam a respeito do meu trabalho, isto é, a meu ver, pouco interessava os assuntos sobre os quais *eu* inicialmente considerava importante de abordar; ao invés disto, estes pareciam estar mais interessados em discorrer sobre outras coisas: este aspecto pode ser exemplificado já na primeira conversa que tive com Anthony quando, ao anoitecer e me despedir, eu disse a ele que eu havia preparado um roteiro de entrevista para o dia, mas do jeito que a conversa fluiu, acabou sendo melhor, no que ele me respondeu: "Ah sim, o roteiro pode vir depois, mas para uma primeira conversa é mais importante primeiro conhecer o território".

Assim, dentro deste processo desencadeado pelos entrevistados Mbyá de "direcionar a entrevista" para seus próprios interesses, nunca tive a "coragem" de cortar as falas dos entrevistados para que fosse retomada a linha de raciocínio e a ordem de questões que eu havia planejado. Inicialmente, eu ficava um tanto frustrado com a situação, por vezes uma conversa durava um dia inteiro e mesmo assim eu não conseguia responder todas as informações do questionário.

Entretanto, ao analisar posteriormente as informações obtidas dentro das entrevistas as quais eu achava que tinham "dado errado", percebi que elas se caracterizavam como um material extremamente rico, com assuntos abordados dos quais eu não havia sequer pensado em perguntar, e a partir daí, desisti de qualquer tentativa de aplicar um questionário fechado, desisti de tentar manter o controle e estabelecer "as regras do jogo", utilizando a expressão de Bourdieu (1997: 695).

Neste processo que envolveu a "desistência" em manter o controle sob as questões a serem tratadas, os assuntos desencadeados acabaram então por extrapolar (em muito) as questões incialmente pensadas, e percebi o quanto de "violência simbólica", como categoriza Bourdieu (1997), poderia estar imbricada na minha posição e prática enquanto pesquisador que, embora acompanhando de forma constante as demandas do território, jamais saberia realmente todas as questões deste contexto, tornando a tarefa de "enquadrar" tais questões em um roteiro fechado inviável.

Foi neste contexto que se caracterizou então o meu trabalho de campo, através do qual, ao longo de quase um ano atuando nas comunidades, acredito tenha adquirido dados/informações suficientes para subsidiar e responder as questões propostas na introdução desta dissertação.

A seguir, segue-se então os resultados da pesquisa etnográfica, os quais organizei a partir dos seguintes tópicos/assuntos:

Primeiramente, irei abordar os aspectos históricos relacionados ao processo de formação da Terra Indígena do Jaraguá, assim como das duas comunidades formadas mais recentemente, Tekoa Mirim e Tekoa Pindó Mirim, baseado nas entrevistas e conversações com os moradores da TI, e em paralelo agregando informações históricas sobre o processo de urbanização da região, buscando evidenciar como foi e ainda permanece ocorrendo a dinâmica de formação dos territórios Mbyá.

Posteriormente, irei discorrer sobre os diacríticos Mbyá Guarani, tendo como principal fundamento a categoria histórica diacrítica do *Nhandereko*, assunto que irei abordar através da interrelação entre a bibliografia etnológica sobre os Guarani e os dados etnográficos produzidos em campo. Irei tratar inicialmente sobre a noção de pessoa e corpo entre os Mbyá Guarani, assim como sobre a noção de território, as quais, como se verá adiante, são indissociáveis dentro da perspectiva Mbyá, e concluirei defendendo a noção de um "corpo-território" como uma das diferenças mais essenciais dos Mbyá em seu processo de comparação com o mundo dos brancos.

Em seguida, irei tratar sobre a importância de certos elementos materiais presentes nos territórios Mbyá, e como estes elementos refletem persistências de práticas, entendimentos de mundo e relações especificas dos Mbyá com subjetividades diversas presentes em seu território, sendo acionados inclusive no processo de construção política da diferença.

Por fim, irei tratar sobre as estratégias e processos de territorialização envolvendo a evidenciação da diferença protagonizados pelos Mbyá-Guarani em eventos tanto dentro quanto fora dos territórios, baseando-me nos dados etnográficos que obtive acompanhando estes processos ao longo de meu curto período de convivência.

## Capítulo 1 – Trajetórias históricas e migrações Guarani

Conforme dito anteriormente, serão abordadas neste capítulo as situações históricas pelos quais os Guarani passaram ao longo do processo de usurpação de seus territórios, buscando reconstituir, com base nos "fragmentos" de informações históricas, arqueológicas e etnográficas, as migrações desencadeadas por estes grupos em decorrência da irrupção de tal processo, traçando a trajetória de tais migrações até a atual Terra Indígena do Jaraguá.

Este capítulo também se dedicará a abordar a história pouco conhecida sobre a presença dos povos indígenas, e mais especificamente dos ancestrais dos Mbyá-Guarani, durante o período colonial na cidade de São Paulo, tendo como foco de análise a região que engloba a atual TI Jaraguá, buscando evidenciar, através das informações arqueológicas e historiográficas disponíveis, que este território possui uma presença marcante desta etnia muito mais antiga do que a formação da referida Terra Indígena, o que é corroborado inclusive pela memória coletiva dos Mbyá contemporâneos, conforme será demonstrado posteriormente.

Inicialmente, tratando-se do período colonial (séc. XVI a XIX), optou-se por se utilizar o termo mais abrangente "Guarani" ao invés da especificidade étnica "Mbyá-Guarani", pois, conforme será abordado adiante, o grupo étnico que se reconhece e é reconhecido atualmente como "Mbyá-Guarani" ganha "visibilidade" nos registros históricos e etnográficos a partir do século XX, embora a ancestralidade desta parcialidade étnica possa de fato ser associada aos grupos historicamente referidos de forma genérica como "Guarani".

Para se tratar destes processos de migrações e reconfigurações de territórios, iniciarei o capítulo discutindo as dimensões originárias do território Guarani no período pré-colonização.

### 1.1 - Território Guarani no período pré-colonização

Embora a história e presença Guarani na América do Sul remonte a tempos imemoriais, atestado pela tradição oral destes grupos e por registros arqueológicos, os registros escritos mais antigos que fazem referência ao termo "Guarani" remontam ao período pré-colonização, no século XVI, permitindo, em conjunto com as outras fontes já citadas, traçar uma delimitação aproximada do que seria o território Guarani antes do impacto colonial.

Segundo Clastres (1978), no século XVI, a região do atual litoral brasileiro era composta predominantemente por populações Tupi-Guarani, que se estendiam também pelas regiões interioranas, seguindo as margens dos rios:

> No século XVI, os tupis-guaranis distribuíam-se por uma area geográfica muito vasta. Os tupis ocupavam a parte média e inferior da bacia do Amazonas e dos principais afluentes da margem direita. Dominavam uma grande extensão do litoral atlântico, da embocadura do Amazonas até Cananeia. Os guaranis ocupavam a porção do litoral compreendida entre Cananeia e Rio Grande do Sul; a partir dai, estendiam-se para o interior até os rios Paraná, Uruguai e Paraguai. Da confluência entre o Paraguai e o Paraná, as aldeias indígenas distribuíam-se ao longo de toda a margem oriental do Paraguai e pelas duas margens do Paraná. Seu território era limitado ao norte pelo rio Tietê, a oeste pelo rio Paraguai. Mais adiante, separado deste bloco pelo Chaco, vivia outro povo guarani, os chiriguanos, junto as fronteiras do Império Inca (CLASTRES, 1978: 8).

Pertencentes à mesma família linguística (Tupi-Guarani), os povos Guarani assemelhavam-se muito em aspectos culturais com os povos Tupi, pelo menos sob a ótica reducionista e etnocêntrica dos cronistas e missionários que faziam descrições sobre estes grupos (CLASTRES, 1988: 79-80).

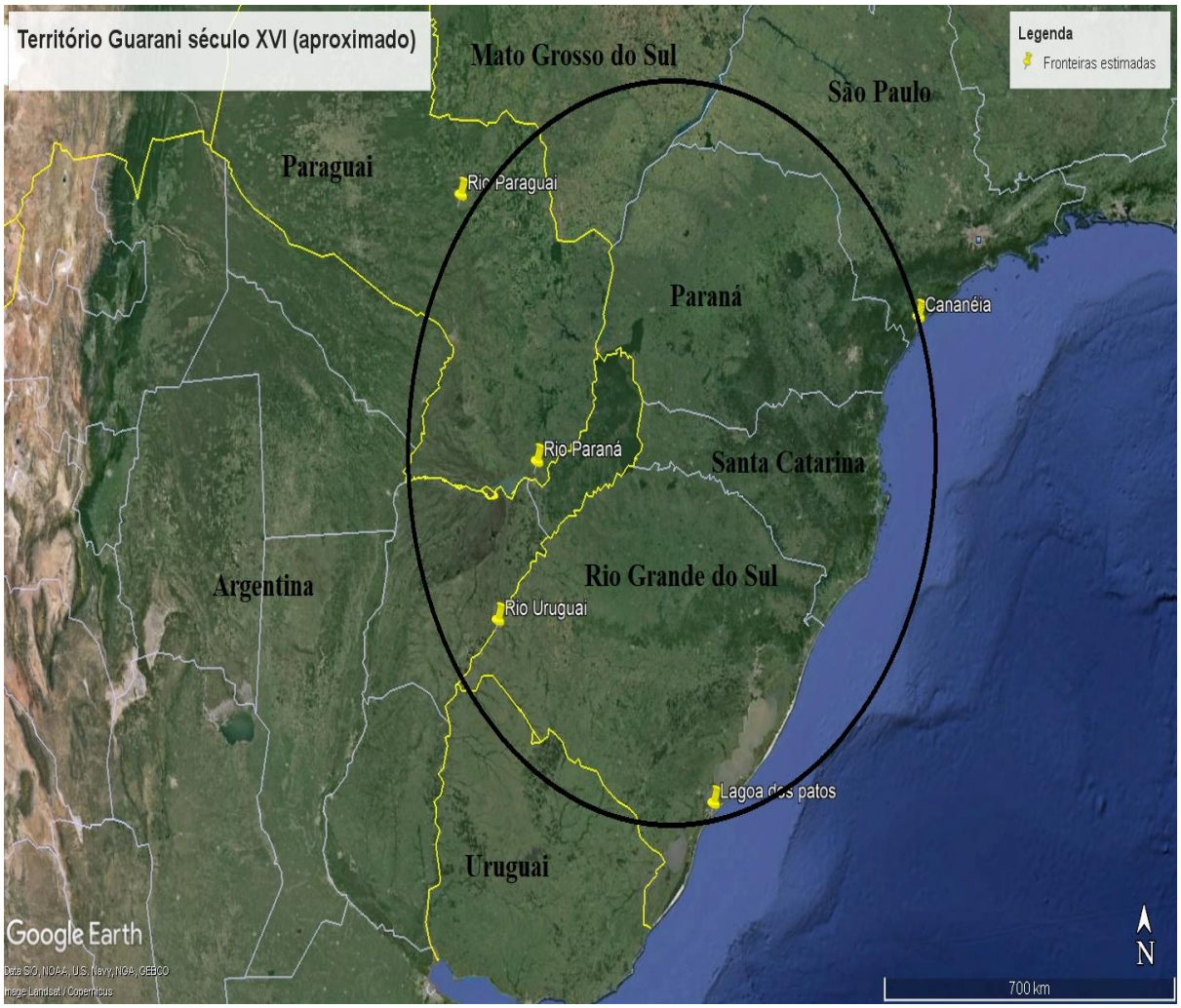
Entretanto, ainda assim é possível estabelecer uma fronteira estimada entre estes grupos, o que atesta a presença mais marcante dos Guarani no Brasil Meridional e em países vizinhos, como o Paraguai Oriental, norte do Uruguai e nordeste da Argentina. A ocupação deste vasto território não era homogênea, mas sim compartilhada com outros grupos étnicos, sendo que os ambientes de ocupação Guarani seguiam uma lógica ecológica especifica, formando comunidades majoritariamente nas regiões de florestas tropicais e subtropicais, próximo aos eixos fluviais.

> Do Chaco até o Atlântico, das capitanias do Sul até o rio da Prata, a presença guarani abrangia, no século XVI, uma imensa área que hoje inclui os estados brasileiros do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul, além de partes dos países vizinhos. Contudo, apesar do quadro sugerido pelas primeiras fontes escritas, os Guarani — conhecidos na época como Carijó ou Cario — não ocupavam esta vasta região de modo homogéneo ou exclusivo. A maior parte dos grupos locais encontrava-se nas florestas tropicais e subtropicais, ao longo do litoral e entre os principais rios do sistema Paraná-Paraguai. Os extensos campos abertos e as florestas de araucária que cobrem uma considerável parte da região, por seu turno, eram habitados por grupos prioritariamente caçadores e coletores, destacando-se os ancestrais dos Kaingang e Xokleng e, mais para o sul, os Charrua e Minuano, entre outros. Do mesmo modo, o espaço em torno do alto Paraguai era compartilhado — melhor, disputado — com os Guaykuru e Paiaguá, povos que, a partir do século XVI, tornaram-se formidáveis adversários não apenas dos Guarani, como também dos espanhóis e portugueses (MONTEIRO, 1992: 476-7).

Desta forma, pode-se dizer que os Guarani ocupavam um imenso território, hoje transnacional, selecionando regiões propicias à reprodução do seu modo de ser, caracterizado pela ocupação de ambientes com formações florestais típicas da Mata Atlântica, próximos aos cursos de rios e em ambientes de clima quente, em contraste com os povos do tronco Macro-

Jê (como os ancestrais dos atuais Kaingang e Xokleng), que habitavam as regiões planálticas e de clima mais ameno.

Figura 14 - Território aproximado dos povos Guarani no século XVI




Fonte: Adaptado de Google Earth Pro

Segundo Meliá (1997), pelas informações históricas fornecidas pelas cronistas e missionários que contataram as diversas comunidades Guarani, em diferentes localidades ao longo do território já referenciado, e em diferentes temporalidades entre os séculos XVI e XIX, não é possível dizer que existia um poder político centralizado entre estes grupos – uma "nação" Guarani - mas sim diversas comunidades que, embora possuindo como fator comum uma unidade cultural e linguística, "apresentavam-se divididas em nucleações independentes, circunstancialmente inimigas, que os espanhóis conceituaram como 'províncias', identificadas às vezes pelo nome de um cacique principal [...] e compostas de comunidades aldeãs de estrutura e dimensões variáveis" (MELIÁ, 1997: 18, tradução minha).

Estas “províncias” das quais o autor escreve, termo utilizado pelo Jesuíta Antônio Ruiz de Montoya no século XVII, utilizando uma categoria europeia para se referir à organização do espaço Guarani, se referiam às *tekoa* ou ao conjunto de *tekoa* que existiam nas regiões, conceito explicitado no século XVII que permanece sendo utilizado pelos Guarani contemporâneos, comumente traduzido como “aldeia”, mas que engloba mais do que os espaços de habitação propriamente ditos, abrangendo todo o território vivenciado pelas comunidades, envolvendo espaços como locais de caça, pesca, coleta de materiais no mato e caminhos (MELIÁ, 1997).

Pouco se sabe a respeito da organização social e política das *tekoa* no período colonial, visto a diversidade de tamanho das comunidades, assim como a escassez de registros históricos que fazem referência a estes aspectos. Catafesto de Souza (2002), baseando-se igualmente em registros históricos e arqueológicos, propõem um “modelo padrão” da organização social Guarani no período pré-colonização, baseada na família extensa patrilinear e matrilocal (composta pelo “chefe” da casa, suas esposas, filhas casadas, genros e a geração seguinte) como unidade básica de produção e consumo, com a organização do trabalho dividida pelo sexo, sem hierarquização, habitando malocas (habitações sem divisões internas) de tamanhos variados.

Ainda segundo o autor, tais malocas poderiam agregar mais de uma família extensa, podendo aglomerar de dezenas a centenas de pessoas, além de estarem relacionadas politicamente com outras malocas através de relações de aliança e parentesco, baseadas em uma “economia de reciprocidade”, formando então o *tekoa*, que por sua vez poderia estar relacionado com outros *tekoa*, interconectados por caminhos e trilhas relativamente distantes (CATAFESTO DE SOUZA, 2002).

Independente dos tamanhos das *tekoa*, os Guarani sempre foram descritos como povos agricultores, tendo o plantio como principal atividade econômica realizada nas comunidades, através do sistema de *coivara* (agricultura de corte e queima), cultivando uma variedade de plantas, como a mandioca, milho, feijão, batata-doce, tabaco, algodão, entre outros, sendo esta expertise inclusive apropriada e utilizada tanto por colonos espanhóis quanto por portugueses para sobreviverem nas vilas coloniais (MELIÁ, 1997; MONTEIRO, 1994).

Além das fontes históricas de cronistas e missionários, que caracterizam os aspectos citados a respeito do território, organização sociopolítica e economia das comunidades Guarani no período pré-colonização, aparentemente configurando uma unidade cultural e linguística dentro deste território atualmente transnacional, os registros arqueológicos associados a populações pré-coloniais do Brasil Meridional também embasam esse quadro de uma unidade

cultural, através das semelhanças entre tipologias da Cultura Material, que coincidem em distribuição de artefatos dentro de um território muito próximo daquele mencionado pelas fontes históricas.

A associação de tradições arqueológicas (agrupamento de artefatos com técnicas, formas e estilos comuns entre si com persistência temporal) a grupos étnicos específicos "históricos" (isto é, registrados a partir do século XVI) e/ou contemporâneos possui limitações, pois não se sabe como as pessoas produtoras destes artefatos no período pré-colonial de fato se autodenominavam, sendo a autodenominação *Guarani* "rastreável" apenas a partir do contexto histórico específico de colonização, embora a incidência destes contextos arqueológicos nas regiões historicamente relatadas como de domínio Guarani, assim como a semelhança dos artefatos arqueológicos com os descritos pelas fontes históricas permitam pelo menos estabelecer uma associação de ancestralidade entre os grupos "históricos" e os produtores das tradições arqueológicas (ARAÚJO, 2024).

Em relação ao território historicamente descrito nas fontes coloniais como de ocupação Guarani, a tradição arqueológica Tupiguarani é predominante. Segundo Prous (2019), o padrão de assentamento dos sítios caracterizados por esta tradição segue os critérios ecológicos de ocupação dos Guarani descritos nos registros históricos:

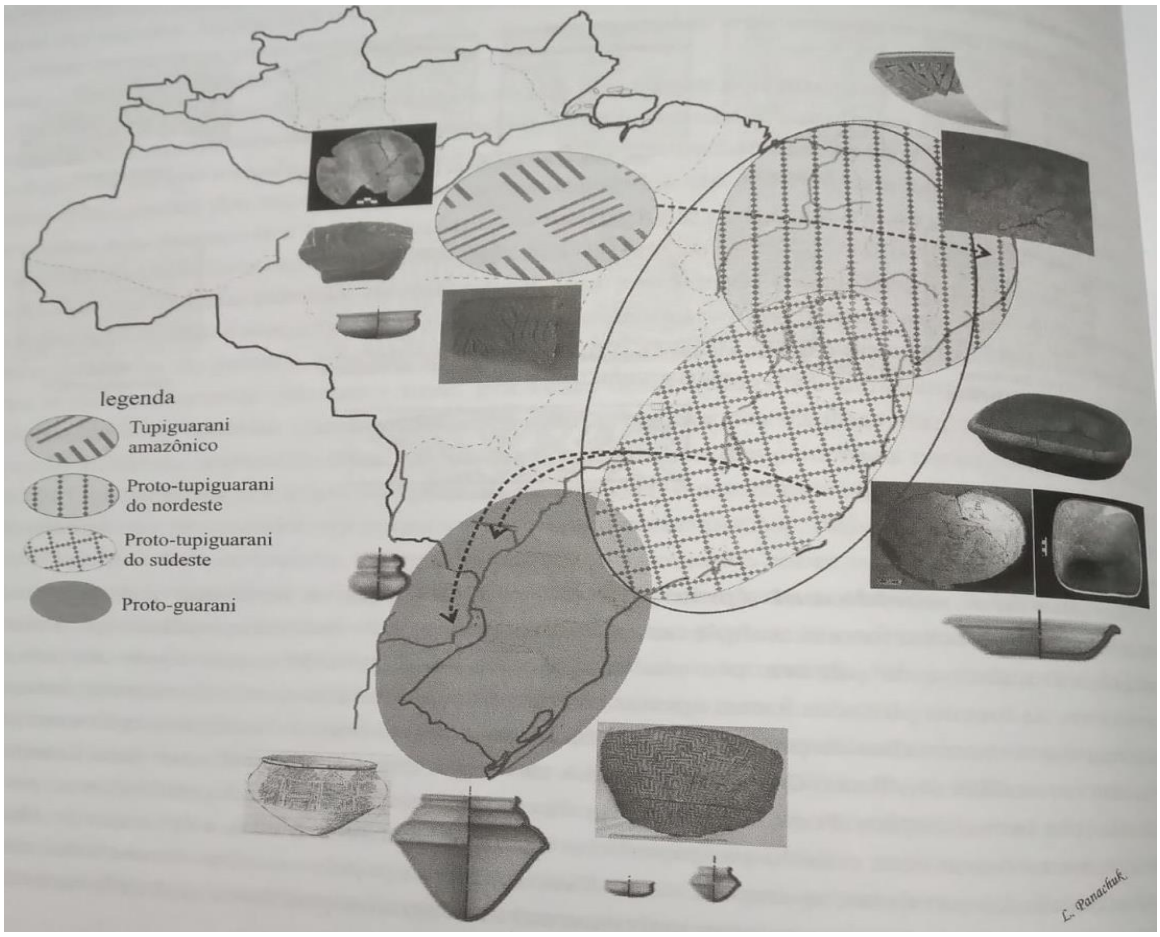
> [...] sempre são encontrados [sítios Tupiguarani] a curta distância dos rios navegáveis, em zonas de mata. Com efeito, o ambiente de 96% dos sítios é da mata pluvial litorânea, de mata pluvial tropical ou subtropical encontrada nos grandes vales meridionais e nas zonas onduladas do Centro-Sul, ou ainda nas matas ciliares (que acompanham os rios) e no cerradão nas regiões algo mais secas. As porções superiores dos vales, as regiões acidentadas de campo ou mata de araucária no Sul, os territórios secos de cerrado ou caatinga no Centro e Nordeste, atuaram como centros repulsivos (PROUS, 2019: 511).

A tradição arqueológica Tupiguarani é caracterizada pela presença tanto de artefatos líticos quanto cerâmicos, porém, segundo o mesmo autor, a indústria lítica é menos expressiva, sendo os modelos criados para formação do quadro de levantamento das migrações destes povos baseados majoritariamente nos materiais cerâmicos encontrados nos sítios.

Em decorrência de diferenças regionais encontradas entre o conjunto cerâmico da referida tradição, a mesma é dividida em três subtradições: a Proto-Tupi (subdividida em Proto-tupiguarani do Nordeste e Proto-tupiguarani do Sudeste), proto-guarani e a Tupiguarani amazônica. Esta última, seguindo o modelo de dispersão populacional da arqueologia histórico-culturalista, representaria o "ponto de origem" das populações Tupi-guarani que, a partir da região da Bacia Amazônica, migraram até o litoral atlântico e em direção ao Brasil Meridional,

configurando a distribuição cultural e territorial que mais tarde seria descrita pelos colonizadores europeus (PROUS, 2019).

Figura 15 - Distribuição estilística das cerâmicas Tupiguarani, segundo variações regionais




Fonte: Adaptado de Prous (2019: 540).

Embora existam dúvidas quanto a este modelo de migração populacional (por exemplo, em decorrência de algumas cerâmicas mais antigas na região meridional em relação à região setentrional do Brasil), análises craniométricas e estudos linguísticos (principalmente da glotocronologia) também apontam para esta direção migratória:

> A comparação entre o vocabulário "básico" de todas essas línguas aparentadas sugere que a origem do tronco [Tupi] remonte a cerca de 5.000 anos atrás, e que a separação da família linguística Tupi-guarani tenha ocorrido entre 2500 e 2800 anos atrás. Essa última faixa temporal coincide com um período de provável recuo da floresta na bacia (entre 3.500 e 2.000 BP) que poderia ter impelido grupos silvícolas a se deslocarem para novas terras, fora da Bacia Amazônica" (PROUS, 2019: 558).

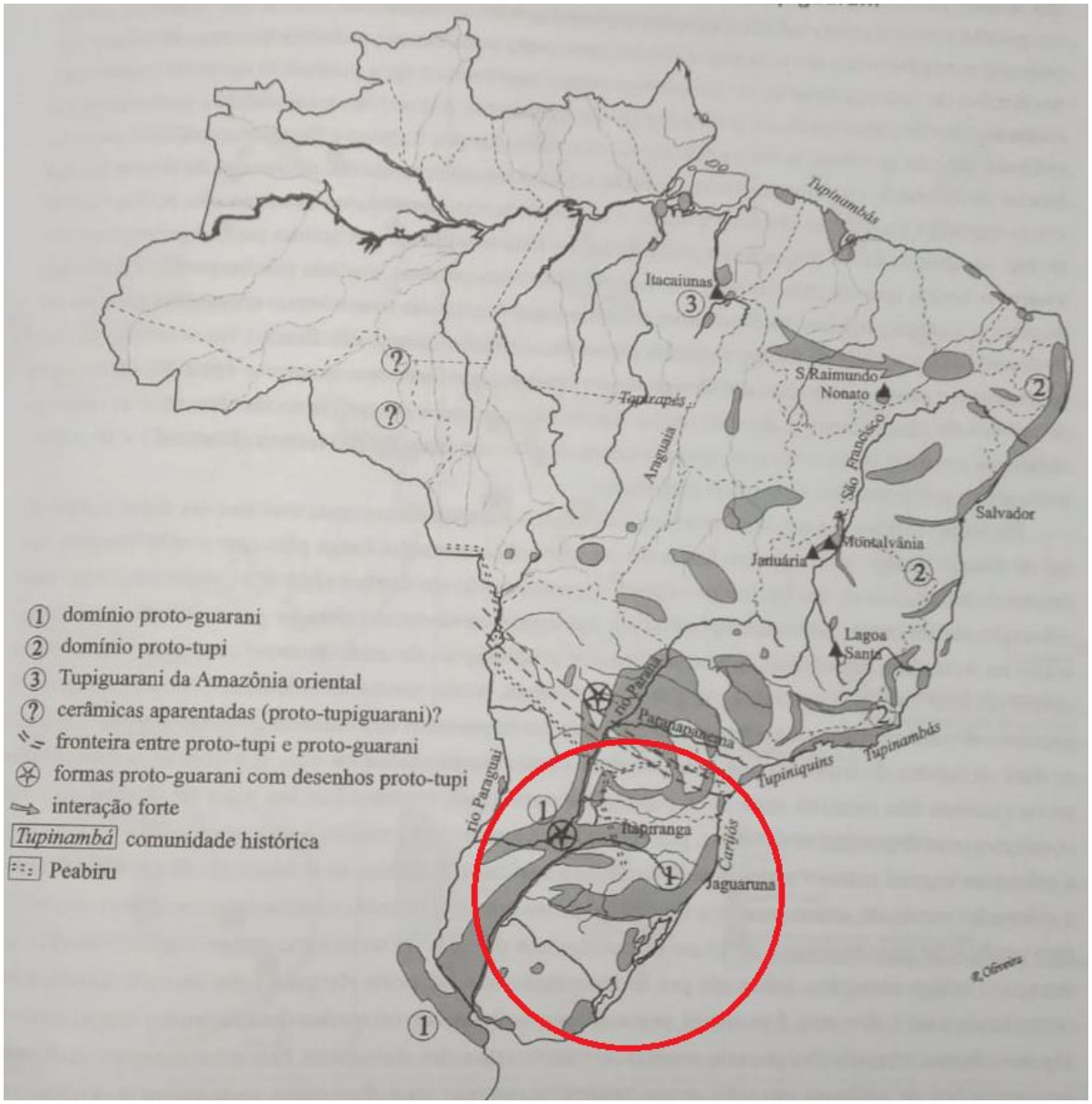
As datações cerâmicas também convergem com esta faixa temporal: embora a maioria das datações dos conjuntos cerâmicos se enquadrem no intervalo de tempo entre 1.200 e 1.500 anos atrás, datações isoladas mais antigas apontam para a presença da cerâmica Tupiguarani já em torno de 5.000 anos atrás, na região amazônica. No litoral carioca, o contexto Tupiguarani mais

antigo data em torno de 3.000 anos atrás; em São Paulo e Mato Grosso do Sul, 2.400 anos atrás, e ainda no Rio Grande do Sul, 2.465 anos atrás - o que indica uma presença já consolidada destas populações no litoral brasileiro e Brasil Meridional há pelo menos 2.500 anos (PROUS, 2019: 557).

Desta forma, o modelo de migração dos povos Tupi, em vigência atualmente, parece se caracterizar pelas seguintes rotas migratórias: Originários enquanto tronco Tupi na região da Bacia Amazônica, por volta de 5.000 anos atrás, os povos Tupi teriam migrado a partir de duas rotas principais, provavelmente em decorrência de fatores ambientais – uma das rotas indo em direção ao litoral nordestino e ao longo do Brasil Central, caracterizando os povos produtores da subtradição Proto-tupi, e outra indo em direção ao sul, passando pela Bacia do Paraná até a Argentina, consolidando a subtradição Proto-guarani, por volta de 2.500 anos atrás (PROUS, 2019: 559).

A fronteira regional entre estas duas subtradições coincidem com as fronteiras históricas dos povos Tupi e Guarani descritos pelas fontes coloniais, e são baseadas nas diferenças estilísticas encontradas nas cerâmicas, sendo a subtradição Proto-tupi, majoritariamente caracterizada por uma cerâmica lisa pintada, ocorrendo em uma extensão territorial que abrange desde o litoral do Maranhão até o Rio Tietê, em São Paulo, e a subtradição Proto-guarani, composta predominantemente por uma cerâmica do tipo corrugada, ocorrendo no sul do Mato Grosso do Sul, ao sul do Rio Tietê e se estendendo até as zonas fronteiriças da Argentina e Uruguai, conforme pode se observar figura abaixo:

Figura 16 – Rotas de migração e fronteira entre a subtradição Proto-tupi e Proto-guarani




Fonte: Adaptado de Prous (2019:513). Em círculo vermelho está destacado a incidência do domínio proto-guarani, destacando-se a fronteira em linhas tracejadas.

Desta forma, através dos registros arqueológicos pode-se chegar à conclusão de que os Guarani descritos por cronistas e missionários ao longo do período colonial possuem uma ancestralidade e territorialidade (guiada por um padrão ecológico específico de ocupação) que remontam há pelo menos 2.500 anos atrás, na região do atual Brasil Meridional e Países vizinhos, e uma ancestralidade ainda mais antiga girando em torno de 5.000 anos atrás, fora deste território.

O que quis demonstrar com este subcapitulo foi que, conforme dito anteriormente, a presença Guarani no Brasil remete de fato a tempos “imemoráveis”, de difícil “rastreio”, embora

certamente muito mais antiga do que a primeira referência histórica a estes coletivos, como foi demonstrado.

Também quis demonstrar como a trajetória dos ancestrais dos Guarani não se resume à permanência em um "território tradicional originário" delimitado pelas fontes históricas, mas sim caracterizada por migrações de largas distâncias e reconfiguração de territórios que antecedem em milênios a invasão colonial.

Acredito que tais aspectos são importantes de serem ressaltados pois, conforme exposto por Ladeira (2008), a identificação de um território indígena contemporâneo, justificado através de uma continuidade histórica de permanência territorial ao longo dos séculos, tendo como principal argumento de legitimação a persistência temporal no território, é uma premissa que mais auxilia a deslegitimar direitos do que propriamente a efetivá-los.

No que condiz à Terra Indígena Jaraguá, esta questão se torna evidente quando se observa que a ocupação do território ocorreu em período relativamente recente, na segunda metade do século XX, e que a região da atual cidade de São Paulo, onde se encontra a TI, não foi ocupada de forma efetiva pelos Guarani em períodos anteriores, fatos que abrem espaço para discursos etnocêntricos, que acabam sendo utilizados para enfraquecer e/ou questionar a legitimidade da presença destes grupos no Jaraguá e em outras regiões, conforme abordarei mais adiante.

Segundo demonstrado neste subcapitulo, a ocupação pré-colonial Guarani no Estado de São Paulo se restringiu à sua porção fronteiriça com o Paraná, ao sul dos rios Tietê e Paranapanema, não englobando a atual cidade de São Paulo.

Entretanto, conforme afirmei no início do capítulo, a presença dos Guarani na história e construção da cidade de São Paulo é bem mais antiga do que o período de formação das atuais Terras Indígenas, e tal presença está relacionada com os fluxos de migrações forçadas ocorridas no período colonial propriamente dito.

Antes de traçar as situações históricas que desencadearam nas migrações Mbyá-Guarani de seu território original até a formação da Terra Indígena Jaraguá, irei discorrer sobre a presença indígena, e mais especificamente dos Guarani, durante o período colonial de São Paulo, de forma a evidenciar a presença destes no processo de construção da cidade de "milhões de habitantes que raramente param para refletir sobre as origens indígenas desta grande metrópole" (MONTEIRO, 2004: 21).

## 1.2 - A presença indígena em São Paulo no século XVI

Anteriormente à presença mais marcante dos Guarani na cidade de São Paulo durante o período colonial, este território era habitado por diferentes outros povos indígenas, que também sofreram diversos processos de reorganização e migrações forçadas em decorrência da usurpação de seus territórios.

Os relatos históricos de cronistas e cartas de missionários jesuítas, embora repletos de preconceitos e fazendo referências genéricas em relação aos modos de vida dos povos indígenas, mesmo assim demonstram a diversidade de grupos étnicos distintos que habitavam a atual capital paulista.

Especificamente na região noroeste da atual cidade de São Paulo, onde hoje se encontra a Terra Indígena do Jaraguá, é possível observar que tal região se constituía em uma zona de fronteira entre grupos distintos.

Parece ser consenso que as populações indígenas que habitavam as regiões de campos do Planalto Paulista (onde se encontra hoje a cidade de São Paulo), aonde se assentaram as primeiras vilas coloniais acima da Serra do Mar, eixos da colonização portuguesa em direção ao interior, fossem predominantemente os denominados Tupiniquim, que ocupavam tanto as terras do litoral do Estado, com área de fronteira ao norte com os Tupinambá e ao sul com os *Carijó* (como eram denominados os Guarani), quanto as terras ao interior do Estado, visto os relatos quinhentistas de cronistas que estiveram em contato com estes grupos (MONTEIRO, 1994: 21) e as evidências arqueológicas que apontam para uma tipologia cerâmica no interior associada aos Tupiniquim (CORRÊA, 2014: 239).

Embora estes registros apontem para uma ocupação predominantemente de comunidades Tupi/Tupiniquim no atual município, ainda são recorrentes pontos de discussões a respeito da presença de grupos filiados ao tronco Macro-Jê nos antigos *Campos de Piratininga* (como era então chamada a região central da cidade de São Paulo), ou pelo menos em seus arredores (MONTEIRO, 1992, 1994; PREZIA, 1998).

A região do Jaraguá parece ter sido exemplo deste contraste cultural: situada em zona periférica da cidade, tal localidade possui especificidades ambientais que provavelmente justificam o quadro multiétnico pré-colonial, que pode ser atestado pelas informações históricas e arqueológicas.

Analisando as fichas dos sítios arqueológicos cadastrados no CNSA/IPHAN em contexto pré-colonial nas proximidades do Jaraguá, observa-se que se caracterizam pela presença tanto de material lítico quanto cerâmico, este último expressando a ocupação de populações indígenas pré-coloniais na região vinculadas ao tronco Tupi (evidenciado pela presença da tradição ceramista Tupiguarani) e ao tronco Macro-Jê (evidenciado pela presença da tradição ceramista Itararé-Taquara), apresentando-se relativamente próximos entre si e de pequenas proporções, se comparado com as dimensões dos sítios pré-coloniais na zona leste do município (MANGUEIRA, 2018: 106).

Tabela 1 - Relação de sítios arqueológicos próximos a região do Jaraguá

| **Sitio** | **Material Arqueológico** | **Localização (Distrito)** | **Coordenadas - UTM 23K** | **Distância da TI (Média)** |
|---|---|---|---|---|
| Jaraguá Clube | Sitio Cerâmico a Céu Aberto | Pirituba | 322830 m E<br>7404230 m S | 2 km |
| Jaraguá 1 | Sitio Cerâmico a Céu Aberto (Tradição Itararé-Taquara) | Perus | 322915 m E<br>7409095 m S | 4,6 km |
| Jaraguá 2 | Sitio Lítico a Céu Aberto (Material Lascado) | Perus | 322505 m E<br>7409416 m S | 4,7 km |
| Jardim Princesa 1 | Sitio Cerâmico a Céu Aberto (Tradição Tupiguarani) | Brasilândia | 327409 m E<br>7405322 m S | 6,5 km |
| Jardim Princesa 2 | Sitio Cerâmico a Céu Aberto (Tradição Tupiguarani) | Brasilândia | 327022 m E<br>7405372 m S | 6,2 km |

Fonte: Baseado nas informações de sítios cadastrados no CNSA/IPHAN - http://portal.iphan.gov.br/sgpa/cnsa_resultado.php

Observa-se pelas informações da tabela que alguns sítios, como “Jaraguá Clube” e “Jaraguá 2”, não apresentam material que possa ser associado aos ancestrais dos grupos étnicos descritos pelas fontes históricas. Entretanto outros sítios, como “Jardim Princesa 1” e “Jardim Princesa 2” possuem material associado aos ancestrais dos povos Tupi descritos no século XVI, enquanto o sítio “Jaraguá 1” possui material de uma tradição arqueológica associada aos povos de tronco Macro-Jê.

A distribuição destes sítios, relativamente próximos entre si, acompanham as mudanças nas características ambientais/paisagísticas do município: a região do Jaraguá é caracterizada por uma paisagem de terras altas, mares de morros, morros cristalinos rebaixados e serras, a exemplo da Serra da Cantareira em suas proximidades, diferenciando das regiões mais centrais do município, caracterizadas por uma paisagem menos acidentada e plana (AB’SABER, 1957).

A mudança da paisagem de campos para a de terras altas configuravam então mudanças culturais no quadro de ocupação pré-colonial, o que pode ser observado também pelos registros históricos do século XVI. Prezia (1998), em sua pesquisa a respeito das ocupações indígenas no Planalto Paulista ao longo dos dois primeiros séculos de colonização, através do levantamento dos relatos de cronistas e missionários, identifica dois complexos culturais Macro-Jê na região de São Paulo, generalizados pelos colonos através do etnônimo *Guaianá*, sendo um deles representado por grupos horticultores provenientes do sul, capturados e escravizados pelos portugueses, possivelmente os ancestrais dos Kaingang e Xokleng, e outro autóctone de São Paulo, habitantes de regiões serranas e montanhosas, sendo retratados como grupos andarilhos e coletores, muito provavelmente representados pelos grupos *Puri* e *Coroados*, também presentes no sudeste de Minas Gerais e do Vale do Paraíba Paulista, ou pelo menos aparentados a estes.

Outro grupo que Prezia (1998:164) identifica como possivelmente aparentado com os *Guaianá*, também de tronco linguístico Macro-Jê, são os denominados Guarulhos (*Maromimi*), às vezes identificados dentro do grupo étnico dos Guaianazes, como “*umas das tribus feudatárias, cujo complexo formava a poderosa nação dos Guayanazes”* (*apud* PETRONE, 1995: 119).

Este grupo torna-se essencialmente importante para a compreensão da territorialidade pré-colonial Macro-Jê no município, se for levar em conta a localização, na década de 1580 (MONTEIRO, 1994: 43), do aldeamento de Nossa Senhora da Conceição, formado pelas populações indígenas da região e áreas vizinhas, isto é, os *Guarumimim* ou *Marumimim*

(PETRONE, 1995: 130), quando o impacto da colonização na mobilidade e dispersão dos grupos indígenas da região estava ainda em fase inicial.

A localização deste aldeamento, no município de mesmo nome da etnia indígena que o constituiu - Guarulhos, é identificado tanto por Monteiro (1994) quanto por Petrone (1995) nos arredores da Serra da Cantareira, no local de confluência entre os rios Baquirivu e Tietê, o que sugere o habitat comum dos grupos Macro-Jê em São Paulo categorizados como *Guaianá:* em regiões de terras altas, montanhosas e serranas (PREZIA, 1998: 168).

Voltando as informações apresentadas na tabela, o sítio Jaraguá 1, identificado como pertencente à tradição arqueológica Itararé-Taquara, é o único sítio, entre os citados, com datação obtida, remontando ao período em torno do ano de 1290, correspondendo

> à data atualmente mais antiga para a Arqueologia de São Paulo. Todavia, o fato de sua indústria cerâmica remeter a um horizonte mal definido para o Brasil Meridional, mas que se configura em associação a grupos pertencentes ao tronco linguístico Macro-Gê, aponta interessantes horizontes de discussão, uma vez que apenas 200 anos depois desta data os colonizadores portugueses indicavam uma presença maciça de grupos Tupi-Guarani nos campos de Piratininga. (ROBRAHN-GONZÁLEZ, 2005: 212 *apud* AFONSO, 2009: 142)

Tendo em vista as limitações que envolve a associação de grupos étnicos específicos (sejam "históricos" ou contemporâneos) à contextos arqueológicos pré-coloniais, já discutido em tópico anterior, e levando em conta a natureza da ocupação pré-colonial da região do Jaraguá, representada por uma tipologia cerâmica que remete "*a um horizonte mal definido para o Brasil Meridional"*, nas palavras de Robrahn-González (2005), não se pode até o momento, mesmo com o subsídio de informações históricas, identificar um grupo étnico Macro-Jê especifico presente na região, sendo os povos deste tronco identificados por diferentes denominações pelos colonizadores (*Guaianases, Maromimi, Puri, Coroados*, como demonstrado).

Entretanto, é possível afirmar que a região do Jaraguá, durante o período pré-colonização, se caracterizava por um quadro multiétnico de populações indígenas, tanto vinculadas ao tronco Tupi (especificamente os povos Tupiniquim) quanto ao tronco Macro-Jê (representado por povos de diversas denominações), em decorrência das especificidades ambientais da região, como foi demonstrado pelas fontes históricas e arqueológicas citadas.

Este quadro multiétnico se transformou radicalmente, em todo o território paulistano, incluindo a região do Jaraguá, pela irrupção do colonialismo na região, decorrente das práticas predatórias de exploração dos portugueses, contexto no qual a presença dos Guarani foi

marcante em São Paulo, através de migrações forçadas de seus territórios tradicionais até a atual cidade.

Estas práticas predatórias de exploração foram caracterizadas pelo extrativismo compulsório, processo que ocorreu em todos os territórios das Américas, através não apenas da espoliação e destruição ambiental dos territórios indígenas, mas também da escravização dessas populações, período classificado por Moore (2016) como o início da chamada "Era do Capitaloceno", caracterizada pela irrupção da lógica capitalista como forma mundialmente hegemônica de se lidar com os territórios (o que o autor chama de "Natureza"), configurando uma "ecologia-mundo capitalista" que persiste até o período contemporâneo (MOORE, 2016: 6).

A irrupção desta nova era, iniciada no contexto de exploração das Américas, foi caracterizada pela prática extrativista em diversos sentidos: extração intensiva e destruição tanto das riquezas dos territórios indígenas, quanto de suas culturas e territorialidades, através da prática do extermínio, escravização e expulsão destes povos de seus territórios originários:

> América foi violentamente incorporada às forças revolucionárias do mercado mundial como espaço abismal periférico, território colonial por excelencia; desenhada e constituida desde o principio como território propriamente mineiro: zona de pura e mera extração; de extração sem fim e como objetivo em si mesma da ação colonizadora. Desde então em diante, o ordenamento colonial procedeu fragmentando os territórios em quadriculas de monoculturas destinadas ás metrópoles; a empresa colonial avançou destruindo ecossistemas, culturas e unidades socioterritoriais pré-existentes. **Ali onde antes havia horizontalidades fluidas, circuitos endógenos de práticas, produtos e sentidos de vida territorializados, ali o poder colonial irrompeu expropiando, des-territorializando, implantando monoculturas exógenas, verticalidades extrativistas, expressões de uma autentica territorialidade da alienação** (MACHADO ARÁOZ, 2015: 14-5, tradução e grifos meus).

Esta "territorialidade da alienação", citada por Machado Aráoz (2015), foi caracterizada então por novas formas de se lidar com os territórios no continente americano, baseadas não mais na manutenção de um equilíbrio ecológico na relação humano-meio ambiente, mas sim por uma relação de desequilíbrio ambiental em prol do lucro, que configura o "nascimento" do Capitaloceno.

O início deste período é identificado a partir do contexto de invasão das américas justamente porque foi a exploração destes territórios que propulsionou o enriquecimento das nações europeias e o desenrolar do sistema capitalista a nível global, não sendo a invasão das américas um "evento" no qual o "novo" continente foi incorporado a uma economia capitalista pré-existente, mas sim um evento do qual posteriormente irá originar as condições para a implantação hegemônica deste sistema a nível global:

> [...] foi a conquista, colonização e anexação das terras de Abya Yala (Américas) ao sistema mercantil euro-afro-asiático em expansão, o feito determinante que provocou as condições de possibilidade desta drástica transição até a Era do Capitaloceno. Desde então e até o presente, a "riqueza" da natureza americana (e das zonas coloniais em geral) se constituirá na matéria-prima da acumulação capitalista global (MACHADO ARÁOZ, 2016: 218-9, tradução minha).

Este sistema mercantil euro-afro-asiático citado pelo autor, que norteou as formas de exploração no continente americano, e posteriormente gerou a irrupção do capitalismo global através do espólio de riquezas das américas, foi um sistema econômico inicialmente originado na Europa, em decorrência do processo de formação dos Estados-Nações deste continente, e possuía como princípio básico de enriquecimento a acumulação de metais preciosos – o mercantilismo.

O mercantilismo, segundo Heckscher (1983), só pode ser identificado historicamente e analisado na Europa em regiões aonde já haviam se formado um Estado organizado, pois a acumulação de riquezas dentro deste sistema econômico possui como fundamento primordial a garantia de poder do Estado, riqueza esta acumulada pela canalização de recursos (impostos), decorrência direta da unificação de uma região, estabelecendo fronteiras geográficas e culturais (ideia de nação), com o objetivo de estabelecer um campo econômico homogêneo, enriquecendo essas nações recém-formadas através de políticas econômicas baseadas na expropriação de terras e na exploração das colônias, aquilo que o autor denomina como "los medios para la consecución de estos fines" (HECKSCHER, 1983: 9).

Estes meios de enriquecimento das nações europeias, através da expropriação e exploração das populações não-europeias, constituem o início de processo de globalização eurocentrada capitalista – voltada apenas para o benefício europeu - não apenas de ordem econômica, mas também na imposição de uma mentalidade "moderna" e "racionalizada", através da construção do que Quijano (2005: 122) intitula como "dois mitos fundacionais" do eurocentrismo:

> (...) um, a idéia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa. E dois, outorgar sentido às diferenças entre Europa e não Europa como diferenças de natureza (racial) e não de história do poder. Ambos os mitos podem ser reconhecidos, inequivocamente, no fundamento do evolucionismo e do dualismo, dois dos elementos nucleares do eurocentrismo.

No caso do Brasil, segundo Prado Jr. (2011), o mercantilismo vigente na Europa, que legitimou a formação dos Estados Monárquicos, como Portugal, é o que ocasionou a expansão marítima do país e consequentemente a exploração da colônia, com a implantação de um

sistema econômico colonial baseado na exportação, obedecendo a lógica do sistema protecionista mercantil, assim como garantindo o enriquecimento e poder do Estado Português, promovendo o que o autor denomina como o "sentido da colonização":

> Para os fins mercantis que se tinham em vista, a ocupação não se podia fazer como nas simples feitorias, com um reduzido pessoal incumbido apenas do negócio, sua administração e defesa armada; era preciso ampliar essas bases, criar um povoamento capaz de abastecer e manter as feitorias que se fundassem e organizar a produção dos gêneros que interessassem ao seu comércio. A ideia de povoar surge daí, e só daí (PRADO JUNIOR, 2011: 21).

Essa lógica mercantilista de exploração é o que definiu, segundo Prado Jr. (2011), todo o sistema social e econômico da colônia, assentado em um intenso regime escravista, repercutindo e enraizando na mentalidade dos colonos aquilo que Ilana Blaj (2000:244) denomina como "[o ideal] de ser servido e obedecido, em suma, o ideal de 'ser senhor'.", não sendo diferente essa lógica na São Paulo colonial, pois "Mesmo nas áreas mais longínquas da colônia, como São Paulo, imperavam o mesmo ideal e a mesma mentalidade" (BLAJ, 2000: 244).

Se, uma das características principais do mercantilismo pode ser definida pelo "metalismo', isto é, a crença de que a acumulação de metais preciosos seria a principal causa de enriquecimento do Estado (HECKSCHER, 1983), é lógico afirmar a grande perspectiva que os primeiros colonos tiveram em encontrá-los no território até então desconhecido.

Conforme lembra Quijano (2005: 119), a crescente busca e exploração de metais preciosos nas Américas no período colonial, em decorrência do sistema mercantil europeu, foi incentivado pela perspectiva não apenas de acumulação fortuita de riquezas, mas visando o controle de um comércio mundial que se tornava cada vez mais globalizado e eurocentrado, as custas do trabalho escravo:

> A privilegiada posição ganhada com a América pelo controle do ouro, da prata e de outras mercadorias produzidas por meio do trabalho gratuito de índios, negros e mestiços, e sua vantajosa localização na vertente do Atlântico por onde, necessariamente, tinha de ser realizado o tráfico dessas mercadorias para o mercado mundial, outorgou aos brancos uma vantagem decisiva para disputar o controle do comércio mundial. A progressiva monetarização do mercado mundial que os metais preciosos da América estimulavam e permitiam, bem como o controle de tão abundantes recursos, possibilitou aos brancos o controle da vasta rede pré-existente de intercâmbio que incluía sobretudo China, Índia, Ceilão, Egito, Síria, os futuros Orientes Médio e Extremo. Isso também permitiu-lhes concentrar o controle do capital comercial, do trabalho e dos recursos de produção no conjunto do mercado mundial. E tudo isso, foi, posteriormente, reforçado e consolidado através da expansão e da dominação colonial branca sobre as diversas populações mundiais.

Entretanto, embora alguns registros isolados e fortuitos da presença de ouro na antiga capitania de São Vicente (que englobava a região da atual cidade de São Paulo) desde meados do século XVI estivessem alimentando a esperança dos colonos – e da Coroa – em se encontrar quantidades significativas do minério na região (HOLANDA, 1997: 275-6), a exploração colonial deste território se desenvolveu a partir de outros meios de exploração.

A exploração mercantil na capitania iniciou-se a partir do estabelecimento de feitorias implantadas no litoral do atual município de São Vicente (SP), à semelhança do que ocorria em todo o litoral brasileiro, e à diferença que, em oposição ao principal produto demandado e abundante no litoral nordestino, o pau-brasil, em São Vicente esse tipo de entreposto comercial era caracterizado, visto a escassez de pau-brasil na região, por um incipiente tráfico de indígenas escravizados, articulando a região ao sistema mercantil colonial mesmo antes da colonização formal do território paulista (PETRONE, 1995: 22-23).

O início da colonização do território litorâneo, com a elevação de vilas, engenhos, importação de animais domésticos, gado, e gêneros agrícolas, como a cana-de-açúcar, possuiu como ponto de partida a expedição colonizadora de Martim Afonso de Souza em 1532, visando integrar a região ao circuito mercantil exportador da colônia, implantando o sistema de "*plantations"* aos moldes do que ocorria no litoral nordestino, sendo necessário, para garantir uma produção rentável o suficiente, a ponto de se enquadrar no mercado colonial de exportação uma grande quantia de mão-de-obra voltada ao trabalho agrícola, essa sendo obtida através das redes de aliança com os indígenas, da prática do escambo, dos "resgates" de indígenas cativos nas guerras intertribais e, principalmente, de indígenas escravizados pelas expedições em direção aos "sertões", denominadas "Bandeiras" (MONTEIRO, 1994: 30; PETRONE, 1995: 24-25).

Entretanto, a colônia agrícola de São Vicente logo entrou em colapso, ainda no século XVI, em decorrência de fatores como: a distância da região em relação aos mercados consumidores europeus; a geografia local, caracterizada por uma Planície de curta extensão longitudinal; aslimitações impostas pela Serra do Mar, inviável para uma produção agrícola em larga escala; e a constante resistência de grupos indígenas contrários ao estabelecimento português no litoral (PETRONE, 1995: 28-29).

A decadência da produção canavieira no litoral gerou um maior impulso para a ocupação colonial em terras do Planalto (onde se encontra hoje a cidade de São Paulo), iniciada na década de 1550, ocupação reforçada também por outros fatores como a escassez de gêneros alimentícios primários e de pastos para a criação de gado no litoral, além de que a ocupação efetiva dos Campos poderia servir como uma "porta de entrada" para as expedições escravistas

em direção aos sertões da Capitania, visto que as explorações mercantis desenvolvidas na região eram realizadas majoritariamente através da exploração da mão-de-obra indígena em condição de cativeiro (MONTEIRO, 1994: 36-37).

Em relação às explorações mercantis desenvolvidas no Planalto ao decorrer da segunda metade do século XVI, estas permaneceram relativamente modestas, interligadas diretamente com os processos e demandas de outras regiões da colônia: O crescimento da economia canavieira do Nordeste e em menor escala do Rio de Janeiro, nos anos de 1580, gerou uma crise de abastecimento e fornecimento de gêneros alimentícios primários nas regiões de exportação, visto o crescimento descontrolado da população livre e escravizada, o que abriu oportunidades mercantis para comerciantes paulistas, desenvolvendo em São Paulo um comércio baseado na produção de marmelada e na criação de gado, exportados através do porto de Santos, em direção a outras regiões da colônia, e comercializados com os mercados dos engenhos de São Vicente, reativados após o fim da Guerra dos Tamoios em 1567, em decorrência das expedições militares agressivas promovidas por Mem de Sá (MONTEIRO, 1994: 100).

As trocas mercantis do Planalto Paulista durante a segunda metade do século XVI parece ter se desenvolvido lentamente, com uma certa modéstia, se comparado com as regiões de produção canavieira, o que pode ser observado pela própria estruturação da vila de São Paulo, que até final do século XVI possuía uma população relativamente pequena, sendo a maioria das habitações ainda recobertas de palha - semelhante às habitações indígenas do Planalto - e uma minoria em processo de substituição dessa pela telha, representando uma maior aderência aos componentes arquitetônicos ibéricos, que prevalecerão e caracterizarão as habitações da elite do século seguinte (LEMOS, 1999: 22-23; REIS, 2013: 163).

A mudança no quadro de colonização do Planalto na virada do século XVI-XVII foi influenciada, mesmo que indiretamente, pelas descobertas auríferas da última década do século XVI nos arredores da vila (VILADARGA, 2010: 118), mais especificamente nas regiões do Jaraguá, de Parnaíba e na Cantareira (VILADARGA, 2016: 48), o que levou o então governador do Brasil, D. Francisco de Souza, a deslocar-se para a vila de São Paulo em 1599, com uma leva considerável de colonos, instaurando um projeto de "desenvolvimento" que propunha articular os setores de agricultura e mineração, ambos sustentados pela exploração da mão-de-obra indígena, o que resultou em uma intensificação das expedições de apresamento no sertão e, consequentemente, em uma maior mobilidade e expansão territorial do núcleo colonial (MONTEIRO, 1994: 58-60).

Se por um lado Monteiro (1994) associa a expansão e desenvolvimento da agricultura comercial, assim como a intensificação das expedições escravistas, com a implantação do projeto de desenvolvimento de D. Francisco de Souza, baseado principalmente em interesses minerais, por outro afirma que o potencial mineral da região não foi suficiente para sustentar o projeto idealizado pelo governador, pois "além de os portugueses não terem encontrado nenhuma Potosí resplandecente, os modestos descobrimentos das minas de Jaraguá, Parnaíba e Voturuna decepcionaram pelo pequeno montante de ouro que renderam" (MONTEIRO, 1994: 59), sendo os efeitos mais significativos do projeto na economia local impactados no âmbito da agricultura comercial (MONTEIRO, 1994: 60).

Em trabalho mais recente, porém, Reis (2013) contraria essa tese de insignificância dos descobrimentos minerais na São Paulo Colonial, defendendo que tal visão é decorrente de uma tradição historiográfica que enfoca mais o ciclo de mineração de ouro ocorrido nas Gerais do século XVIII, de tal forma que este "primeiro ciclo do ouro" desenvolvido em São Paulo seja "ofuscado" pela produção historiográfica, embora o autor afirme que, mesmo que esse primeiro ciclo de mineração não seja de total insignificância nos quadros econômicos da vila de São Paulo, ao mesmo tempo não foi suficiente para gerar uma grande demanda no mercado internacional: "A desculpa corrente, de que seriam atividades de pouca monta, é inaceitável. Eram pouco relevantes para o comércio atlântico, mas não para a população desse território" (REIS, 2013: 42).

Esta posição que defende uma importância econômica relativa da mineração colonial em São Paulo, sempre em comparação com o ciclo do ouro desenvolvido posteriormente nas Gerais, é defendida também em trabalhos mais recentes de Viladarga (2013; 2016), aonde o autor identifica, através da análise de atas e registros da Câmara de São Paulo, assim como das cartas de concessão de sesmarias, uma quantia considerável, porém não numerosa, de moradores trabalhando nas regiões de minas, próximas à vila de São Paulo, ou pelo menos em função delas, através da exploração do trabalho indígena, em condição de cativeiro, proveniente dos aldeamentos dos jesuítas, para a realização da mineração, aonde o ouro extraído gerou movimentação no comércio local, utilizado para a compra de tecidos e outros produtos dentro do contexto regional, além de incentivar a aquisição e exploração do trabalho de africanos escravizados (VILADARGA, 2013: 814).

As características de exploração deste "primeiro ciclo", segundo Reis (2013: 35), teriam se configurado de modo diferente das características posteriormente observadas nas Gerais, principalmente por conta da relação dos colonos com o território de mineração, com as formas de organização de trabalho, de produção e consumo, e principalmente com as formas de relação

com grupos indígenas, isto é, de uma forma geral, com os modos de organização da vida cotidiana, a qual o autor defende que se caracterizou com uma certa homogeneidade básica em todas as regiões das Capitanias da Repartição Sul.

Essas relações que Reis (2013) identifica como o diferencial da mineração em São Paulo durante o período colonial são resultados direto das transformações das políticas indigenistas desenvolvidas pela Coroa Portuguesa, políticas que buscavam determinar o controle do trabalho indígena dentro do âmbito colonial, tanto pelos colonos quanto pelas instituições religiosas, o que desencadeou na transformação do modo de vida dos indígenas dentro do sistema colonial e, mais especificamente na região de São Paulo, no modo de vida dos povos Guarani que habitavam o Brasil Meridional.

### 1.3 - Os Guarani e a mineração no Jaraguá (século XVII – XIX)

São escassos os registros historiográficos que abordam as características de exploração mineral na região do Jaraguá, principalmente durante o denominado "primeiro ciclo", isto é, do século XVI até fins do XVII. As poucas referências ao início da mineração na região podem ser encontradas nas obras do genealogista paulista oitocentista Pedro Taques de Almeida Paes Leme, como pode se observar no trecho abaixo de sua obra *Nobiliarchia Paulistana: Genealogia das Principaes Famílias de São Paulo:* "em 1597 foram descobertas [minas] pelos paulistas Affonso Sardinha e Clemente Alves nas serras de Jaguamimbaba [Cantareira], de Jaraguá, de Outuruna e de Biraçoiaba" (LEME, 1870: 207).

Ainda em obra mais específica sobre o tema: "*Informação sobre as Minas de São Paulo e dos sertões da sua Capitania desde o ano de 1597 até o presente de 1772",* o autor reproduz as informações da obra anterior com certas alterações:

> Affonço Sardinha, e seo filho do mesmo nome, forão, os que tiveráo a gloria de descobrir ouro de lavagem nas Serras Jaguámimbába, e de Jaráguá (em S. Paulo) na de Ivuturuna, (em Parnahiba) e na de Birácoyaba (no certão do Rio Sorocaba) ouro, prata, e ferro, pelos annos de 1597. (LEME, 1902: 73).

Em Ata da Câmara Municipal de 16 de dezembro de 1606, o mineiro Clemente Alvares afirmava que já estava há quatorze anos, isto é, desde 1592, realizando algum tipo de mineração nos arredores da vila, alegando ter descoberto minas no Jaraguá, em Parnaíba e Ybituruna (HOLANDA, 1997: 277).

Embora tal alegação possa recuar a data de início da mineração para o ano de 1592, em testamento de Afonso Sardinha, feito no mesmo ano, não há qualquer indício de descobrimento do mineral, e, conforme ressaltado por Holanda (1997: 277), a imprecisão numérica do período,

fornecida por Clemente Alvares, em 1606, não possui credibilidade a ponto de considerar a data como o início da mineração na região.

De qualquer forma, pode-se atribuir cronologicamente à última década do século XVI para o início da mineração na região. Quanto à mão-de-obra empregada, sabe-se que, em São Paulo, até fins do século XVII, era constituída majoritariamente por população indígena em situação de cativeiro, sequestrados nos "sertões" (MONTEIRO, 1994).

No regime de trabalho, inicialmente, a exploração da mão-de-obra indígena era realizada tanto pelos colonos quanto pelos jesuítas: se ambos concordavam quanto à exploração do trabalho indígena, divergiam na forma, pois enquanto colonos queriam se apropriar diretamente do trabalho indígena, transformando-os em escravos, jesuítas procuravam reduzi-los ao aldeamento, de forma a transforma-los em "trabalhadores produtivos" dentro do contexto colonial, método alternativo, porém não muito diferente, de exploração e espólio das populações indígenas (MONTEIRO, 1994: 36; PETRONE, 1995: 108-9).

Pasquale Petrone (1995) enfatiza que o método dos jesuítas, assim como de outras instituições religiosas e da Coroa, de se "aldear" as populações indígenas próximas aos núcleos coloniais, era uma ação que na prática não era muito diferente dos escravizadores, embora na legislação os aldeados fossem considerados "livres":

> A instituição da **administração** [rótulo para encobrir a escravização], no setor da utilização do trabalho indígena, coexistiu com a **repartição** do indígena aldeado, esta última para o aproveitamento, sempre que necessário, **da reserva de motores animados** mantidos sob tutela nos aldeamentos. [...] na prática os indígenas aldeados **eram obrigados** a fornecer seus serviços sempre que solicitados. (PETRONE, 1995: 311-2, grifos meus).

A respeito do método de aldeamento, igualmente Anibal Quijano (2005) ressalta esta contradição legislativa:

> A reorganização política do colonialismo ibérico que se seguiu implicou uma nova política de reorganização populacional dos índios e de suas relações com os colonizadores. Mas nem por isso os índios foram daí em diante trabalhadores livres e assalariados**. Daí em diante foram adscritos à servidão não remunerada**. (QUIJANO, 2005:120, grifos meus).

Logo, a política de aldeamento se tornou uma prática recorrente e "legalizada" de exploração das populações indígenas dentro dos quadros de colonização, visto que desde 1570 a legislação régia considerava-os livres, com exceção dos indígenas aprisionados nas chamadas "Guerras Justas" ou "resgates", que caracterizavam uma minoria dentre os indígenas postos em real condição de cativeiro pelos colonos (MONTEIRO, 1994: 52).

O discurso dos jesuítas justificavam a redução ao aldeamento, que fornecia então uma alternativa para a reestruturação das populações indígenas dentro do sistema de exploração da

realidade colonial, pois ao mesmo tempo que forneciam um ideal de liberdade (PERRONE-MOISÉS, 1992: 117), os aldeamentos garantiam o sustento e defesa da colônia, composto por indígenas *descidos* do sertão por colonos e/ou jesuítas, obrigados a prestar serviços temporários àqueles ou em função dos interesses da Coroa, atuando não só na defesa, mas na composição das expedições colonizadoras rumo ao sertão, nas expedições de prospecção de minérios, na agricultura e mineração nas terras dos colonos, na construção de fortalezas e templos, no transporte de cargas ao litoral, dentre outros ofícios exigidos pela situação colonial: "verdadeira reserva de motores animados", na expressão de Pasquale Petrone (1995: 202).

No trabalho de mineração, mais especificamente na região do Jaraguá, as informações fornecidas por Leme (1902) permitem identificar a exploração desta mão-de-obra indígena aldeada em um contexto de tensão entre colonos, particulares e jesuítas, já em finais do século XVI e início do século XVII:

> Alguns annos soffreram os paulistas os damnos que recebiam da falta dos serviços dos indios, que já não gozavam para benefício da cultura das terras que lavravam, até que descobertas por Affonso Sardinha as primeiras minas de ouro de lavagens nas terras de Jaguamimbaba de Jaraguá, de Vuturuna, e de Vira Çoyaba pelos annos de 1597, e querendo os paulistas trabalhar n'estas minas alugando indios para o labor, como faziam até o turno de 1602, em que de S. Paulo se ausentou para o reino D. Francisco de Sousa, governador geral do Estado, foram experimentando e recebendo offensas dos jesuitas, que tinham arrogado a si o governo temporal de todo o gentio (LEME, 1902: 172).

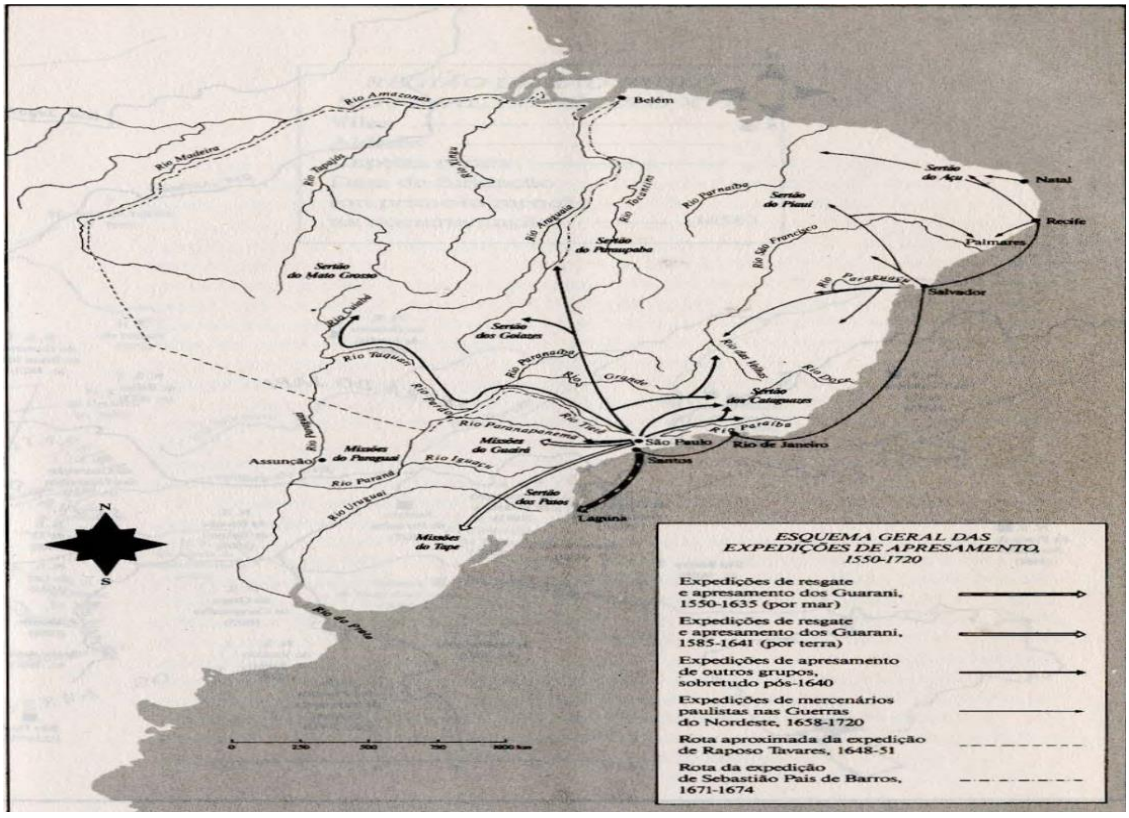
Do ponto de vista do colonizador, diante do interesse eurocentrista e mercantilista, o problema de aquisição de mão-de-obra era frequente não apenas no trabalho de mineração, mas em todo tipo de trabalho exigido na colônia, sendo que, a partir do início do século XVII, fatores externos contribuíram para mudanças na escala e dimensões das expedições de escravização de indígenas. John Monteiro (1994) traça a evolução das expedições de apresamento, associando-as com as mudanças sociais e a evolução econômica do Planalto Paulista, entre os séculos XVI e XVII, a saber:

- Um primeiro período de instabilidade na ocupação da região, com frequentes revoltas indígenas e assentamentos coloniais em estado de sítio; período inicial de expansão mercantil no litoral, aonde a exploração do trabalho indígena era obtida pelo escambo, pelos "resgates" e pelas expedições escravistas de pequena dimensão.
- Um período de expansão territorial da vila de São Paulo, a partir da década de 1580, com a delimitação oficial das terras dos aldeamentos e ocupação de territórios próximos a estes e à vila; inicia-se uma incipiente economia de mercado voltada para o abastecimento dos engenhos do litoral, com uma modesta produção de carne, trigo, vinha, algodão e marmelada. Intensificam-se as expedições escravistas, sob o pretexto

legislativo da “Guerra Justa”, ocasionando uma revolta generalizada na região que eclode na década de 1590.

- Um período de maior estabilidade na ocupação do Planalto, com a realização de diversas “entradas punitivas”, no período de 1590-5, consolidando o domínio na região com o extermínio e/ou escravização dos grupos Tupi/Tupiniquim.
- O período posterior à descoberta de ouro e ferro (1597), com a chegada de D. Francisco de Souza em 1599 e a implantação de um “projeto coletivo de desenvolvimento”, com a vinda de técnicos, engenheiros, mineiros e militares, articulando os setores de agricultura, mineração e siderurgia, todos apoiados na exploração do trabalho indígena, incentivando as expedições escravistas ao Guairá e em regiões mais afastadas, das quais os Guarani foram os principais afetados por estas expedições.

Figura 17 – Rotas de expedições para captura dos Guarani do Brasil Meridional




Fonte: Monteiro, 1994: 13.

Conforme pode se observar na figura acima, na transição dos séculos XVI-XVII, em decorrência da consolidação do domínio português no Planalto Paulista, os colonizadores intensificam as expedições rumo ao Brasil Meridional (Laguna e Tape) e Paraguai (Guairá), raptando as pessoas Guarani de seus territórios tradicionais, com destino a vila de São Paulo, para trabalharem dentro do sistema escravista nas plantações e zonas de mineração,

"transformando" o perfil étnico da região da atual cidade de São Paulo, que a partir deste momento terá como maioria indígena os povos Guarani.

Nas zonas de mineração do Jaraguá, segundo o exposto por Leme (1902: 172), a busca do metal era realizada a partir da exploração do trabalho dos indígenas aldeados pelos jesuítas, sendo o aldeamento mais próximo da região o de Barueri.

Segundo Monteiro (1994: 103), a criação do aldeamento de Barueri na primeira década do século XVII, relativamente próximo às minas de Jaraguá e Voturuna, ocorreu em decorrência das descobertas minerais dos arredores da vila de São Paulo, sendo sua criação impulsionada pelas políticas de D. Francisco de Souza, procurando conciliar o "problema" da mão-de-obra para a exploração com a questão da liberdade indígena, explícita na lei de 1570.

Este aldeamento inicialmente possuía administração a cargo da Coroa, objetivando o fornecimento da mão-de-obra indígena tanto para os interesses dos colonos quanto para os interesses do Estado, reservando para os jesuítas a administração "religiosa" dos aldeados. Porém, conforme exposto por Leme (1902: 172) em transcrição anterior, tal divisão administrativa não impediu a presença de conflitos entre colonos e jesuítas em torno da disputa na administração do trabalho indígena, o que levou à expulsão dos religiosos da capitania em 1640.

É importante ressaltar que esta diferença explicitada – colonos/jesuítas, é utilizada para fazer referência às diversas partes envolvidas no processo de exploração das populações indígenas, embora, conforme já se abordou, a ação de ambas as partes não fosse muito diferente na prática, sendo os jesuítas também pertencentes à categoria de "colonos": utilizando as palavras de John Monteiro (1994: 42), *"*O projeto jesuítico logo tornou-se um dos sustentáculos da política indigenista no Brasil colonial*"*.

Em relação à data de origem do aldeamento e os grupos indígenas aldeados, as informações são escassas. Petrone (1995:117), baseando-se nas informações fornecidas pelo jesuíta Serafim Leite, estipula a data de criação do aldeamento em 1609, contemporâneo à estadia de D. Francisco de Souza, quando neste ano o Padre Afonso Gago realiza uma expedição ao "Sertão dos Carijós" (Guairá), *descendo* cerca de mil e quinhentos indígenas Guarani, dando origem ao aldeamento de Barueri.

Nas Atas da Câmara de São Paulo, a primeira referência direta ao aldeamento data de 28 de abril de 1612, no qual é traçado o perfil étnico dos primeiros indígenas aldeados:

> (...) que porquanto naldeia de maguoeiri (Barueri) avia quinhentos ou seis semtos **negros carijos e peis larguos** enemiguos hus dos outros a qual adea hera de sogeição e dominio desta vila dos guovernadores e capitãis [...] (*apud* PETRONE, 1995: 118, grifos meus)

A referência a grupos étnicos distintos dos Guarani/Carijós, pela denominação de "pés largos", é interpretada por Petrone (1995: 131) a partir da própria denominação do aldeamento, que por vezes é transcrito como *Marueri*, possível referência aos grupos étnicos não-Tupi *Maromimins/Guarulhos*, segundo o autor. Já Monteiro (1994: 103), embora atestando a presença de grupos não-Tupi na origem do aldeamento, interpreta o etnônimo como referência aos grupos Guaianá.

É importante ressaltar que a utilização do termo genérico "indígena" neste tópico, para se referir ao processo de escravização dos Guarani em São Paulo, é decorrente da política de padronização [homogeneização] e classificação de uma população nativa heterogênea, realizado pelos colonos. Segundo John Monteiro (1994), mesmo após o "surto" de expedições escravistas, na primeira metade do século XVII, em busca especificamente dos Carijós/Guarani, os grupos indígenas pertencentes a outras etnias, escravizados em menor escala, posteriormente foram enquadrados dentro da mesma denominação *Carijó*, visto a predominância numérica dos Guarani em São Paulo neste período:

> É curiosa, portanto, a adoção do termo carijó para designar a população cativa neste contexto de heterogeneidade étnica. [...] Em suma, o enquadramento da população cativa numa categoria étnica padronizada representava muito mais do que uma política expressa da camada senhorial [...] tratava-se, antes, de todo um processo histórico envolvendo a transformação de índios em escravos (MONTEIRO, 1994: 166).

A presença e exploração destes grupos indígenas na mineração é novamente atestada por Leme (1902), ao transcrever um "termo de ajuntamento" realizado na Câmara de São Paulo em 10 de junho de 1612, aonde os camaristas e as elites locais reclamam da baixa eficiência do trabalho dos indígenas aldeados na mineração, em decorrência não apenas da resistência dos mesmos de se extrair os minérios, mas principalmente por conta do domínio jesuítico sobre o aldeamento:

> Em esta villa de S. Paulo, em os 10 dias do mez de Junho do anno de 1612, se ajuntaram os officiaes da câmara [...] E sendo todos juntos com a maior parte do povo junto e homens da governança da terra [...] foi dito a todo o povo que o dito ajuntamento se lhe pedia pela maior parte do povo e câmara, dizendo: que eram homens pobres, e que para remediar suas necessidades lhes era necessário muitas vezes e cada dia pedir ao senhor governador quadro indios, assim para fazerem seus mantimentos para comerem, como para irem ás minas tirar ouro para seu remédio, e d'elle pagarem os quintos a Sua Magestade; e que depois do Sr. governador lhes ter dado a dita licença iam ás aldeas, e não achavam indios, nem queriam ir com elles, e quando iam não cumpriam o termo da obrigação do aluguel, e com as pagas na mão se tornavam para a aldêa, deixando aos moradores em as minas com os mantimentos perdidos e suas pessoas, sem terem quem os beneficiassem, e que isto causava não terem os indios nas aldeas capitão nem justiça que os obrigasse a cumprir com as pagas que recebiam, do que resultava muito damno aos ditos moradores, por ficarem perdidos, perdendo os seus mantimentos, paga e tempo; e os indios fazendo zombaria

> dos moradores e rindose, e Sua Magestade perdendo os seus reaes quintos (LEME, 1902: 175).

Conforme exposto na transcrição acima, a exploração mineral no século XVI e início do XVII dependia diretamente da aquisição da mão-de-obra indígena aldeada pelos colonos, majoritariamente de pessoas Guarani, exploração administrada pela Coroa e pelos jesuítas, assim como a mineração praticada pelos colonos dependia das limitações impostas pela legislação régia, empregada em São Paulo pela figura de D. Francisco de Souza.

Visando incentivar a exploração e as expedições em busca de minérios, já em 1599 D. Francisco de Souza autoriza todos os moradores a explorar o ouro, e em 1601 exige o pagamento da quinta parte de todo o valor referente à extração, assim como a obrigatoriedade de fundição do ouro em pó, reforçando em regimento de 1604 a liberdade de exploração das minas pelo respectivo descobridor (VILADARGA, 2010: 177-9).

O registro da descoberta de minas, catorze anos depois, feito na Câmara de São Paulo em 1606 por Clemente Álvares é um indicativo da aplicação de tal regimento, visto a necessidade do mineiro em se afirmar como descobridor, para garantir a permanência de exploração das minas (HOLANDA, 1997: 277).

Embora a liberdade de exploração das minas pelos respectivos descobridores fosse, no geral, assegurada pelo regimento, desde que houvesse o pagamento do quinto (HOLANDA, 1997: 282), a posse das terras aonde tais minas se encontravam, mesmo que fossem consideradas “devolutas”, não era garantida pelo colono.

Washington Luís (2004: 191-2), baseando-se no Código Filipino, descreve como era o processo de beneficiamento das minas: O colono, a exemplo do acima referido Clemente Álvares, deveria registrar as descobertas para as autoridades locais, no caso a Câmara Municipal, de modo a garantir seu direito na exploração do minério. As minas eram então consideradas pertencentes à Fazenda Régia, mesmo que encontradas na sesmaria do próprio descobridor, sendo posteriormente designado pela Coroa provedores ou guardas-mores para delimitar a área de exploração das minas entre os descobridores e outros colonos, de modo a possuir um maior controle na fiscalização dos tributos.

Este processo pode ser observado no caso do Jaraguá, aonde a descoberta de ouro por Afonso Sardinha, pai e filho, relatada por Leme (1902), não assegurou a posse da região pelos mesmos, embora a presença destes na exploração mineral da região seja documentada. Washington Luís (2004: 196-202), analisando os inventários e testamentos, identificou a presença de sesmarias entre as posses de ambos os descobridores, na atual região do Butantã,

em Embuaçava (confluência do rio Pinheiros com Tietê), assim como uma fazenda ao longo do rio Pinheiros e uma "aldeia de administrados [escravizados]" (aldeamento de Carapicuíba), posteriormente doada aos jesuítas, porém sem referência à propriedade de terras no Jaraguá.

Ainda segundo Luís (2004: 198), embora a presença dos mesmos na exploração de ouro na região possa ser atestada, parece haver dúvidas quanto ao enriquecimento dos descobridores em prol da mineração: Se por um lado a declaração em testamento de Afonso Sardinha Filho (1604), de que possuiria 80.000 cruzados em forma de ouro em pó é sugestivo da riqueza que tais minas podiam proporcionar, por outro, a miséria com que morreu seu filho, Pero Sardinha, sem herdar a fortuna de seu pai, sugere o exagero da quantidade de ouro em pó alegada em testamento.

O baixo acúmulo de riqueza em decorrência da exploração do minério na região de São Paulo, de modo geral, é atestada por Myriam Ellis (1950), que após analisar os inventários da Câmara de São Paulo do período de 1578 a 1700, relatou a presença de ouro e prata entre os bens inventariados, sendo a prata proveniente de comércio com Potosí, e o ouro local presente em pequena escala, sob forma de moedas e ornamentos, obtido apenas pelo método de "lavagem", configurando o que a autora denominou como "pequeno ciclo do ouro", embora de dimensões que não alterou de forma significativa a situação econômica da região.

Já Carlos Viladarga (2010: 185-6), embora atestando a baixa quantidade de ouro extraído, presente nos inventários, alega a importância local do minério para o comércio de produtos regionais, e mais do que gerar riqueza, vê na exploração e administração das minas a construção de uma rede de poderes e privilégios, sob forma de cargos públicos, títulos, terras e, principalmente, exploração da mão-de-obra indígena.

Maria Beatriz Nizza da Silva (2009: 44) identifica, nas Atas da Câmara de São Paulo (1640), conflitos gerados entre as autoridades no que diz respeito à administração e exploração das minas, sendo a principal causa dos conflitos a disputa em torno da exploração da mão-de-obra indígena. Neste caso, a denúncia do provedor das minas contra o capitão-mor da Capitania consistia na resistência deste último em renunciar à administração dos indígenas aldeados, o que demonstra a estreita relação entre a exploração das minas e o controle administrativo do trabalho indígena.

Este "pequeno primeiro ciclo", segundo a definição de Myriam Ellis (1950), onde predominou-se a exploração do trabalho de indígenas aldeados, foi caracterizado pela retirada superficial do ouro, a céu aberto, sem grandes investimentos e instalações complicadas (HOLANDA, 1997: 28).

Neste período de exploração aurífera do Jaraguá, ao que parece, a exploração das pessoas Guarani é relatada pelo menos até as últimas décadas do século XVII, conforme relato de Leme (1902):

> Em 7 de Setembro de 1680, [D.Rodrigo] mandou 17 índios a Jaraguá a deligencia déhúa Mina, que se dizia haver nesta Serra, onde só trabalharão 3 dias e náo consta que produzisse este limitado exame oeffeito appetecido; sendo certo, que ahaver constância, egrande experiência desta matéria se descobrira a riqueza do ouro bruto, chamado de folhetas, que depois disto setem extrahido de Jaraguá (LEME, 1902: 139).

A presença dos Guarani na mineração colonial do Jaraguá parece ter se estendido até pelo menos fins do século XVII, conforme registros disponíveis, embora não se possa descartar a hipótese da permanência destes na região. A ausência de registros sobre os povos indígenas na região a partir da segunda metade do século XVII está vinculada a um processo de invisibilização, apagamento histórico e cultural destes grupos, característico não apenas da história do Jaraguá, mas de toda a cidade de São Paulo.

A partir da segunda metade do século XVII, com a expulsão dos jesuítas das aldeias d'El-Rei, ou aldeias do Padroado Real, grande parcela das terras dos aldeamentos sofreu aforamento, por parte dos colonos, promovendo uma "sangria" da população indígena aldeada, através da retirada forçada dos aldeamentos e sua incorporação nos plantéis escravistas dos colonos (PETRONE, 1995: 184-5).

Tal ação de expropriação de terras, intensificou-se no século XVIII, primeiramente, devido a uma maior consolidação do poder régio na colônia, ocasionando a migração de uma leva considerável de colonos, promovendo uma intensificação do espólio em terras indígenas, e, posteriormente, tal situação foi agravada ainda mais com a implantação das políticas do Diretório Pombalino na Capitania, na segunda metade do século, sob o governo do Morgado de Mateus (PETRONE, 1995: 189-193).

O Diretório Pombalino, conhecido também como Diretório dos Índios (1758-98) foi um exemplo de uma política de apagamento cultural/identitário, caracterizada pela implementação de um conjunto de diretrizes que visava determinar e regularizar a liberdade das populações indígenas enquanto indivíduos "tutelados", principalmente no que condiz à sua integração no sistema de trabalho da sociedade colonial, adotando diversas medidas que, de uma forma geral, objetivavam transforma-los em "Vassalos Portugueses", isto é, em uma massa de mão-de-obra servil à disposição da Coroa, proibindo o uso da língua geral nos aldeamentos, promovendo o incentivo a casamentos interétnicos e designando um "diretor" branco para cada aldeamento, a fim de auxilia-los na adoção de valores europeus e fiscalizar a divisão de trabalho dentro e fora do aldeamento (CARNEIRO DA CUNHA, 1992).

Embora nos aldeamentos paulistas não tenha ocorrido, durante o período do Diretório, a sua transformação em freguesias ou vilas, como ocorreu na Amazônia (MONTEIRO, 2004: 59), a usurpação de terras indígenas foi um problema grave, no período, se arrastando até o século XIX, quando a questão indígena se tornou menos uma questão voltada para a exploração de mão-de-obra e mais uma questão voltada à ocupação de terras (CARNEIRO DA CUNHA, 1992).

Com a extinção do Diretório, em 12 de maio de 1798, seguiu-se para os aldeamentos paulistas a aplicação do Plano Rendon, em 1803, que visou extingui-los, de forma a tirar a população indígena "do jugo das aldêas afim de que, misturados com os brancos, vivam em liberdade [...] tirando-lhes os directores que os oprimiam" (*apud* PETRONE, 1995: 195).

Neste sentido, para legitimar o espólio de terras indígenas, uma das principais estratégias dos colonos foi negar a identidade indígena dos aldeados, argumentando que estes já não eram indígenas "puros", pois os aldeamentos se encontravam com a presença cada vez maior de mestiços, em decorrência da política pombalina de assimilação dos indígenas com os colonos, registrando-se, na documentação oficial, essa população aldeada como "confundida" e inserida dentro das populações "pardas" dos arredores dos aldeamentos, desclassificando-as de sua identidade indígena e, portanto, negando seu direito ao território de aldeamento (MONTEIRO, 2004: 63).

Este processo é um exemplo daquilo que Quijano (2005: 121) classifica como a imposição, por parte dos colonos europeus, de uma nova "identidade geocultural" aos povos colonizados. Neste caso, os colonos

> (...) reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. **A repressão neste campo foi reconhecidamente mais violenta, profunda e duradoura entre os índios da América ibérica, a que condenaram a ser uma subcultura camponesa, iletrada, despojando-os de sua herança intelectual objetivada**.

Carneiro da Cunha (1992) analisa a ação do governo, no século XIX, em relação ao destino dos aldeamentos, da seguinte maneira:

> (...) após ter durante um século favorecido o estabelecimento de estranhos junto ou mesmo dentro das terras das aldeias, o governo usa o duplo critério da existência de população não indígena e de uma aparente assimilação para despojar as aldeias de suas terras (CARNEIRO DA CUNHA, 1992: 145).

Essas ações acabariam abrindo caminho para a ocupação definitiva de não-indígenas, "os estranhos", em tais territórios, processo que pode ser observado a partir das mudanças drásticas ocorridas nas paisagens dos aldeamentos: As regiões de São José, Escada,

Itaquaquecetuba, Embu e Barueri, antigos aldeamentos, foram elevados ao status de freguesia, enquanto Peruíbe, São Miguel, Pinheiros, Carapicuíba e Itapecerica se tornaram capelas filiais (PETRONE, 1995).

Essas transformações das paisagens paulistas, ao longo do século XIX, podem ser interpretadas com a evolução do encobrimento das culturas indígenas na cidade: as autoridades governamentais viram, na extinção dos aldeamentos, uma solução para a questão de ocupação das terras. Para os últimos indígenas aldeados, tal "solução" representou a perda de seu território e a negação de sua identidade na cidade de São Paulo, supostamente "diluída" em meio à população parda dos arredores de São Paulo, ingressando então, mais tardiamente, na composição dos denominados núcleos "caipiras" da paisagem periférica paulista, observada em meados dos séculos XIX e XX, precursora da denominada "periferia urbana" da atualidade.

Neste sentido, as atuais periferias da cidade de São Paulo, abrangendo regiões de ex-aldeamentos, foram caracterizadas, no século XIX, pelo que Petrone (1995) intitulou de "cinturão caipira", isto é, regiões marcadas pela presença dos ex-aldeados, agora estigmatizados vulgarmente pela denominação de "caipira".

Esta denominação é mais um reflexo de marginalização social e encobrimento identitário imposto aos ex-aldeados, pelos habitantes do núcleo urbano central, da cidade. Tal denominação estigmatizada reflete este caráter marginal. Conforme apontou Brandão (1983), o indivíduo rotulado de "caipira" é

> (...) dito pelo que não é e adjetivado pelo que não tem. Ele é ponto por ponto a face negada do homem burguês e se define pelas caricaturas que de longe a cidade faz dele, para estabelecer, através da própria diferença entre um tipo de pessoa e a outra, a sua grandeza (BRANDÃO, 1983: 12).

O caráter de pobreza destas regiões, em decorrência do cansaço do solo para o cultivo, após três séculos de exploração intensiva pelos colonos, é enfatizado por Petrone (1995):

> Estas [as regiões periféricas] chamavam a atenção pela sua pobreza econômica, pela natureza de seus núcleos, pelas características originais do efetivo demográfico e até mesmo pelo isolamento de algumas de suas partes. Economicamente era uma área decadente, um quase vazio. [...] não raro as terras eram ocupadas por posseiros. A área, ficara à margem do processo de valorização do solo em termos de lavouras comerciais rentáveis (PETRONE, 1995: 371-2).

Desta forma, a partir de uma política estrutural de apagamento físico e identitário, os antigos Guarani, presentes de forma majoritária na construção da cidade de São Paulo a partir do século XVII, foram considerados "extintos" na mesma cidade apenas dois séculos depois, sendo que ainda pouco se sabe a respeito da trajetória dos descendentes destes ex-aldeados:

> Com os índios convenientemente no passado ou nos distantes sertões incultos da Provincia, os poucos sobreviventes deste último assalto aos aldeamentos e os muitos descendentes dos milhares de cativos tomados ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, foram dissipados, deixando aparentemente poucos vestígios. No entanto, de maneira mais sutil, as marcas profundas de três séculos de convívio ficaram – e, de certo modo, ficam – inscritas tanto na paisagem quanto na cultura dos paulistanos. Abafado na memória, o passado indígena sobreviveu de maneira mais insistente em estruturas familiares, hábitos alimentares, devoções populares, inflexões dialetais e em muitos outros aspectos que dão a esta cidade alguns dos sabores, tons e sons que lhe são peculiares (MONTEIRO, 2004: 65).

Entretanto, para além das práticas culturais dos antigos Guarani, que Monteiro (2004) afirma estarem enraizadas no modo de vida dos atuais paulistanos, a presença Guarani na cidade de São Paulo ainda se mostra marcante atualmente, através de coletivos que, em seus processos migratórios ao longo do Brasil Meridional e países vizinhos, se instalaram na atual capital, durante a segunda metade do século XX.

O próximo tópico irá abordar, finalmente, a trajetória histórica rastreável da especificidade étnica Mbyá-Guarani, traçando os percursos que originaram a atual Terra Indígena do Jaraguá.

### 1.4 - Os Mbyá-Guarani e a trajetória até a TI Jaraguá (século XIX-XX)

Os povos Guarani que atualmente se encontram ao longo dos territórios do centro-oeste, sudeste e sul do Brasil se subdividem em três grupos: os Mbyá, os Nhandéva (ou Xiripa) e os Kaiova, que apresentam entre si algumas diferenças dialetais e de costumes (LADEIRA, 2008: 60-1).

Esta subdivisão é mais bem conhecida e registrada apenas a partir do início do século XX, quando é escrito o primeiro trabalho etnográfico a respeito de um grupo Guarani: "*As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani"* (1914), de Curt Nimuendaju, que se trata de uma etnografia a respeito de um grupo Nhandéva, os Apapocuva ("Gente do Arco Longo"), que Nimuendaju registrou quando estes se encontravam em processo migratório na região do oeste paulista, processo este iniciado a partir de seus territórios originários, na fronteira do Mato Grosso do Sul e Paraguai (FAUSTO, 2005).

Embora a presença indígena - e mais especificamente Guarani - tenham sido parte integrante dos processos de construção das atuais cidades do Brasil Meridional, a exemplo da cidade de São Paulo, assunto abordado em tópico anterior, ao que parece, anteriormente às migrações mais recentes das parcialidades étnicas Guarani, registradas a partir do início do

século XX, os Guarani eram considerados praticamente "extintos" nas porções sudeste/sul do Brasil, principalmente nas regiões metropolitanas, vistas como áreas inviáveis para a "existência" de comunidades indígenas.

Este pensamento transparece já na etnografia de Nimuendaju ([1914] 1987) quando, ao discorrer sobre as migrações Guarani em direção ao Estado de São Paulo, afirma que:

> Os antigos habitantes do litoral, os Karijo ["antigos" Guarani, como abordado em tópico anterior], já então estavam há muito extintos; quando se espalhou pelas colônias da região da Ribeira [no Estado de São Paulo] a notícia da chegada de novos índios, empreendeu-se imediatamente uma expedição contra estes (NIMUENDAJU, 1987: 9).

Esta visão também é recorrente em outros trabalhos "clássicos" a respeito dos povos Guarani. Pierre Clastres (1988), escrevendo seu trabalho baseado principalmente em fontes históricas e etnográficas, afirma o estado de "contradição" em que se encontram os "Guarani da etnohistória" e os "Guarani do mundo real":

> Os Tupi-Guarani realizam o paradoxo de terem desaparecido quase completamente desde há muito tempo (a excepção de alguns milhares que sobrevivem ainda no Paraguai) e de serem no entanto a população indígena talvez melhor conhecida da América do Sul (CLASTRES, 1988: 79).

Assim, de forma semelhante ao que ocorreu no Nordeste brasileiro (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988), as regiões sudeste/sul, também consideradas zona de colonização antiga, somado ao fato de constituírem as maiores metrópoles do país, foram consideradas como regiões onde praticamente não se existiam mais "índios autóctones", apenas recentes indígenas migrantes, desconsiderando qualquer ligação entre estes e aqueles.

Os Guarani do Brasil Meridional, devido à trágica história de extermínio físico e cultural de seus coletivos por parte dos colonizadores portugueses e espanhóis, assim como de jesuítas e, posteriormente, do próprio Estado Brasileiro, estiveram, ao longo de todo o processo de colonização, utilizando as palavras de John Monteiro, "entre a cruz e a espada" (MONTEIRO, 1992: 475).

Dentro deste processo de extermínio físico, ou cultural através da incorporação dos coletivos Guarani às missões jesuíticas e aldeamentos, ocorreu então, ao que parece, uma desintegração das comunidades Guarani que habitavam o Sul/sudeste do Brasil, enquanto grupo étnico, sendo que, as parcialidades étnicas que atualmente se encontram em território brasileiro, são consideradas descendentes dos poucos grupos Guarani que conseguiram se manter à "margem" do processo colonial, isto é, não sendo aldeados pelas missões religiosas nem raptados pelos escravagistas, e que refugiaram-se nas regiões fronteiriças do Mato Grosso

do Sul e Paraguai, assim como nas regiões de florestas tropicais do Guairá Paraguaio, relativamente isoladas do sistema colonial por conta de seu difícil acesso (CADOGAN, 1978).

Estes eram denominados pelos não-indígenas, ao longo dos séculos XVIII e XIX, pelo termo "Monteses" ou "Kain'guá" ("habitantes dos matos"), categoria na qual incluíam-se "refugiados das revoltas [contra o sistema colonial], fugitivos do sistema de *encomiendas*, ex-neófitos das missões, bem como pessoas e grupos que não tinham qualquer experiência de convívio com não-índios" (FAUSTO, 2005: 388-9).

Segundo Helene Clastres (1978), "descendem dos cainguás, provavelmente, os três grupos guaranis - mbia, chiripa e paim [kaiova] - que vivem no Paraguai de hoje" (CLASTRES, 1978: 10). Desta forma, o "território originário" dos grupos Guarani que foram "estudados" a partir do século XX e que atualmente vivem em território brasileiro é associado a estas regiões na fronteira do Mato Grosso do Sul e Paraguai, do qual os Mbyá contemporâneos chamam de *Yvy Mbyte:* expressão traduzida como "centro da Terra" (LADEIRA, 2008: 116).

É difícil saber exatamente quando se iniciaram as migrações dos "Monteses" em direção aos Estados brasileiros, visto que estas antecedem em muito tempo os primeiros trabalhos etnográficos escritos sobre os Guarani, além das informações históricas que fazem referência a estas migrações serem fragmentadas.

Segundo Nimuendaju (1987), o registro oral das primeiras migrações Guarani remonta já às primeiras décadas do século XIX, sendo realizadas inicialmente pelos Nhandéva, os quais o autor identifica a partir de três "hordas" diferentes que migraram ao longo do referido século, respectivamente, os Tañigua (~1820), Oguauiva (~1830) e Apapocuva (~1870).

> Os primeiros que abandonaram a sua pátria, migrando para leste, foram os vizinhos meridionais dos Apapocúva: a horda dos Tanyguá, sob a liderança do pajé-chefe Nanderyquyní, que era um temido feiticeiro. Subiram lentamente pela margem direita do Paraná, atravessando a região dos Apapocúva até chegar à dos Oguauíva, onde seu guia morreu. Seu sucessor, Nanderuí, atravessou com a horda o Paraná - sem canoas, como conta a lenda -, pouco abaixo da foz do Ivahy, subindo então pela margem esquerda deste rio até a região de Villa Rica, onde, cruzando o Ivahy, passou-se para o Tibagy, que atravessou na região de Morros Agudos. Rumando sempre em direção ao leste, atravessou com seu grupo o rio das Cinzas e o ltararé até se deparar, finalmente, com os povoados de Paranapitinga e Pescaria na cidade de Itapetininga, cujos primeiros colonos nada melhor souberam fazer que arrastar os recém-chegados para a escravidão. Eles, porém, conseguiram fugir, perseverando tenazmente em seu projeto original, não de volta para oeste, mas para o sul, em direção ao mar. Escondidos nos ermos das montanhas da Serra dos Itatins fixaram-se então, a fim de se prepararem para a viagem milagrosa através do mar à terra onde não mais se morre (NIMUENDAJU, 1987: 9)

Conforme expõe o autor, as migrações eram direcionadas sempre ao leste, objetivando atingir os estados brasileiros do Sul/Sudeste e, mais especificamente, as regiões litorâneas. Ainda segundo o autor, tais migrações foram desencadeadas por motivações puramente religiosas/proféticas, influenciadas por líderes/profetas carismáticos que pregavam em seus discursos o estado de "imperfeição" do mundo, e a necessidade de se buscar a *yvy marãey*, território ancestral mítico traduzido pelo autor como "Terra Sem Males", que supostamente se encontraria no Atlântico, nas regiões além-mar:

> No princípio do século XIX começou entre as tribos Guarani daquela região um movimento religioso que até hoje ainda não está completamente extinto. Pajés, inspirados por visões e sonhos, constituíram-se em profetas do fim iminente do mundo; juntaram à sua volta adeptos em maior ou menor número, e partiram em meio a danças rituais e cantos mágicos, em busca da "Terra sem Mal"; alguns a julgavam situada, conforme a tradição, no centro da terra, mas a maioria a punha no Leste, além do mar. Somente deste modo esperavam poder escapar à perdição ameaçadora (NIMUENDAJU, 1987: 8-9).

Este caráter religioso/profético, como justificativa para estas migrações de larga distância por parte dos Guarani, é também ressaltado por Clastres (1978):

> (...) os guaranis certamente não procuravam obter uma independência política e econômica que já possuíam, devemos recordar que os grupos que empreenderam essas migrações viviam num território (na fronteira entre o Paraguai e o Brasil) onde podiam desfrutar de uma autonomia real, embora precária sem dúvida, protegidos que estavam de todo contato por um meio natural (a densa floresta tropical que cobre toda a região) muito difícil de se penetrar e, na época, ainda virgem. Na verdade, a única liberdade que ainda lhes era deixada era a de viver nessa floresta, esquecidos dos outros; e isto se lhes fez sentir quando, acreditando-se sem dúvida senhores dos seus movimentos, deixaram suas aldeias, foi então que puderam medir todo o peso da opressão. Mas não pode ter sido para fugir de uma opressão, inexistente ainda para eles, que percorreram em todos os sentidos, durante quase um século, o espaço imenso que os separava do mar. Suas motivações eram exclusivamente religiosas: como outrora, era a impossível viagem em busca da imortalidade (CLASTRES, 1978: 82).

Entretanto, em trabalhos mais recentes, sem excluir as motivações proféticas que serviram de impulso para as migrações dos Guarani, é ressaltado o caráter histórico envolvendo os processos de esbulho destes territórios "Monteses" pelos não-indígenas, ao longo do século XIX, o que provavelmente contribuiu para "impulsionar" os discursos que profetizavam a busca pela Terra sem Males.

Segundo Garlet & Assis (2009: 29), com a independência política do Paraguai, no início do século XIX, e a consequente formação de um poder político nacional centralizado, intensificaram-se as expedições de extermínio contra os Monteses (vistos como "avessos" ao progresso da nação), que até então contavam com certa autonomia e distanciamento do mundo dos brancos.

Este novo contexto crítico dentro do território originário talvez tenha impulsionado as primeiras migrações dos Nhandéva, já no início do século XIX. Entretanto, o maior impacto dos não-indígenas dentro do território originário kain'guá ocorreu após o fim da Guerra da Tríplice Aliança (1864-70), na segunda metade do século XIX, período que coincide com a intensificação das migrações dos Guarani em direção ao Leste.

Após o fim da guerra, o Paraguai encontrava-se em uma situação econômica crítica, o que impulsionou o país a exercer um maior controle estatal sobre as terras dentro de sua zona administrativa, principalmente as denominadas "terras devolutas", das quais envolviam grande parte do território kain'guá. Além disso, o fim da guerra gerou a redefinição das fronteiras entre Brasil e Paraguai, impulsionando o processo de sistematização e controle das terras públicas estatais por ambas as nações (GARLET & ASSIS, 2009; SILVA & MURA, 2022).

O território no qual viviam os kain'guá foi então fragmentado e loteado entre particulares, principalmente grandes empresas voltadas à exploração de erva-mate, destacando-se, do lado paraguaio, a "Industrial Paraguaia S.A", e do lado brasileiro a "Matte Laranjeira". A presença destas grandes empresas gerou a implantação de uma rede urbana na região caracterizada por eixos ferroviários, estradas e portos fluviais, além da intensificação da presença de não-indígenas, o que gerou profundos impactos no território kain'guá (SILVA & MURA, 2022: 84-5).

Inicialmente, os Guarani que ali habitavam conseguiram permanecer em parte de seu território, através de negociações que envolviam o engajamento das comunidades dentro do trabalho de exploração da erva-mate. Entretanto, este trabalho era realizado de forma precária, sendo os Guarani contratados submetidos a condições análogas à escravidão:

> A escravidão desvelada da colônia foi substituída, no século XX, pelo trabalho remunerado, mas ao indígena a remuneração não sobrepassava, segundo estimativas de Müller (apud BOCKWINKEL, 1993), a ofensiva cifra de 2% do valor real do trabalho. Pode-se concluir, portanto, que a emergência do latifúndio atingiu o território Mbyá como onda avassaladora, fracionando-o e sendo transferido ao domínio particular. Os Mbyá, que até então puderam permanecer relativamente isolados nas florestas, tiveram que, cada vez mais, considerar as relações com os proprietários aos quais ficou condicionada a possibilidade de permanência sobre as áreas (GARLET & ASSIS, 2009: 31).

Além disso, a presença massiva de não-indígenas nos territórios gerou outro problema: a transmissão de doenças para as quais os Guarani não possuíam imunidade. Segundo Garlet & Asis (2009), o impacto das epidemias trazidas pelos brancos impactou de forma catastrófica as comunidades Guarani, sendo que as fontes históricas estimam que cerca de 90% da população Guarani tenha sido dizimada, configurando uma prática de genocídio, do qual as autoras

concluem que “a incidência e os efeitos catastróficos destas epidemias sobre as coletividades Mbyá motivaram e intensificaram os deslocamentos em direção a Misiones [Argentina] e ao Brasil” (GARLET & ASSIS, 2009: 34).

Desta forma, conforme pode se concluir, foram diversos os fatores que impulsionaram as migrações dos Kain’guá para fora de seus territórios ao longo do século XIX, e mais intensamente no período de transição entre os séculos XIX/XX.

Em relação à especificidade étnica Mbyá-Guarani, as informações referentes às dimensões de seu “território originário”, assim como os processos de migração em direção aos estados brasileiros, são igualmente escassas. Se, para os “Monteses” de uma forma geral, do qual incluíam-se todas as parcialidades étnicas Guarani, as informações históricas e etnográficas convergem para a região de fronteira do Mato Grosso do Sul e Paraguai, desde o início do século XIX, nas regiões próximas às nascentes do Rio Iguatemi, para os Mbyá em específico, o estabelecimento das “dimensões” de seu território original é mais complicado, visto que as informações existentes mais detalhadas remontam apenas ao século XX (CADOGAN, 1978; CLASTRES, 1978; LADEIRA & AZANHA, 1988; SCHADEN, 1974).

A própria diferenciação, nas pesquisas históricas, sobre as referências aos coletivos Mbyá e as outras parcialidades étnicas tornam confusas as tentativas de “delimitação” do território originário Mbyá. Por exemplo, no trabalho de Garlet & Assis (2009), as autoras utilizam os registros que fazem referência aos Kain’guá como forma de traçar o “histórico” e a delimitação do território originário específico dos Mbyá, considerando apenas estes como descendentes dos Monteses, seguindo preceito consolidado anteriormente na etnologia por Cadogan (1978).

Já Silva & Mura (2022), traçando o histórico específico das comunidades Nhandéva presentes no Mato Grosso do Sul, consideram estes como também pertencentes à denominação histórica genérica Kain’guá/Monteses, seguindo os preceitos de Clastres (1978), de que todas as parcialidades étnicas Guarani contemporâneas são descendentes dos Kain’guá.

No tópico de seu artigo voltado para tentar estabelecer uma “delimitação aproximada” do que seria o território Mbyá antes da invasão pelas empresas exploradoras de erva-mate, Garlet & Assis (2009) utilizam as referências do Padre Martin Dobrizhoffer, da segunda metade do século XVIII, que relata a presença dos Kain’guá também nos departamentos paraguaios de Caaguazú e San Pedro, próximos à região do Guairá. Entretanto, uma das denominações utilizadas por Dobrizhoffer para se referir aos coletivos encontrados é “Ytatines”, denominação

que Silva & Mura (2022) considera como sendo os ancestrais da especificidade étnica Nhandéva (SILVA & MURA, 2022: 84).

Dada esta confusão a respeito da identificação histórica das parcialidades étnicas Guarani, a meu ver, o registro mais antigo apresentado no trabalho de Garlet & Assis (2009) que possa de fato apontar para a referência específica ao coletivo e território Mbyá é o relato de Juan Ambrosetti, de 1895, que realizou expedições ao longo das regiões do Alto Paraná e Itapúa, também próximas ao Guairá, identificando também os coletivos ali encontrados como "Kain'guá", a diferença de que, ao contrário dos relatos anteriores, identifica "subdivisões" entre estes coletivos, das quais uma delas é caracterizada pelo termo "Baticolas", o qual, segundo Schaden (1974), se refere a uma denominação imposta pela população paraguaia especificamente aos Mbyá-Guarani (SCHADEN, 1974: 3).

As informações mais precisas sobre o território da parcialidade étnica Mbyá-Guarani remontam então à primeira metade do século XX, período em que se começam as pesquisas etnográficas voltadas para a compreensão das parcialidades étnicas Guarani. Para este período, as informações de Clastres (1978: 10) e Cadogan (1978) convergem no que diz respeito ao território original dos Mbyá antes das migrações rumo a leste: "O hábitat dos Mbyá que melhor conheço se estende desde Itakyry ao norte até Yute ao sul, e desde Vilarrica a oeste, até Tava'i ao leste" (CADOGAN, 1978: 40)

Esta delimitação, também aproximada, engloba um território na porção leste do Paraguai, relativamente distante da fronteira a nordeste Mato Grosso do Sul/Paraguai, esta última considerada território ancestral dos Monteses "genéricos" do século XIX, dos quais também se incluíam os Mbyá, além das outras parcialidades étnicas, como os Nhandéva que começaram as migrações a leste já no início do século XIX.

Entretanto, essa discrepância a respeito dos territórios Mbyá não demonstra uma "falha" metodológica, mas reflete os processos complexos de fluxos territoriais que estes coletivos sofreram ao longo dos séculos XIX e XX. Pelo demonstrado até agora, ao que tudo indica, os Mbyá e seus ancestrais "Monteses" ocuparam ambos os territórios, sendo as diferenças territoriais identificadas uma consequência dos processos de desterritorialização/reterritorialização impostas a estes coletivos no referido período:

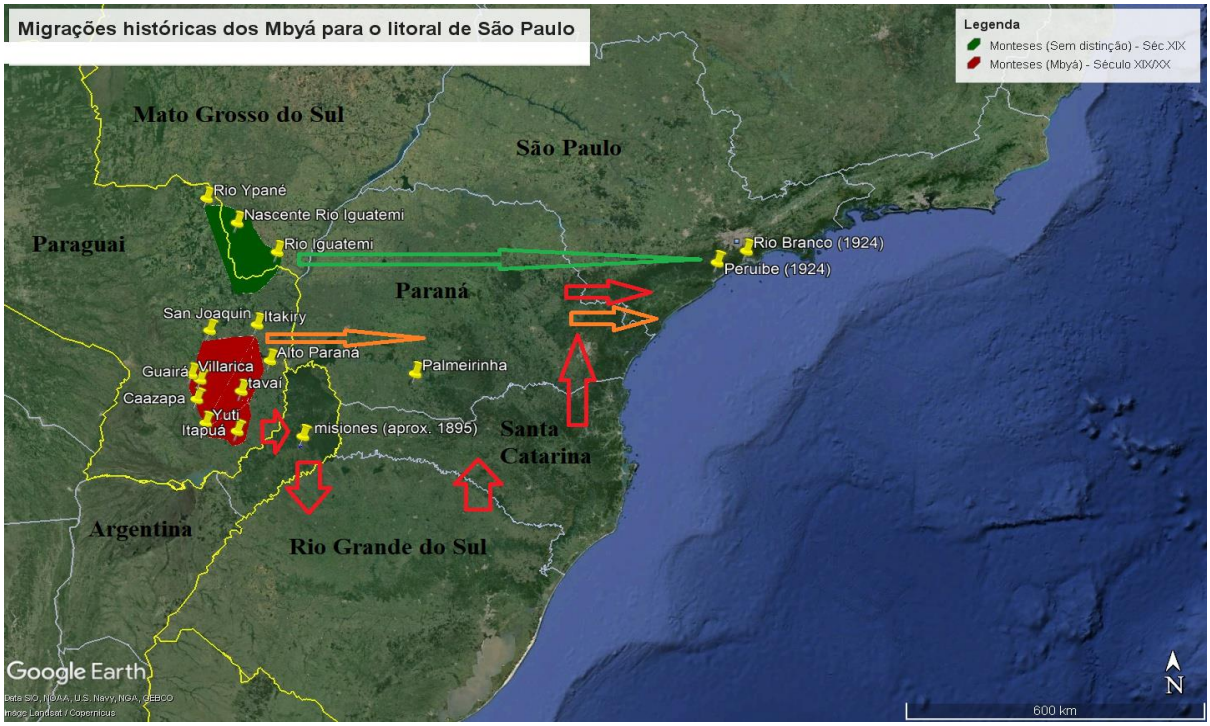
> Diante de uma situação em que o contato interétnico mostrava-se ostensivo, percebe-se que os antigos Mbyá podiam optar entre algumas alternativas para preservar o seu "modo de ser". Uma delas era o enfrentamento armado. Outra era tomar o caminho da fuga, buscando o enclausuramento e o distanciamento geográfico dos brancos, pois havia condição de fazê-lo dentro de seu próprio território. Duas estratégias que

> visavam assegurar e preservar a autonomia de um sistema cultural frente a outro, distinto e oposto (GARLET & ASSIS, 2009: 24).

Dentro deste contexto histórico crítico de esbulho dos territórios Guarani, entre os séculos XIX e XX, através de políticas estatais, tanto do Brasil quanto do Paraguai, que visavam o loteamento das terras Guarani para a exploração de erva-mate, se intensificam então as migrações rumo a Leste, aos estados brasileiros do Sul e Sudeste, em direção principalmente ao litoral, buscando encontrar a *yvy marãey*, a terra perfeita.

No mapa abaixo, apresento as dimensões aproximadas do território dos "Monteses" identificados desde o começo do século XIX (polígono verde), e dos Mbyá-Guarani em específico, identificado com maior precisão a partir do século XX (polígono vermelho), assim como as rotas migratórias em direção aos estados do sul, e mais especificamente em direção ao litoral paulista, onde formarão comunidades que, posteriormente, irão originar uma nova migração em direção à cidade de São Paulo, fundando a TI Jaraguá:

Figura 18 - migrações históricas do Mbyá-Guarani para o litoral paulista




Fonte: Adaptado de Google Earth Pro.

É importante ressaltar novamente que as dimensões espaciais evidenciadas no mapa correspondem apenas a uma aproximação do que seria o território Guarani nos séculos XIX e XX, sendo os polígonos confeccionados e delimitados a partir das informações contidas nos trabalhos de Clastres (1978) e Cadogan (1978), de forma que as dimensões "totais" dos

territórios Guarani provavelmente eram muito maiores que as dimensões traçadas no referido mapa, visto a escassez de pesquisas neste período, que versem sobre as dimensões territoriais Guarani.

Conforme pode se observar, o mapa apresenta três "rotas" migratórias, identificadas a partir da diferença das cores das setas (verde, laranja, vermelho). Estas rotas não representam todos os processos de migrações Guarani em direção aos estados do sul/sudeste, tampouco representam todas as migrações ao longo do território paulista, visto que foram diversas as comunidades formadas ao longo destas regiões, não cabendo aqui traçar o histórico de todos estes processos.

O critério utilizado para selecionar apenas estas três rotas foi pensando em traçar o processo de formação das aldeias Bananal e Rio Branco (também representadas no mapa), localizadas, respectivamente, nos municípios de Peruíbe e Itanhaém, no litoral paulista, visto que serão estes núcleos dos quais irão gerar posteriormente migrações em direção à TI Jaraguá.

Em seta verde, partindo do território "Montese" do século XIX, está representada uma das migrações do início do referido século, o dos Oguauiva, uma das três "hordas" Nhandéva que Nimuendaju (1987) registrou no início do século XX. Estes, como já mencionado, foram os primeiros a iniciarem as migrações rumo a leste, chegando por volta da década de 1830 em Itapetininga, município paulista, sendo posteriormente, com a chegada de missionários em 1845, realocados para o aldeamento de São João Batista, na região de Itaporanga, também município paulista (LADEIRA & AZANHA, 1988).

Antes de continuar a traçar a rota migratória, faz-se necessário pontuar sobre as políticas indigenistas estatais brasileiras neste período, isto é, ao longo do século XIX, que entraram em confronto com a chegada dos Guarani em território brasileiro. Segundo Carneiro da Cunha (1992), após a extinção do Diretório Pombalino no final do século XVIII (já abordado em tópicos anteriores), se criou um "limbo" jurídico a respeito das diretrizes envolvendo políticas indigenistas em âmbito nacional, sendo que, durante a primeira metade do século, vários estados permaneceram na prática aplicando as políticas do antigo diretório.

A situação da política indigenista a nível nacional só obtém transformação significativa a partir da elaboração do "Regulamento das Missões", na década de 1840, que retoma o modelo de aldeamento como alternativa ao extermínio dos povos indígenas que resistiam à expansão das fronteiras nacionais em curso, gerando o retorno de grupos missionários - que haviam sido expulsos anteriormente pelo Diretório (assunto abordado em tópicos anteriores) - na esfera

administrativa dos aldeamentos, desempenhando os papeis de “mediadores de contato” e deslocando grupos “errantes” para os polos de atração imperial:

> As missões continuam assim a servir de ponta de lança: quando se quer deter no Paraná os grupos guarani que durante quase todo o século XIX deambulam num movimento milenarista em busca da Terra sem Males, quando se quer aldear os índios do Jauaperi na província do Amazonas, os Xambioá em Goiás, ou os Apiacá no Pará, é à Igreja que se recorre. Os presídios militares, fortins instalados a partir da metade do século ao longo do Tocantins e do Araguaia, em Goiás, serão ladeados de aldeias com seus missionários. ‘A catequese’, escreverá Januário da Cunha Barbosa (1840: 3-4), ‘é o meio mais eficaz, e talvez único, de trazer os índios da barbaridade de suas brenhas aos cómodos da sociabilidade.’ Explícito no mesmo sentido é o projeto de Baena, de 1831, que, a par de colocar os índios cristãos do Pará sob a severa vigilância de "regentes policiais", propõe que para descer os índios selvagens se usem apenas missionários e se escondam as armas (CARNEIRO DA CUNHA, 1992: 141).

Foi este contexto de retorno das ordens religiosas dentro da política indigenista, assim como do modelo de aldeamento, que os Guarani se depararam ao adentrar em terras brasileiras ao longo do século XIX, vindo a sofrer fortes repreensões e ataques, tanto por parte do Estado quanto por parte de “moradores locais” das vilas pelas quais passaram, relatados por Nimuendaju (1987: 9-13).

Voltando à trajetória de migração dos Oguauiva, após serem aldeados pelos missionários em Itaporanga, parte das famílias submetidas ao aldeamento conseguem fugir e migrar novamente, chegando finalmente ao litoral paulista, no atual município de Peruíbe, fundando a comunidade do Bananal, por volta da década de 1860, constituindo a comunidade Guarani (nhandéva) mais antiga do litoral paulista (LADEIRA & AZANHA, 1988: 14).

Em relação às duas outras rotas migratórias (setas laranja e vermelha), partindo do território Mbyá do leste paraguaio, estas baseiam-se nas informações do trabalho de Ladeira & Azanha (1988), que sintetizam as diversas migrações Mbyá em direção ao Brasil Meridional a partir destas duas rotas principais.

As migrações Mbyá em direção ao leste parecem ter se iniciado mais tarde que as dos Nhandéva, sendo, entretanto, igualmente motivadas pela busca religiosa/profética da *yvy marãey* (assim como pelo contexto de crise e espoliação de seus territórios), sendo as rotas migratórias também direcionadas, objetivando chegar ao litoral atlântico (LADEIRA & AZANHA, 1988).

Segundo Ladeira & Azanha (1988), os Mbyá, embora migrantes mais recentes que os Nhandéva, se tornaram a maioria da população Guarani nas aldeias do litoral paulista a partir da década de 1950. A entrada destes em território brasileiro, entretanto, é rastreável apenas a partir das primeiras décadas do século XX: partindo de seu território tradicional na região do

Leste Paraguaio, os Mbyá atingem o Nordeste Argentino (Missiones) por volta de 1895, segundo relato de Juan Ambrosetti, posteriormente migrando em direção ao Rio Grande do Sul, deslocando-se ao longo dos estados de Santa Catarina e Paraná até chegar ao litoral paulista (setas vermelhas), onde já haviam grupos Nhandéva estabelecidos desde a segunda metade do século XIX.

A chegada destes grupos no litoral paulista é identificada por Schaden (1974) a partir da década de 1920, tendo o autor registrado três períodos diferentes em que ocorreram tais migrações, sendo o primeiro em 1924, o segundo em 1934 e o terceiro em 1946, estabelecendo-se primeiramente (em 1924) junto aos Nhandéva na aldeia do Bananal (Peruíbe), onde posteriormente grande parte dos grupos se deslocaram novamente e fundaram, relativamente próximo do Bananal, a aldeia do Rio Branco (Itanhaém), no mesmo ano, da qual agregou-se a população Mbyá proveniente das migrações de 1934 e 1946 (SCHADEN, 1974: 5-6).

A segunda rota migratória (setas laranjas) representa os grupos Mbyá que migraram diretamente de seu território no leste paraguaio, chegando ao Brasil através do Paraná, fundando diversas comunidades no Estado, dentre elas a aldeia Palmeirinha, georreferenciada no mapa. A partir destes estabelecimentos, parte do grupo deslocou-se novamente, ao longo da primeira metade do século XX, em direção às aldeias já formadas do litoral paulista, agregando-se à população das mesmas (LADEIRA & AZANHA, 1988: 16).

Neste período em que os Mbyá chegaram ao litoral paulista, na primeira metade do século XX, o "Regulamento das Missões", documento indigenista formulado durante o período imperial do Brasil, que estabelecia os procedimentos administrativos para a redução dos povos indígenas considerados "bravos" / "selvagens" e "avessos à civilização", já não se encontrava mais em curso. Entretanto, a política de aldeamento dos grupos "errantes" permaneceu sendo uma prática vigente ao longo do século, agora possuindo como principais "mediadores de contato" os agentes do SPI - Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Livres Nacionais.

O SPI foi uma instituição criada na primeira década do século XX, se caracterizando, segundo Lima (1992: 155), por ser o "primeiro aparelho de poder governamentalizado instituído para gerir a relação entre os povos indígenas, distintos grupos sociais e demais aparelhos de poder", sendo sua criação realizada no contexto de expansão das fronteiras nacionais por parte do Estado Brasileiro e da necessidade deste em promover políticas públicas destinadas à inserção dos grupos indígenas dentro do quadro nacional republicano, prática

realizada a partir do viés da integração e da aculturação: o que era explícito na origem do nome da instituição: **Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Livres Nacionais**.

Neste sentido, os esforços do SPI consistiam em integrar, sob a lógica etnocêntrica do Estado, os grupos indígenas dentro do sistema de trabalho/produção nacional, transformando-os em trabalhadores rurais "úteis" ao desenvolvimento da nação, ao mesmo tempo que liberavam terras para as frentes econômicas em expansão:

> No plano fundiário, a ideia era reconhecer-lhes pequenas faixas com reservas de terras - as áreas do Mato Grosso do Sul demarcadas pelo SPI são excelente exemplo disto - o básico para que se sustentassem, não de acordo com seus reais modos de vida, mas sim com aquilo que se pretendia que fossem no futuro – pequenos produtores rurais ocupando o território brasileiro, isto é, trabalhadores nacionais (LIMA, 2015: 434).

Sendo uma instituição caracterizada pela continuidade da prática colonial missionária de "fixar" os povos indígenas em territórios limitados, assim como exercer o controle sobre suas vidas através do princípio da "tutela", não tardou para que isto ocorresse no contexto de estabelecimento dos Mbyá ao longo do litoral paulista.

Tendo os Mbyá formado comunidades em regiões de "áreas preservadas", terras devolutas e de fins especulativos, ao longo da mata atlântica do litoral, ambiente associado de forma imprescindível à reprodução do modo de vida Guarani, o SPI logo agiu em delimitar e definir limitadas áreas de uso para os Mbyá: é o que ocorreu no caso da aldeia do Bananal que, já em 1927, "ganhou" um Posto Indígena da instituição, em uma pequena reserva de terras relativamente próximas da aldeia, objetivando "sedentarizar" os grupos Guarani que ali viviam (LADEIRA & AZANHA, 1988: 14).

Estas limitadas áreas, como afirmado por Lima (2015), não eram suficientes para a reprodução do modo de ser dos povos indígenas, e no caso dos Mbyá do Bananal, estes tiveram de adotar algumas práticas de trabalho dentro do mundo dos não-indígenas para sobreviverem dentro do novo contexto fundiário.

Egon Schaden (1974), em sua passagem pelas comunidades do litoral paulista na década de 1940, realizou um levantamento das situações das aldeias com maior ou menor grau de integração com a realidade dos não-indígenas, sendo a do Bananal elencada como uma das mais "integralizadas":

> Nos últimos anos, a aldeia [Bananal], que dispõe de um patrimônio de 240 alqueires, mostrou muitos sinais de dissolução. Numerosos fatores contribuíram para isso, entre eles a tendência para a grande mobilidade espacial, conjugada com fenômenos de

> desorganização social decorrentes do contato e do cruzamento com elementos da população praiana. Em junho de 1946 contei no Bananal 57 moradores (entre índios, caboclos casados com índias e mestiços), formando dez fogos ao todo. Em novembro do mesmo ano existiam aí nove fogos, pelos quais se distribuíam apenas 27 indivíduos: 16 índios, 2 caboclos e 9 mestiços. Temporariamente, parte dos moradores se fixa em São Vicente ou em outro ponto próximo de algum centro litorâneo. [...] Não raro, os homens se ausentam por semanas a fio para trabalharem em alguma fazenda da região de·Itanhaém (SCHADEN, 1974: 6-7).

Ao longo de seu trabalho, Schaden (1974) faz comparações entre as aldeias selecionadas com "maior grau de integração" (elencadas pelo autor como as do Bananal e do Itariri) e as aldeias de "menor grau de integração" (elencada como a do Rio Comprido), associando a maior permanência e preservação de práticas culturais "autóctones" nas aldeias onde justamente não havia ainda se estabelecido postos do SPI, e nas regiões onde o acesso por parte dos não-indígenas era dificultado:

> Compreende-se que tais explicações [mudanças culturais] surjam de preferência nos grupos de Nhandéva ou Mbüá do litoral paulista, que, em virtude dos frequentes contatos e mesmo do convívio com gente estranha, sentem cada vez mais em todos os aspectos de sua vida os desastrosos efeitos da desorganização social. Sobretudo os Nhandéva do Bananal e do Itariri, na fase de destribalização que atravessam, se veem a braços com o problema da lealdade aos modos de vida dos antepassados (SCHADEN, 1974: 136).

Este contato assíduo com o mundo dos não-indígenas, ainda segundo o autor, gerou não apenas um processo de mudança cultural, do qual o autor denomina como processo de "destribalização", mas também impactou diretamente a saúde física e mental das pessoas das comunidades, sendo um dos principais problemas levantados a entrada de bebidas alcoólicas nas aldeias:

> Não é preciso grande esforço para se perceber que a tendência para o alcoolismo aumenta em proporção direta com a desorganização social e a frequência dos contatos com estranhos. Os mais inclinados ao vício são os Nhandéva e Mbüá das aldeias do Bananal, Itariri e Rio Branco; os menos, os Mbüá mais fiéis aos padrões originais de sua cultura, como, por exemplo, os Mbüá da Serra dos Itatins, vindos do Paraguai em 1946 e entre os quais não havia, por ocasião de minhas visitas, nenhum bebedor inveterado (SCHADEN, 1974: 178).

Pode-se afirmar então que, nas aldeias em que havia maior contato com os não-indígenas, os problemas de saúde física e mental eram maiores. Somando-se a isto, os Postos Indígenas do SPI praticavam ações repressivas contra os modos de ser dos indígenas, utilizando-se da violência como forma coercitiva para "corrigir" os considerados "maus costumes" dos Guarani.

Em entrevista realizada por Faria (2016), junto a uma liderança da Terra Indígena Tenondé Porã (também no Estado de São Paulo), é relatado a crueldade que envolvia o tratamento dos funcionários dos Postos Indígenas na relação com os Guarani, envolvendo práticas de tortura como métodos "disciplinares":

> Sabe o que antigamente era a cadeia? É o tronco. Colocam-se dois paus e separam as pernas, pra cobrar isso aí, e amarra em cima [demonstra com gestos como era feito] [...] trinta minutos e você não aguenta. Tem que gritar, não tem jeito. Era a cadeia (FARIA, 2016: 36).

Foi neste contexto crítico de imposição da violência física e simbólica por parte dos não-indígenas dentro das aldeias do litoral, que ocorreu um novo processo de deslocamento dos Guarani em direção à cidade de São Paulo, mais especificamente a região do Jaraguá, que na época apresentava condições ambientais favoráveis à reprodução do modo de vida Mbyá.

O primeiro Guarani a ocupar a região da atual Terra Indígena Jaraguá foi o líder Nhandéva André Samuel dos Santos, na década de 1950. Este, morador do Bananal, era taxado pelo SPI, segundo documentação da instituição, como "índio rebelde", por não se sujeitar ao regime de trabalho imposto, o que o levou a fugir do Posto Indígena e se deslocar até a região do Jaraguá, fundando com sua família o primeiro núcleo da região (FARIA, 2016: 43).

Entretanto, embora a primeira ocupação da região tenha se caracterizado por uma família Nhandéva, a maior parte dos futuros moradores da atual Terra Indígena se constituirá por pessoas Mbyá, das quais a primeira família que se estabeleceu na região foi a família de Seu Joaquim Augusto Martin e sua esposa, Jandira Kerexu Mirim, na década de 1960.

A história desta primeira ocupação se mantém viva na memória coletiva dos Mbyá contemporâneos da TI Jaraguá, sendo acionada em eventos e entrevistas que objetivam "conscientizar" os não-indígenas, sobre sua identidade e territorialidade específica, assim como sobre o meio ambiente do qual vivem. Esta história será contada no capítulo a seguir, no qual irei discorrer sobre os resultados de minha pesquisa etnográfica.

## Capítulo 2 – Histórias sobre a Terra Indígena do Jaraguá

### 2.1 - Traçando o histórico da TI Jaraguá

Esta segunda parte da dissertação irá tratar dos resultados da pesquisa etnográfica realizada por mim, no período em que estive trabalhando, conhecendo, vivenciando e dialogando com os moradores da Terra Indígena do Jaraguá.

Conforme abordei anteriormente no tópico "1.4 - Os Mbyá-Guarani e a trajetória até a TI Jaraguá (século XIX-XX)", embora a primeira ocupação da região do Jaraguá no século XX tenha ocorrido a partir de uma liderança Guarani Nhandéva, André Samuel dos Santos, na década de 50, a região onde hoje se encontra a Tekoa Ytu, primeira comunidade formada na região. Foi constituída pela família Mbyá de Joaquim Augusto Martin e sua esposa Jandira, na década de 60, sendo que, posteriormente, os Mbyá se caracterizaram por ser o subgrupo majoritário na região.

A memória sobre esta primeira ocupação é evocada nos processos políticos de diálogos estabelecidos com os *juruá*, entretanto, em decorrência da necessidade de se "gerir" o tempo no qual estes diálogos ocorrem ao longo dos eventos com os não-indígenas (pois além de fazer referência a esta história, também são expostas diversas outras "pautas" ao longo dos eventos), esta história é contada de forma "resumida", sendo que as informações mais detalhadas que encontrei sobre o assunto foram a partir dos diálogos com Seu Ari, um dos residentes mais antigos da TI Jaraguá, filho do já mencionado Joaquim Augusto Martin (este já não se encontra mais nesta morada, assim como Jandira).

Seu Ari reside atualmente na Tekoa Pyau, próximo a uma das *Opy* (casa de rezo) existentes na comunidade. A primeira vez que tive contato com Seu Ari foi no contexto das atividades realizadas dentro do núcleo de cooperativa de artesanato. Embora a grande maioria das artesãs sejam mulheres, de todas as faixas etárias, durante o tempo que "circulei" por este núcleo, observei que alguns poucos homens, além de alguns poucos meninos, também se encontram engajados com a produção de artesanato, embora de forma menos "intensa" que as mulheres, aparecendo poucas vezes na cooperativa, pelo menos durante o período que circulei neste núcleo, visto que, dos quatro núcleos citados, o da cooperativa foi o que tive menos "vivência".

O próprio Seu Ari, embora sua atuação seja essencial para a gestão da cooperativa, em decorrência da disponibilidade em guardar os materiais em sua casa[9], frequenta pouco a cooperativa de artesanato, sendo, no entanto, um habilidoso artesão, confeccionando diversos tipos de artesanatos, entre miniaturas de arco e flecha, machadinhas, miniaturas de animais feitos em madeira, maracás, pulseiras e colares, produzidos em sua própria residência.

Figura 19 – Artesanatos para venda, expostos na casa de Seu Ari

Fonte: Acervo do autor

A primeira vez que tive contato com Seu Ari, foi em uma das minhas passadas pelo núcleo da cooperativa, em um contexto no qual me encarreguei de levar as referidas caixas até sua casa, no final da tarde, quando do encerramento das atividades. Todas as vezes que fui em sua casa, acompanhado de outros voluntários ou sozinho, Seu Ari sempre se mostrou receptivo, conversando muito sobre assuntos dos mais diversos.

[9] Todos os materiais produzidos são registrados e etiquetados com o nome da referida artesã/artesão, assim como o valor: em relação a este, é calculado somando-se o preço estabelecido pela artesã, com acréscimo de mais 20% em cima do referido valor, para a venda. Após a venda, o valor estabelecido retorna para a artesã, e o acréscimo de 20% é utilizado para a compra de miçangas e outros materiais no centro da cidade, pelos voluntários pertencentes ao núcleo da cooperativa, acompanhados pelas artesãs Mbyá. Dessa forma, os materiais produzidos dentro da cooperativa não voltam para a casa de seus produtores, sendo alocados em sacos tipo zip com o nome de cada artesã, postos em uma caixa que por sua vez é guardada na casa de Seu Ari.

Em uma de minhas visitas, combinei com ele de marcar uma entrevista durante a semana, para falar sobre a história da TI Jaraguá. Irei iniciar a narrativa contada por Ari a partir do ponto em que ele se debruçou sobre o contexto em que seu pai chegou ao Estado de São Paulo, que se segue abaixo.

Segundo Seu Ari, seu pai nasceu na fronteira do Brasil com o Uruguai, no município de Bagé, no Rio Grande do Sul. Na época existiam na região duas comunidades Mbyá, as quais Ari não soube dizer quais eram os nomes das Tekoa, apenas que eles intitulavam toda a região com o nome de "cochilhas mirim", em decorrência da paisagem do local caracterizada pela presença de pequenos "morrinhos", sendo que atualmente não existem mais comunidades Guarani na região.

Segundo ele, o conhecimento sobre estas histórias foi passado a ele por seu pai e outros parentes que viveram na região, que ele denominou como "os índios antigos". Não obtive informações sobre datas precisas, entretanto, dado o "rastreamento histórico" das migrações Mbyá em direção ao Brasil Meridional, como tratado na Parte 1, assim como levando em conta a data de nascimento de Seu Ari (1941), pode-se estipular um período no qual ocorreram estes acontecimentos: entre os anos finais do século XIX e a primeira metade do século XX.

A saída da família de seu pai de Bagé ocorreu a partir de uma violenta ação promovida pelo Estado Brasileiro, através da atuação do já mencionado SPI. Segundo Seu Ari, após receber uma visita dos militares, os Mbyá até então residentes em Bagé foram obrigados a sair da região, em decorrência de um projeto de implantação de linhas telegráficas no local.

Relembrando as características e contextos de ação do SPI durante a primeira metade do século XX e início da segunda, trago novamente a síntese de Lima (2015):

> O SPI surgiu como resposta aos inúmeros conflitos resultantes de mais uma vaga de ocupação e exploração territorial em diversos pontos do país, dentro dos quadros de um Estado em expansão e de atividades econômicas que penetravam em regiões ocupadas por povos indígenas em estado de guerra contra seus invasores. Na contramão do discurso fundador do SPI, busquei pensar as ações governamentais sobre os indígenas não apenas como demonstração de bondade e generosidade, forma abnegada de proteger aquele que é tomado como incapaz de participar plenamente numa comunidade política, como ato humanitário, mas também de inseri-las como parte dos processos de formação de Estado, de extensão de sua malha administrativa através da articulação de âmbitos domésticos e públicos, de uso do trabalho indígena e, mais importante, de liberar terras aos interesses econômicos de grupos privados (LIMA, 2015: 428).

Dentro deste contexto de ação estatal, na qual uma das práticas desencadeadas envolvia a liberação de terras, ou melhor, usurpação de terras indígenas, visando interesses econômicos particulares, o processo de implantação de linhas telegráficas, relatado por Seu Ari, não se

constituiu a partir de uma ação particular especifica à região de Bagé, mas sim a partir da articulação/parceria do SPI com as instituições voltadas ao estabelecimento de linhas telegráficas, realizadas em âmbito nacional, partindo do princípio "desenvolvimentista" e "civilizatório" que caracterizavam a ideologia do órgão:

> O SPI resultou em larga medida do acúmulo simbólico e político estabelecido com a Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas (1907-1915), comandada por Cândido Mariano da Silva Rondon, na época tenente-coronel, que se tornou o emblema das políticas de Estado pró-índio no Brasil. Saudada como iniciativa estatal que pela primeira vez penetrava as regiões desconhecidas do país ocupadas por povos indígenas sem o uso da violência aberta, era composta por engenheiros-militares inspirados pelos preceitos da Religião da Humanidade desenvolvida pelo filósofo francês Auguste Comte, e por praças muitas vezes enviados para os sertões à guisa de punição, a assim chamada Comissão Rondon foi a viabilizadora não apenas das linhas telegráficas mas também de inúmeras expedições de cientistas naturais (LIMA, 2015: 429).

Tratando-se especificamente da implantação de linhas telegráficas no Rio Grande do Sul, o trabalho de Bringmann (2015) discorre sobre este processo praticado a partir do referido viés desenvolvimentista, associando o contexto de expansão das linhas telegráficas articulado com a implantação de Colônias Militares nas regiões até então intituladas pelo Estado como "isoladas" ou "pouco povoadas", assim como com o processo de construção ferroviária, neste caso, da estrada de ferro São Paulo - Rio Grande, sendo todos estes processos girando em torno da ideia de expandir e integrar os "sertões remotos" do pais ao sistema de comunicação nacional, baseando-se no pressuposto "civilizatório" que supostamente o Estado Brasileiro deveria ser encaminhado:

> É preciso ter consciência, contudo, que a "Comissão Rondon", (como se convencionou denominar as expedições de instalação da linha telegráfica, comandadas por Cândido Rondon), antes de ser um projeto governamental humanitário, era um projeto expansionista, planejado e executado por oficiais do exército, com intenções bem definidas. O próprio Rondon esclarece mais detalhadamente as metas do empreendimento republicano, quando afirma que o mesmo foi pensado para "desbravar esses sertões, torná-los produtivos, submetê-los à nossa atividade, aproximá-los de nós, ligar os extremos por eles interceptados, aproveitar a sua ferocidade e as suas riquezas, estender até os mais recônditos confins desta terra enorme, a ação civilizadora do homem" (BRINGMANN, 2015: 147).

Voltando ao relato de Seu Ari, foi dentro deste contexto que ocorreu a "visita" dos militares à região, sendo os Mbyá obrigados a realizar um novo fluxo migratório: sabendo-se do estabelecimento de comunidades Guarani em Itanhaém e Peruíbe (esta última pertencente à Itanhaém àquela época), comunidades nas quais outros grupos Mbyá já haviam se estabelecido desde a década de 1920, iniciou-se a jornada em direção ao litoral paulista.

Segundo me foi relatado, os Mbyá vieram "sem rumo" em direção ao litoral paulista, em decorrência tanto da falta de acesso a informações sobre percursos quanto em razão da

dificuldade de se comunicar com os *juruá*, pois, segundo seu Ari, naquela época a maioria dos Mbyá ou não sabiam ou falavam muito pouco o português.

A viagem ocorreu então a partir de um longo percurso envolvendo diferentes formas de trajetos: a pé, a partir de "caronas" arranjadas e com o uso de trens. Entretanto, segundo seu Ari, os Mbyá se perderam durante o caminho. Neste percurso, encontraram os indígenas Terena no meio do trajeto, sendo acolhidos e direcionados para a comunidade multiétnica hoje conhecida como TI Araribá, que abrange tanto os povos Guarani (Nhandéva) - estes estabelecidos na região desde fins do século XIX (NIMUENDAJU, 1987) - quanto os povos Terena, localizados no município de Avaí, interior do Estado de São Paulo, cidade por sua vez conhecida como "sertões de Bauru".

A trajetória de Joaquim muda drasticamente a partir deste ponto. Segundo Ari, Joaquim havia perdido seus pais recentemente, ainda quando residia em Bagé, de forma que "estava sempre chorando", e encontrava-se adoecido em decorrência deste estado. Neste contexto, Joaquim, na época ainda uma criança, foi visitado e "adotado" por um pastor da igreja presbiteriana – coloco o termo "adotado" entre aspas porque, na verdade, não se constituiu em uma adoção propriamente dita, mas sim no encaminhamento do menino a um orfanato localizado na cidade de Sorocaba, pertencente ao dito pastor.

Ao questionar Seu Ari sobre a forma e contexto no qual ocorreu este processo de "adoção", não obtive informações especificas. Este é o mesmo caso da história evocada nos contextos de "fronteira", dentro das narrativas contadas aos não-indígenas ao longo dos eventos nas Tekoa. Em uma versão um pouco divergente da narrativa contada por Seu Ari (e mais resumida), Joaquim não chegou, no referido processo de migração, a alcançar junto com seu grupo a TI Araribá, perdendo-se de seus parentes no meio do trajeto (já dentro do Estado de São Paulo), contexto no qual acabou sendo "adotado" pelo referido pastor.

De qualquer forma, observando-se as poucas informações a respeito deste processo e contexto em que foi realizado tal "adoção", assim como as pequenas divergências na forma de se narrar a história, um ponto constante que acredito ser importante para compreender tal trajetória é a narrativa em comum sobre o evento de "se perder" ao longo do processo de migração, e ser criado posteriormente em uma instituição não-indígena, o que fará sentido para compreender a trajetória de retomada de vínculos posteriormente protagonizada por Joaquim com as comunidades Mbyá existentes no Estado de São Paulo.

Segundo Seu Ari, esta retomada ocorreu logo após Joaquim adentrar a maioridade civil estipulada pelo Estado, saindo do referido orfanato com seus 18 anos, quando este, utilizando as palavras de Ari, "saiu pelo mundo". Joaquim mudou-se para a cidade de Santos, no litoral paulista, após receber uma proposta de trabalho como paisagista na cidade, local em que conheceu e se casou com a mãe de Seu Ari.

A partir deste ponto, a história da trajetória de Joaquim "alinha-se" com a história da trajetória de Seu Ari. Seu Ari, autodeclarando-se como Mbyá e caiçara, nasceu em 1941, em Santos. Segundo ele, não chegou a conhecer sua mãe, que faleceu quando ele era *mitã*[10], e seu pai, Joaquim, pouco falava sobre ela. Morou com seus avós maternos em Santos até os 8 anos de idade. Neste período, seu pai também acompanhou sua criação, entretanto, segundo Ari, seu pai não "parava quieto", era "bom de serviço", e estava sempre circulando em busca de trabalho, trabalhando nas numerosas fazendas de produção de banana que se estendiam ao longo de todo litoral paulista[11]. Este tipo de trabalho, não foi realizado de forma isolada por Joaquim, mas sim a partir de uma rede de contatos com outras comunidades já estabelecidas no litoral paulista nesta época, conforme abordei na primeira parte desse estudo, sendo o trabalho nas fazendas de banana realizados por diversas pessoas Mbyá que circulavam ao longo do litoral:

> Então [Joaquim] começou a trabalhar de cacheiro lá, porque... porque aquela fazenda rondonha lá, eu... eu me lembro que não tinha estrada, tinha caminho, mas as bananas vinham por um trolzinho, um fio no alto, assim, até lá, isso aí me lembro que eu tinha aquele um bondinho lá do pão de açúcar, vinha daquelas caixas, né? Pelo fio, assim, descia banana aí para o Brasil inteiro, até lá, para o exterior, fora, né? E eles trabalharam uns tempo lá, então tinha uns bons índios também Guarani, que trabalhava lá, porque numa fazenda de banana é assim: Você tem um grupo, eles têm um grupo que trabalha na bananeira, outros fazendo as valetas, tem muita água, né? Sempre conservando perto do casarão. Cada um tem um grupo de uma função para cada coisa. Então, aqueles que são casados, eles têm uma casinha, 3 ou 4 cômodos assim para morar, quando é solteiro, eles têm um alojamento só para eles, né? Então eles comem, bebe ali na fazenda, todas as fazenda era assim"

Desta forma, observa-se que o processo de retomada de vínculos com as comunidades Mbyá que existiam no Estado ocorreu já neste contexto de mudança para a cidade de Santos (provavelmente até antes) que, embora não houvesse Tekoa no referido município, os Guarani que se encontravam em comunidades ao longo do litoral paulista estavam em constante

[10] Termo Mbyá para "bebê", "recém-nascido".

[11] Se São Paulo já foi conhecida como "terra da garoa", também pode aderir ao título de "terra da banana": Segundo dados de 2022 fornecidos pelo censo IBGE, o Estado de São Paulo é responsável por quase um terço do total de produção de bananas no Brasil, chegando ao montante de quase 7 milhões de toneladas produzidas, somente contabilizando a safra dos anos de 2021 e 2022
Informações retiradas de: https://www.ibge.gov.br/explica/producao-agropecuaria/banana/br

circulação em Santos, seja trabalhando nas fazendas ou em outros estabelecimentos da região, circulando entre as Tekoa ou vendendo artesanatos.

Em relação a este último aspecto, Seu Ari ressalta que o ambiente de Mata Atlântica do litoral paulista, naquela época pouco urbanizado, facilitava esta circulação entre as regiões litorâneas: as principais vias de locomoção utilizadas pelos não-indígenas eram os trens e, consequentemente, as regiões mais urbanizadas localizavam-se mais próximas das estações, sendo inclusive frequentadas pelos Mbyá para a venda de artesanatos. Em regiões mais distantes das estações, em decorrência do ainda incipiente processo de construção de rodovias, e excetuando-se as regiões de fazendas, segundo Ari, era "tudo mato".

> De São Vicente até juquiá aquela região toda era fazenda de Banana e era tudo mato, desde a beira da praia. Então tinha aquele trem que saía de Santos a Juquiá. Era o único transporte, não tinha outro transporte, não entrava carro, dali de São Vicente até a região de Juquiá, era só Mato. Então só tinha aquele trem ali e nas estações, eles tinham aquela... chamava de cantina, tipo um barzinho assim, né? Então o trem vinha de... saía de Santos, ele tinha um vagão que era o depósito, né? Carregava tudo ali, ia distribuindo, saco de pão, para aqueles... caiçaras que trabalhavam, moravam pela região, até chegar Juquiá. Então eu andava muito ali, então aqueles índios ali, que ficava ali na biquinha, ali em São Vicente, eles... ali era um ponto de encontro dos Guarani, e também com os outros... porque ali tinha o Rio Branco, os Guarani, Mbyá, porque para ganhar alguma coisa, para comprar, eles saiam de lá [Rio Branco], eles posavam ali em São Vicente, na, na, na casa ali onde estava os Tupi também, porque de lá para cá, em São Vicente, aliás, Santos, tudo era praia, né? Já era movimentado em povoado. Muito turista, então eles vendiam artesanato ali.

Pelos relatos de Seu Ari, observa-se então que, na época, embora houvesse limitações de locomoção para os não-indígenas ao longo do litoral, isto não representava um problema para os Mbyá. Segundo me foi relatado, eles andavam muito na região, percorrendo caminhos "no meio do mato", o que dinamizava o fluxo de comunicação, alianças, parentesco e trocas entre as comunidades.

O próprio Seu Ari participou deste processo de circulação com seu pai, quando criança: após sair da casa de seus avós, com 8 anos, andando com seu pai ao longo de vários municípios litorâneos, entre eles São Vicente, Praia Grande (cidade Ocean), Mongaguá e Itanhaém, à medida que seu pai procurava emprego nas proximidades. Segundo ele, embora seu pai fosse "bom de serviço", ele também não "parava quieto" em nenhum lugar, buscando sempre se manter em movimento/circulação[12].

[12] A importância da concepção de sempre se "manter em movimento/circulação" é um aspecto central do modo de ser/viver Mbyá, na construção de corpos e sujeitos, o qual será abordado de forma mais detalhada no tópico seguinte.

Durante o período de estadia em Itanhaém, na comunidade de Rio Branco, Joaquim conheceu e se casou com Jandira Kerexu Mirim, na época uma jovem moça. Após morar um tempo no local, deslocaram-se novamente e foram residir na comunidade da Barragem, atual TI Tenondé Porã, na região de Parelheiros, extremo sul da cidade de São Paulo, região ainda hoje caracterizada por uma significativa presença de vegetações da Mata Atlântica.

Posteriormente, deslocaram-se para a região do distrito de Cidade Dutra, também na porção sul da cidade, porém mais próxima do centro do município, com o objetivo de vender artesanatos para arrecadação de recursos. Igualmente ao que ocorria no litoral, o sistema de locomoção por trens era utilizado de forma estratégica pelos Mbyá, para acessar as regiões centrais de maior fluxo comercial para venda. Seu Ari me explicou as rotas utilizadas:

> Porque a gente pegava lá do... do barragem [TI Tenondé Porã] ali, ou... como é que chama a estação que eu falei agora... Evangelista! Então a gente pegava ali. Como não tinha trem direto, não tava ainda inaugurado esse trem da Sorocabana, a gente pegava um trem ali que vinha lá do... da mairinque. Então a gente pegava o trem ali e descia na primeira estação que se chamava Marsilac, ficava no Marsilac ali, pegava uma noite e depois a gente pegava um ônibusinho amarelo que vinha até Socorro, no centro, ali em Santo Amaro, que hoje é Pinheiros, né? Agora eu lembrei. Ali parava um ônibus amarelo, pegava aquela estrada, era tudo de Terra, não tinha asfalto. Então de lá a gente pegava um bonde, tinha aquele bonde amarelo, né, que subia, vinha até a praça João Mendes e tinha outro, que vinha até mais para frente, ali na praça Ramos, né? E ele parava hoje, onde era o... ai, meu Deus, como é que chama aquele negócio de música, aquele centro lá... no museu?... Teatro municipal! Então, tinha um que parava ali, e o outro, parava lá na praça da Sé [centro], e a gente pegava, então o grupo vinha ali, ficavam ali vendendo."

Segundo Seu Ari, esta era uma prática recorrente entre os Mbyá não apenas da Barragem, mas também do Rio Branco que, utilizando-se destes caminhos, organizavam-se em grupos para realizar a venda de artesanatos produzidos por toda a comunidade, sendo que, além da família de Joaquim, outros Mbyá também se estabeleceram no referido distrito.

Após estabelecerem acampamento na Cidade Dutra, em um terreno cedido pela prefeitura, com o passar do tempo e o desenrolar das vendas, as outras famílias que acompanhavam Joaquim voltaram para o Rio Branco, porém, a família de Joaquim ficou: segundo Ari, seu pai ficou "chateado" com algumas pessoas que o acompanhavam e, em decorrência de divergências internas, ele decidiu permanecer mais um bom tempo na região.

Segundo Seu Ari, eles permaneceram por cerca de 6 anos na região, embora ainda circulando pelas Tekoa existentes no sul da cidade e no litoral do Estado, até que o terreno foi reivindicado pela prefeitura. Joaquim, como era, segundo Ari, muito "bem instruído" para com a relação com os brancos, pois havia morado um bom tempo dentro do mundo juruá, se comunicava com diversos não-indígenas, firmando alianças e trocas e, neste processo, recebeu

a proposta de um conhecido para residir em Bororé, próximo à represa Billings, entre os municípios de São Paulo e São Bernardo do Campo.

Após se mudar para o local, posteriormente, vários Mbyá, que circulavam pela cidade não só para a venda de artesanato, mas também em busca de atendimento médico, começaram a se estabelecer junto com a família de Joaquim, que foi intitulado pelas pessoas que chegavam como "cacique", isto é, liderança local, dado sua habilidade de movimentar recursos de fora para atender as demandas do grupo que ia se formando, inclusive arranjando o encaminhamento dos Mbyá que chegavam para hospitais e postos de saúde.

Entretanto, alguns problemas começaram a surgir: a área na qual Joaquim se estabeleceu não era suficiente para atender todas as demandas que iam surgindo com o advento de outros Mbyá que vinham chegando, gerando divergências internas: por exemplo, Seu Ari relatou que boa parte das pessoas dormiam nos "quintais" da casa da família de Joaquim, dado a falta de condições de moradia da região.

Foi neste contexto que Joaquim recebeu posteriormente a visita de "Sr. Fausto", também referido por Ari como "o professor", membro da até então Sociedade Geográfica Brasileira, localizada no centro da cidade. Após Joaquim explicar a situação da região, Sr. Fausto propôs a ida de Joaquim e sua família para a região do Jaraguá, de forma a se estabelecerem em um pequeno terreno pertencente a Sociedade Geográfica, terras até então conhecidas como "minas de ouro históricas do Jaraguá", em decorrência da existência de vestígios associados a um antigo tanque de mineração na região onde hoje se encontra a Tekoa Ytu.

O estabelecimento de Joaquim e sua família no Jaraguá não ocorreu de forma imediata, sendo que a região foi visitada por eles diversas vezes antes da efetiva mudança, de forma a assegurar que o local fosse propício ao desenvolvimento do modo de ser/viver Mbyá. A ocupação Gurani-Mbyá do Jaraguá se constituiu então por um processo de territorialização, como conceitua Pacheco de Oliveira (2022), realizado a partir de uma "via de mão-dupla", isto é, não apenas a partir do direcionamento proposto por um juruá, mas também a partir da avaliação de critérios específicos selecionados por Joaquim[13].

Importante enfatizar aqui a forma como se deu este processo: o estabelecimento da família de Joaquim no Jaraguá, na década de 1960, ocorreu anteriormente à Constituição de 1988, que iria reconhecer, em seu artigo 231, o direito de usufruto exclusivo das terras tradicionalmente

[13] Os critérios elencados pelos Mbyá para o estabelecimento e formação das Tekoa serão tratados em tópico seguinte.

ocupadas aos povos indígenas. O referido contexto de ocupação dos Mbyá no Jaraguá ocorreu a partir da concessão de um terreno por um particular, e não como um direito constitucional.

Segundo Seu Ari, o terreno concedido pela Sociedade Geográfica era menor ainda do que a atual Tekoa Ytu, cercado por arames, localizava-se próximo ao intitulado "Ribeirão das Lavras", em alusão à exploração de ouro que ocorreu na região. Entretanto, embora as residências fossem localizadas dentro destes limites, os Mbyá aproveitavam as regiões circunvizinhas para realizar uma gama de atividades, envolvendo coleta de remédios do mato, madeira, sapé, taquara, sementes para produção de artesanatos, e utilização dos "bancos" de argila presentes no território para barreamento das casas, assim como abrindo espaços para a plantação de alimentos tradicionais, como o milho, a mandioca e a batata-doce, além da utilização dos rios para a pesca de peixes e das áreas de mata para a caça de pequenos animais que circulavam na região, como o porco do mato, quati, tatu, paca, jacu e macaco-prego, em um período no qual a região do Jaraguá ainda era pouco urbanizada.

Inicialmente, a região do Jaraguá então possuía determinados elementos que satisfaziam algumas demandas dos Mbyá, entretanto, com o processo de rápida urbanização nas periferias da cidade de São Paulo ao longo da segunda metade do século XX, o território tradicionalmente ocupado pelos Mbyá, que não possuía regularização e proteção jurídica, foi sendo gradualmente "cerceado", diminuindo as possibilidades de usufruto destes elementos pelos Mbyá, essenciais à reprodução de seu modo de ser/viver.

Desta forma, atualmente, já não se é mais possível a prática da caça, tanto em decorrência da fiscalização pelo PEJ quanto em decorrência do desmatamento ocorrido na região, visto que a implantação da Rodovia dos Bandeirantes e, posteriormente, do Rodoanel Mario Covas, em 2002, acabaram por "isolar" a região do Jaraguá por completo, impedindo o fluxo de animais que ocupavam entre as matas do Jaraguá e da Serra da Cantareira.

Igualmente, a prática da pesca já não é mais possível entre as comunidades localizadas próximas às rodovias, visto o despejo do sistema de esgoto nos rios e córregos, entre eles o "Ribeirão das Lavras", gerado pela estrutura de saneamento do PEJ e dos não-indígenas que foram estabelecendo residências e indústrias próximas à região. Além disso, a própria horticultura e coleta de materiais no mato é dificultada pela falta de espaço nas comunidades atualmente, visto que a Tekoa Pyau e Ytu possuem poucos espaços abertos, encontrando-se na região apenas algumas pequenas plantações de hortaliças isoladas.

Em trabalho anterior (FERMOSELLES, 2024), discorri sobre este processo de urbanização, de forma que apresentarei aqui alguns aspectos sobre este processo de forma a melhor compreender este contexto. Desta forma, farei uma breve “pausa” na narrativa de Seu Ari para apresentar essa contextualização.

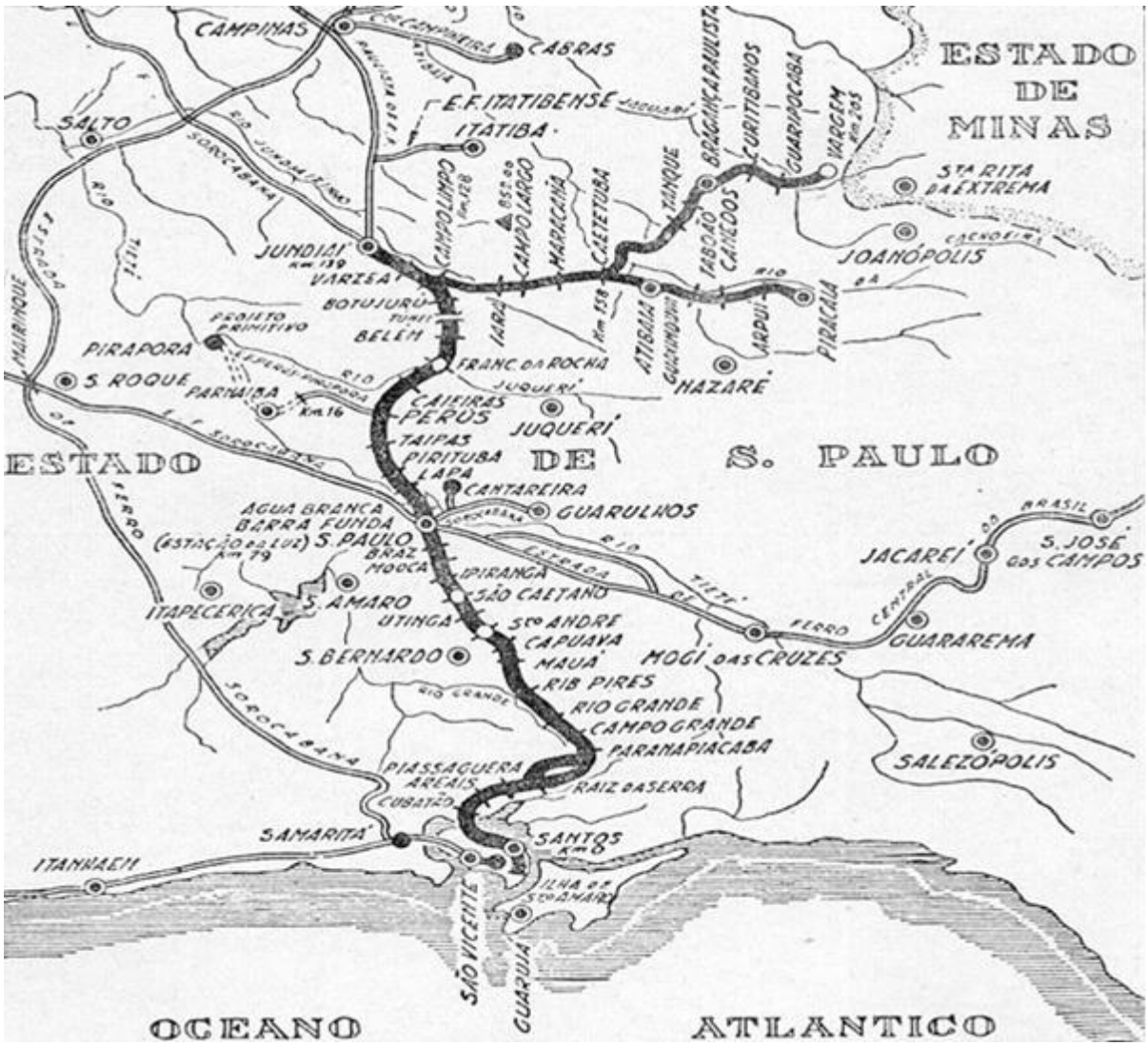
Conforme mencionei no tópico “ A presença do pesquisador em campo”, existem poucas informações na história escrita sobre os atuais distritos das periferias da cidade de São Paulo, sendo as informações disponíveis enfocadas em contar as histórias das regiões a partir do advento das linhas ferroviárias, na segunda metade do século XIX.

O estabelecimento das ferrovias em São Paulo foi o ponto inicial do seu processo de intensificação urbana, estando associado diretamente com o processo de estabelecimento de indústrias, assim como com o processo de ocupação de não-indígenas que, gradualmente, foram se estabelecendo nas proximidades destes eixos.

Estes processos, por sua vez, estavam diretamente vinculados à intensificação da monocultura cafeeira, superando a monocultura do açúcar, na década de 1850, consolidando o capitalismo industrial na cidade e modificando os espaços, sendo um dos principais fatores de transformação do espaço a implantação do sistema ferroviário, articulando redes e caminhos, inicialmente, entre o litoral e o planalto paulista, necessários para o escoamento da produção e a exportação do café (TEIXEIRA & PEREIRA, 2016: 143).

A primeira estrada de ferro a ser implantada em São Paulo foi através da *The São Paulo Railway Company*, construída entre 1860 e 1867, com o objetivo de estabelecer um sistema viário de exportação, com a ligação do trecho Santos - São Paulo - Jundiai, ocorrendo entre os anos de 1879-1900 o estabelecimento de novas linhas, com ampliação posterior de algumas estações e construção de outras, ao longo do trecho Santos-Jundiai, conforme pode se observar abaixo:

Figura 20 – Trecho ferroviário da The São Paulo Railway Company




Fonte: Retirado do site http://www.pell.portland.or.us/~efbrazil/mapa_efsj.html

A imagem acima mostra o roteiro da E. E. Santos Jundiaí, como ficou conhecida, com ponto de partida em Santos, passando pelo centro de São Paulo, e com o ponto de chegada em Jundiaí, na parte superior, de onde parte outro tronco, bifurcando, depois, para dois destinos diferentes.

Além da articulação de caminhos entre o planalto e litoral, ou melhor, entre o centro paulistano e Santos, diversos outros caminhos partindo do centro urbano em direção ao "interior" - ou no caso especifico daqui, o noroeste paulistano - também possuem uma lógica histórica. Nos séculos XVI e XVII, estes caminhos articulavam o centro paulistano com os sítios e fazendas, além dos aldeamentos e minas (MONTEIRO, 1994); no século XVIII, boa parte destes caminhos servem como pontos de "pouso de tropas" (LANGENBUCH, 1971: 37-8), sendo ampliados em direção às regiões mineradoras pelos tropeiros; e já em finais do século

XIX, estes caminhos determinam a articulação do sistema ferroviário, primeiramente visando o transporte mais rápido do café em direção ao porto de Santos e, posteriormente, articulando a implantação de industrias nestas regiões até então rurais, com o centro urbanizado.

Esta articulação de caminhos pode ser observada pela ampliação de estações ao longo do trecho Santos-Jundiai, conforme se pode observar a seguir:

Figura 21 - Estações ao longo do trecho Santos – Jundiai

**LINHA TRONCO - THE SÃO PAULO RAILWAY COMPANY**

| Sentido: **Santos – Jundiaí** – linha dupla | SPR- | Bitola- 1,60 m |
|---|---|---|

Percurso original: Santos - Cubatão - Raiz da Serra - Alto da Serra [atual Paranapiacaba] - Rio Grande da Serra - Santo André - Brás - São Paulo - Água Branca - Perus - Belém [atual Francisco Morato] - Jundiaí.

| | |
|---|---|
| 1. SANTOS [114] | 2. ALAMOA |
| 3. CUBATÃO | 4. PIASSAGUERA |
| 5. RAIZ DA SERRA | 6. PARANAPIACABA antiga Alto da Serra |
| 7. CAMPO GRANDE | 8. ELETRO CLORO |
| 9. RIO GRANDE DA SERRA antiga Rio Grande | 10. RIBEIRÃO PIRES |
| 11. GUAPITUBA | 12. MAUÁ antiga Pilar |
| 13. CAPUAVA | 14. PIRELLI |
| 15. SANTO ANDRÉ antiga São Bernardo | 16. PREFEITO SALADINO |
| 17. UTINGA | 18. SÃO CAETANO DO SUL antiga São Caetano |
| 19. TAMANDUATEÍ antiga Vemag | 20. IPIRANGA |
| 21. MOÓCA | 22. BRÁS [115] |
| 23. PARI | 24. SÃO PAULO [116] Estação da Luz |
| 25. BARRA FUNDA [117] | 26. ÁGUA BRANCA |
| 27. LAPA [118] | 28. PIQUERI |
| 29. PIRITUBA | 30. VILA CLARISSE |
| 31. JARAGUÁ antiga Taipas | 32. PERUS [119] |
| 33. CAIEIRAS | 34. FRANCO DA ROCHA antiga Juqueri |
| 35. QUILÔMETRO 113 | 36. BALTAZAR FIDÉLIS |
| 37. FRANCISCO MORATO antiga Belém [120] | 38. BOTUJURÚ |
| 39. CAMPO LIMPO [121] | 40. VÁRZEA PAULISTA antiga Várzea |
| 41. JUNDIAÍ [122] | - - - |

Fonte: Retirado de Bem (1998:52)

É importante ressaltar, em ambas as imagens, a ligação do trecho ferroviário com a região do Jaraguá, intitulada primeiramente como Estação de Taipas, sendo renomeada como Jaraguá em 1940, foi inaugurada a partir do processo de ampliação e construção de novas estações ao longo do trecho Santos-São Paulo-Jundiaí, em 1 de outubro de 1891 (BEM, 1998: 63).

A presença de fazendas de café na região explica a construção da estação de Taipas em 1891, com a qual buscou-se articular a região cafeeira do Jaraguá ao sistema ferroviário da The São Paulo Railway Company, facilitando o transporte do café até o porto de Santos (TEIXEIRA & PEREIRA, 2016), podendo ser identificado, na região noroeste da cidade, nos domínios dos atuais distritos de Jaraguá, Pirituba e São Domingos, a existência de três

principais fazendas de café: a fazenda Barreto, de propriedade do médico resendense Luiz Pereira Barreto, a Fazenda do brigadeiro Tobias e a Fazenda Jaraguá[15].

O surgimento de núcleos urbanos na região do Jaraguá ocorreu então com a implantação do sistema ferroviário em finais do século XIX (1891), intensificando-se posteriormente a partir do processo de dissolução das fazendas no início do século XX, em decorrência da queda da monocultura cafeeira.

A fazenda de Pereira Barreto dá origem à segunda vila de Pirituba em 1922, com o loteamento de parte de suas terras e, já em 1926, com o loteamento do resto de suas terras. Os descendentes de brigadeiro Tobias vendem parte de sua fazenda à Companhia Armour, transformando a região em uma vila industrial, originando os primeiros loteamentos de terra no distrito de Pirituba, sendo uma parte da fazenda vendida para a própria The São Paulo Railway Company, originando já em 1935 loteamentos de terras para a consolidação de vilas comerciais, representando para estas regiões o início do processo de implantação de industrias tanto nacionais quanto estrangeiras no território, incentivadas pela facilidade de acesso à região em decorrência do sistema ferroviário[16].

Em relação à fazenda Jaraguá:

> A maior parte [...] tornou-se propriedade do governo do Estado de São Paulo, que lá implantou o atual Parque Estadual do Jaraguá. O restante das terras deu origem as chácaras e sítios que, mais tarde loteados, originaram vários bairros, todos próximos ao atual parque (CORREIA, 2001: 35 *apud* PEREIRA, 2005: 23).

Com a consequente queda da monocultura cafeeira e a presença da linha ferroviária, a articulação da região rural do Jaraguá com o centro urbano paulistano manifestou-se por meio da especulação imobiliária. Se o relevo acidentado da região do Jaraguá não permitiu a implantação imediata de industrias, a presença da estação ferroviária impulsionou a criação de vilas operárias e comerciais ao redor da estação, pois a presença desta facilitava a ocupação da região por operários, que se beneficiavam do rápido meio de transporte para trabalhar no centro ou nas periferias próximas, aonde já haviam se implantado industrias.

Embora a implantação ferroviária no Jaraguá date de 1891, sua expansão urbana inicialmente se manteve modesta, limitada ao que Langenbuch (1971) chama de “povoados-estações”, isto é, incipientes aglomerados urbanos ao redor da estação ferroviária. Neste período, o desenvolvimento urbano e industrial da cidade de São Paulo foi mais significativo

[15] Retirado de www.prefeitura.sp.gov.br
[16] Idem

nas regiões de “terras baixas”, isto é, regiões de relevo plano com abundância de recursos hídricos; já nas “terras altas”, de relevo acidentado, como o caso da região do Jaraguá, a urbanização foi estagnada, pois mesmos nos distritos vizinhos, como Perus e Franco da Rocha, aonde já existia a implantação de indústrias voltadas ao extrativismo vegetal e mineral, no Jaraguá, “pelo caráter extensivo das instalações ligadas a estas atividades, a área viria a se caracterizar como pouco propícia à expansão urbana de natureza residencial” (LANGENBUCH, 1971: 70).

Neste sentido, a evolução urbana da região do Jaraguá, ainda limitada aos arredores da estação ferroviária, pode ser explicada, pois embora nenhuma indústria de grande porte tenha se instalado no atual distrito até a década de 1960, sua população urbana, nitidamente menor que sua população rural (701 indivíduos para 1.842), era representada por operários, assentados em subúrbios “prolongados” da região da Cantareira (PENTEADO, 1958 *apud* PEREIRA, 2005: 28).

Interessante notar que, mesmo com características diferentes e em contexto diferente, a prática de exploração mineral no século XX também impulsionou a expansão territorial na região do Jaraguá e arredores, agora caracterizada pela expansão industrial em um processo de formação de uma periferia urbana. Em 1966, é implantada na região do Jaraguá a indústria Siderúrgica Voith, de fundição de ferro, e foram construídas várias residências destinadas aos operários da mesma, impulsionando a ocupação urbana do distrito.

Do mesmo modo, em distrito vizinho (Perus), já em 1926, foi instalada indústria da Companhia Brasileira de Cimento Portland, que objetivava a extração de caulim, xisto e calcário na região de Perus e arredores (PEREIRA, 2005: 27); em decorrência destas indústrias, observa-se na “construção” do noroeste paulistano a criação de um complexo paisagístico que visava atender às novas demandas do centro urbano, tomando como exemplo os remanescentes arquitetônicos de pedreiras de extração de quartzito ao longo da Cantareira e Jaraguá, transformando a paisagem consideravelmente, aonde a presença de recursos minerais e sua eventual exploração impulsionou a produção e fornecimento de insumos essenciais para o crescimento desordenado da urbanização paulistana (MANGUEIRA, 2018: 120).

A implantação da indústria siderúrgica Voith, no final da década de 1960, embora tenha impulsionado de forma significativa a urbanização do distrito, ainda manteve suas “vilas operárias” relativamente próximas ao núcleo ferroviário. O processo de transformação paisagística dentro dos territórios tradicionalmente ocupados pelos Mbyá iniciou-se então no

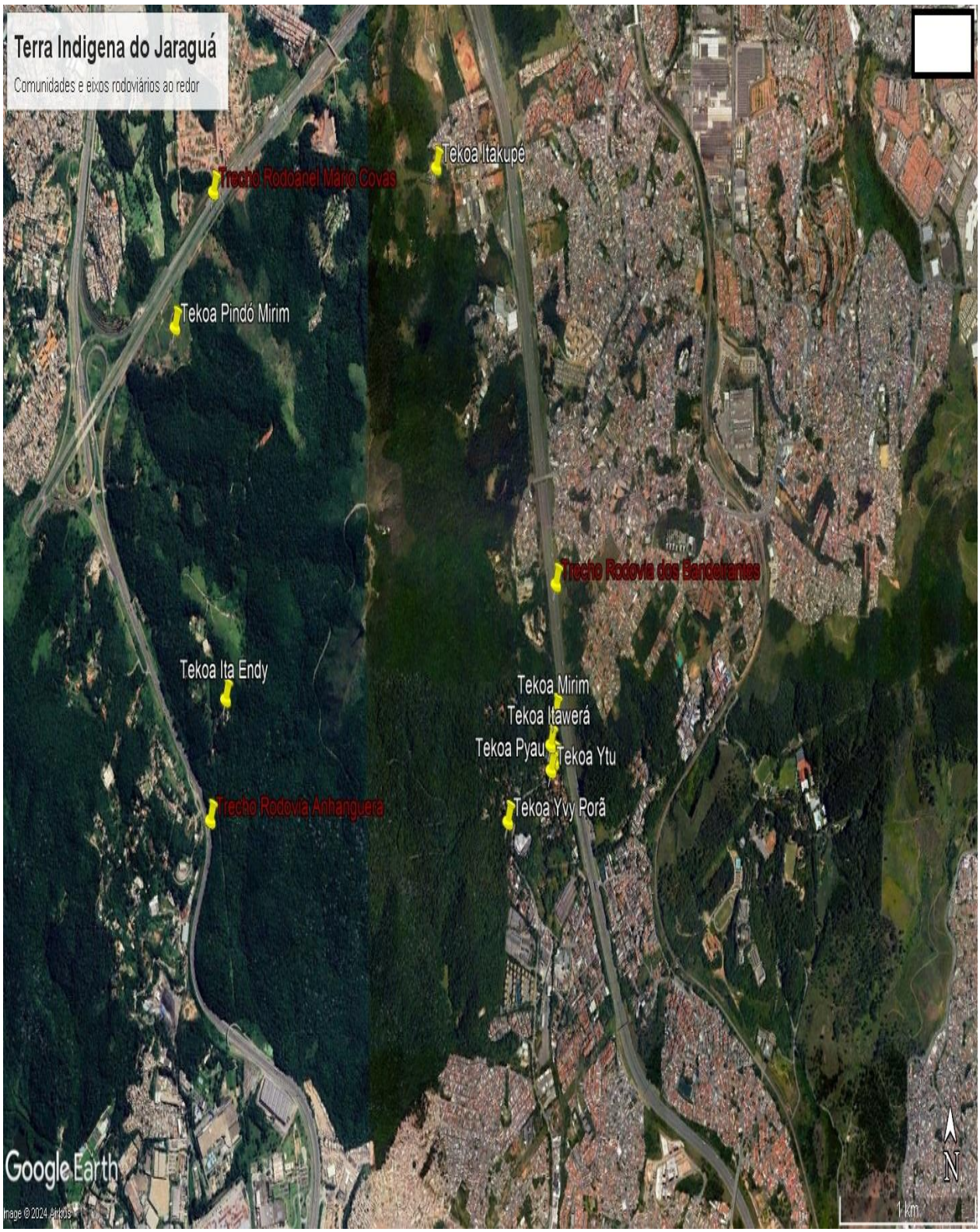
período de 1960-80, com a implantação da referida indústria e expansão das vilas operárias, ainda próximas da estação ferroviária, porém com uma progressiva expansão para as regiões mais distantes, se intensificando a partir da década de 1980.

Esta expansão se caracterizou pela implementação do sistema rodoviário, processo que Langenbuch (1971) chama de "crescimento horizontal", pois a presença de rodovias, com a implementação de linhas de ônibus, articuladas com as linhas ferroviárias, facilitaram o acesso, assim como estabelecimento de residências, por parte dos trabalhadores, em regiões mais distantes das estações de trem, assim como facilitaram o estabelecimento de indústrias nestes eixos.

No Jaraguá, o eixo rodoviário mais antigo implantado foi a Rodovia Anhanguera, em 1948, contornando o Pico no sentido oeste. Esta rodovia foi construída anteriormente à ocupação Guarani na região e à implantação de indústrias na região. Neste período, não houve uma ocupação densa em suas proximidades, devido ao relevo acidentado da região, desestimulando a especulação imobiliária (PEREIRA, 2005: 31-2).

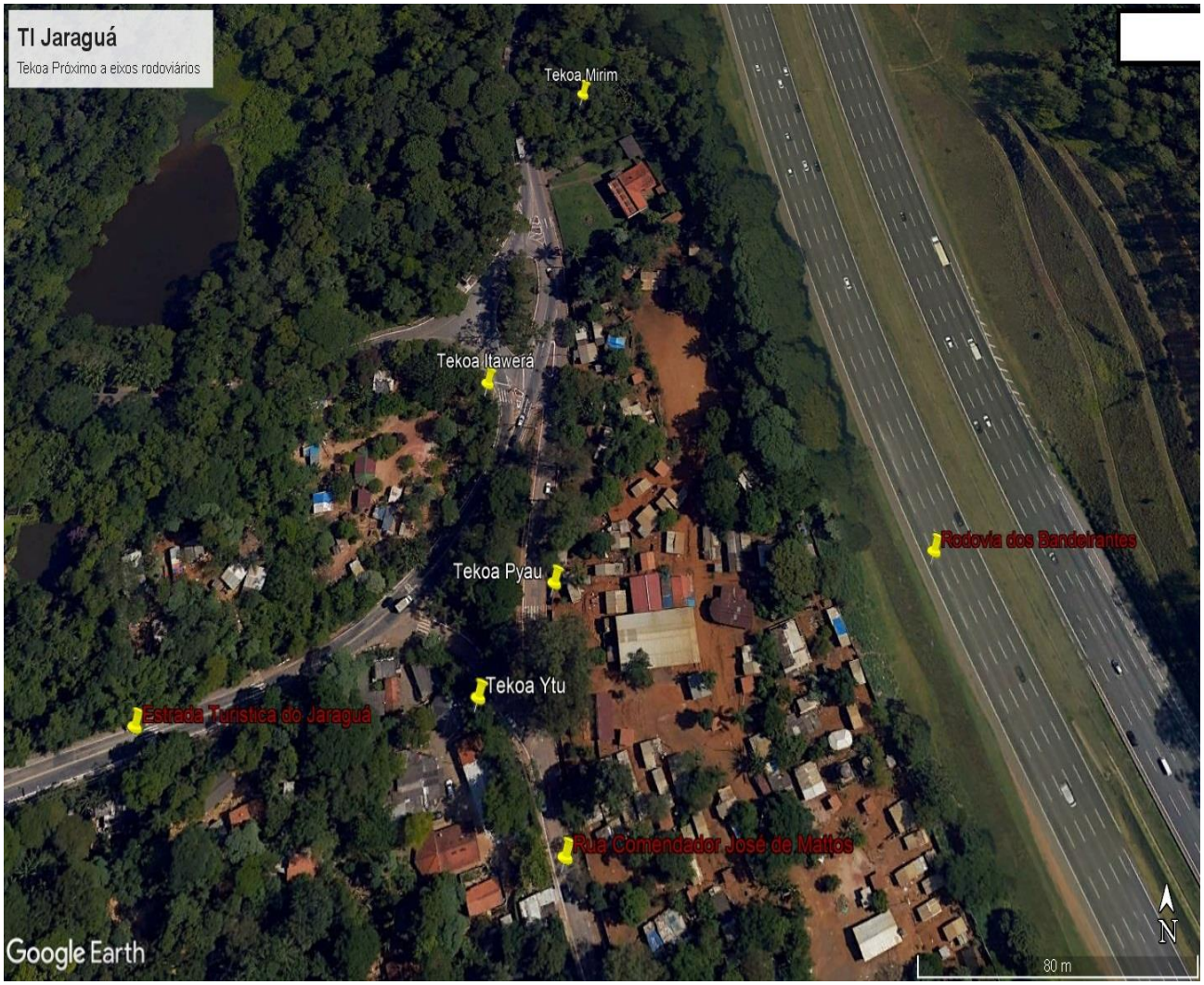
A partir da década de 1980 inicia-se o processo de estabelecimento de indústrias ao longo da Rodovia Anhanguera, estimulando a formação de loteamentos irregulares em suas proximidades (PEREIRA, 2005: 33), porém, os principais impactos dentro do território tradicionalmente ocupado pelos Mbyá ocorreram a partir da implementação da Rodovia dos Bandeirantes, em 1978, que, ao contrário da Anhanguera, foi construída próxima a Tekoa Ytu.

Figura 22 – Comunidades da TI Jaraguá e rodovias ao redor




Fonte: Adaptado de Google Earth Pro.

Figura 23 – Tekoa Ytu, Pyau e eixos rodoviários próximos




Fonte: Adaptado de Google Earth Pro

Após a construção da Rodovia dos Bandeirantes, os conflitos com não-indígenas começaram a se desencadear: na década de 1980, a área onde hoje se encontra a Tekoa Pyau começa a ser alvo de assédio por parte de grileiros, que começaram a reivindicar o terreno.

Segundo Seu Ari, nesta época, ainda não havia se constituído a Tekoa Pyau, sendo que a região que hoje a caracteriza era utilizada para outros fins por sua família: para a abertura de roças de milho, mandioca e batata-doce, assim como para a coleta de sementes e sapé, sendo, portanto, uma área que, embora não houvesse construção de residências, era uma "extensão" da Tekoa Ytu, visto que nesta época também não havia ainda se construído a Rua Comendador José de Mattos, esta implementada na década de 1980, que posteriormente "cortou" as áreas utilizadas pelos Mbyá ao meio.

O terreno que hoje é a Tekoa Pyau era reivindicado pelo grileiro Joaquim Pereira Leite. Anteriormente, ele já havia entrado em contato com Joaquin e Jandira, adotando uma postura "pacifista" ao permitir que os Mbyá utilizassem o terreno (exceto para construção de moradias), em troca da "fiscalização" destes em não permitir a entrada de outros grileiros. Porém, segundo Seu Ari, após a construção da Rodovia dos Bandeirantes, o grileiro começou a "reclamar" que havia perdido parte da área de seu terreno, sem a devida indenização, e começou a restringir o acesso dos Mbyá ao local, fazendo ameaças e colocando cercas ao redor do referido espaço (mudança de postura muito provavelmente incentivada pela valorização do terreno promovida pela construção da Rodovia, em decorrência da especulação imobiliária).

Nesta mesma década, em decorrência da situação de intensificação dos conflitos, assim como da insegurança jurídica envolvendo o usufruto dos territórios tradicionalmente ocupados pelos Mbyá, a família de Joaquin mobilizou-se, através de rede de contatos com os não-indígenas, para que houvesse a demarcação da Terra Indígena do Jaraguá. Embora o ato de demarcar e limitar territorialmente um espaço de usufruto exclusivo não fizesse sentido dentro da concepção Guarani, tal medida foi vista como necessária naquele momento, de forma a buscar assegurar a segurança jurídica de suas terras.

A primeira demarcação da TI Jaraguá ocorreu então em 1987[17], abrangendo a área que hoje se constitui a Tekoa Ytu. Embora inicialmente tal ato tenha sido considerado uma vitória pelos Mbyá, pois a demarcação do território abrangeu terrenos circunvizinhos que se encontravam fora do território anteriormente cedido pela Sociedade Geográfica, o processo de demarcação ocorreu seguindo critérios que não levaram em conta as áreas de usufruto dos Mbyá, isto é, os locais de coleta de madeira, sapé, remédios do mato, roçados, cemitérios, rios e locais de caça e pesca, sendo demarcado apenas as áreas onde se encontravam as residências dos Guarani, gerando neste processo a menor Terra Indígena do Brasil, com seus 1,7 hectares.

Foi neste contexto que houve a mudança de José Fernandes Karai Poty para o Jaraguá, na década de 1990. Nesta época, segundo Seu Ari, ele já não se encontrava mais na Tekoa Ytu, tendo voltado para a comunidade do Rio Branco.

José Fernandes era primo de Jandira, moradora da comunidade da Barragem, embora também houvesse, ao longo da vida, circulado por diversas comunidades Mbyá dentro e fora do Estado de São Paulo. Era uma das lideranças da TI Tenondé Porã, fortemente engajado nos

[17] Retirado de https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/terra-indigena-jaragua-em-sao-paulo-sp-e-declarada-pelo-ministerio-da-justica

processos que envolviam a luta por direitos coletivos e, principalmente, pela demarcação de terras Mbyá no Estado, trajetória iniciada no contexto de demarcação dos territórios Guarani no litoral paulista, ao longo da década de 1980.

Quando se mudou para o Jaraguá, se inseriu neste contexto de conflito fundiário e, uma das medidas protagonizadas pela liderança foi de erguer moradia junto à sua família no terreno até então ameaçado, fundando na região a Tekoa Pyau, em 1995. Este ato é constantemente relembrado e enaltecido atualmente pelos Mbyá, transparecendo inclusive na materialidade das Tekoa, com menções à antiga liderança que tornou possível a ocupação da área, conforme se observa em imagem abaixo.

Figura 24 – Imagem de José Fernandes estampada em mural da escola infantil do CECI

Fonte: Acervo do autor

Figura 25 – Grafite na Tekoa Mirim com a frase “Fruto do Xeramõi José Fernandes – Karai Poty”

Fonte: Acervo do autor

Segundo Seu Ari, após o ato realizado por José Fernandes, ocorreu, utilizando suas palavras, um verdadeiro “rebuliço” na área: a família de Joaquim Pereira Leite entrou com uma ação de reintegração de posse, acionando a Polícia Militar, objetivando tirar os moradores do local. Entretanto, após notificação do Ministério Público Federal pelos Mbyá, o referido Ministério acionou a Polícia Federal para que houvesse a retirada da Polícia Militar, gerando uma vitória para os Mbyá.

Porém, o “status” de insegurança jurídica permaneceu, somando-se ao fato da permanência e expansão do processo de urbanização da região. Neste contexto, a partir de mobilizações dos coletivos da Tekoa Ytu e Tekoa Pyau, reivindicou-se um novo processo de demarcação, observando-se o novo texto Constitucional de 1988, no qual pela primeira vez, seria legalmente reconhecido em seu artigo 231 os direitos diferenciados aos povos indígenas, à “sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as

terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens" (CF. 1988, Art. 231).

Esta mobilização resultou posteriormente na consolidação da Portaria nº 735/FUNAI/PRES, de 5 de agosto de 2002[18], que instituiu grupo técnico para realizar os trabalhos de identificação e delimitação do território tradicionalmente ocupado.

Porém, o processo se alongou e o relatório de identificação e delimitação da TI Jaraguá só foi finalizado em 2012, com uma proposta de 532 hectares caracterizados como território tradicionalmente ocupado, sendo aprovado pela FUNAI em 29 de abril de 2013 e declarada pelo Ministério da Justiça e Segurança Pública, através da Portaria nº 581 de 29 de maio de 2015. Após a declaração, outra Portaria (nº 63 de 21 de agosto de 2017) expedida por Ministro da Justiça e Segurança Pública, dentro do contexto do Governo Temer, anulou a demarcação de 532 hectares da TI Jaraguá, sob a justificativa de "incoerência" decorrente da sobreposição do PEJ (Pertencente ao governo Estadual) sobre a área da TI.[19]

[18] Retirado de https://www.yvyrupa.org.br/wp-content/uploads/2016/11/Pet-Inicial-MS223770-DF_sem-anexos.pdf
[19] Idem

Figura 26 - Sobreposição do PEJ (verde) sob a TI Jaraguá (vermelho)

Fonte: Adaptado de Programa GeoSampa.

Desta forma, até hoje a TI Jaraguá permanece sob o "status" de insegurança jurídica, com apenas a área da Tekoa Ytu regularizada legalmente. Entretanto, não se limitando a ocupação do minúsculo espaço demarcado em 1987, os Mbyá recentemente protagonizaram diversos processos de retomadas dentro do território tradicionalmente ocupado, isto é, daquele reconhecido em 2012 como de direito exclusivo, visando assegurar seu domínio em um contexto de invasões impulsionadas pelos não-indígenas.

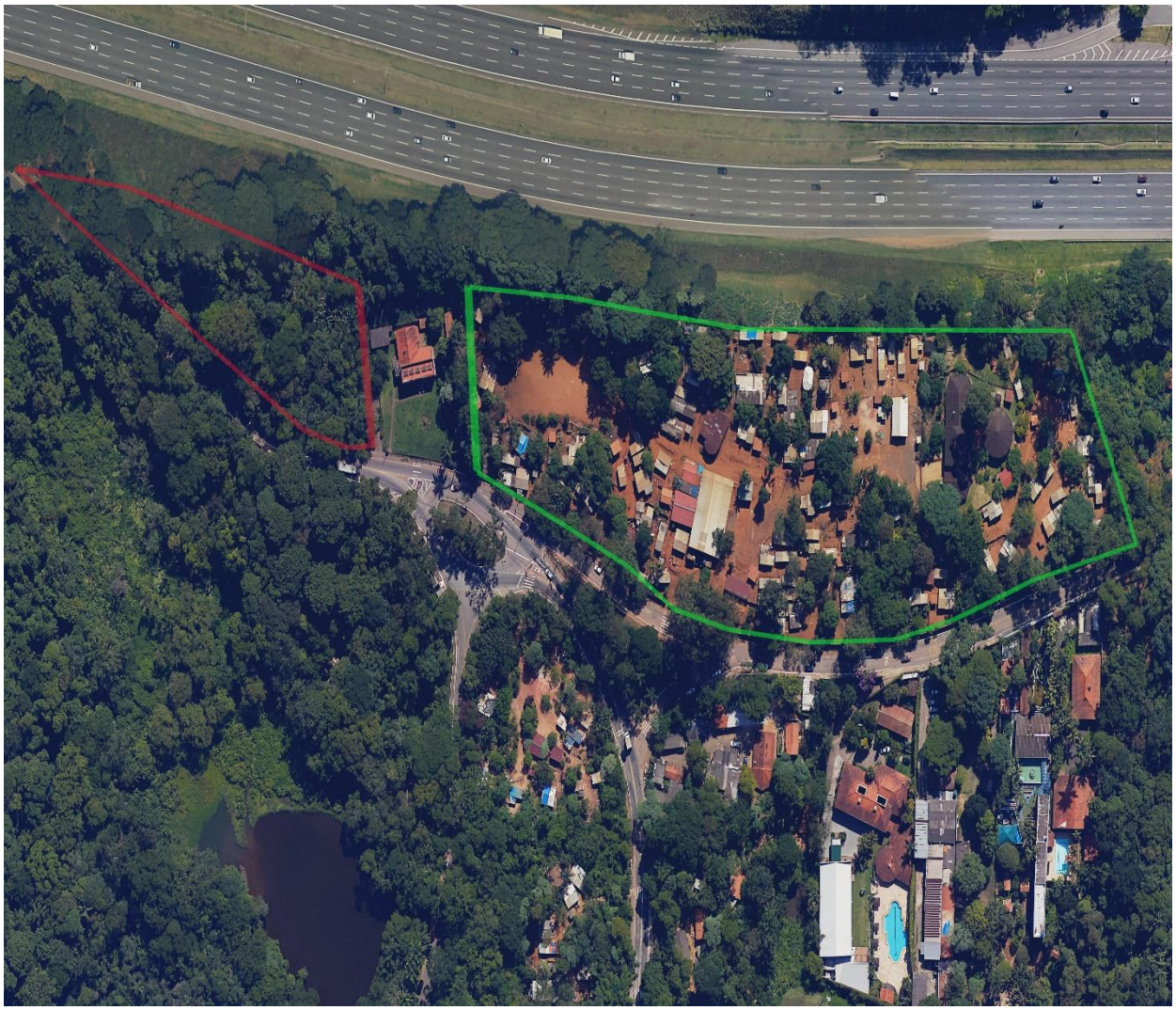
No tópico seguinte, irei tratar dos processos de retomada protagonizados mais recentemente, os quais tive a oportunidade de acompanhar, no começo do ano de 2023, que geraram a formação de duas novas comunidades: Tekoa Mirim e Tekoa Pindó Mirim. Irei discorrer mais detalhadamente sobre o processo desencadeado por esta última, visto que foi a Tekoa que tive maior período de "vivência", além de ter sido a retomada com maior "peso" político, conforme se observará.

## 2.2 - Os processos de retomada: Tekoa Mirim e Tekoa Pindó Mirim

No tópico “A presença do pesquisador em campo”, apresentei o contexto de minha inserção nas comunidades, no qual o período inicial de diálogo se deu pela minha visita a Tekoa Mirim.

O processo de formação da referida comunidade iniciou-se em 16 de março de 2023, a partir de uma retomada protagonizada por Michael Tupã Popygua e Márcio Werá, ambos residentes da Tekoa Pyau. A área retomada encontra-se ao lado da Tekoa Pyau, separada desta apenas por um pequeno terreno, ocupado por um casarão pertencente a uma família de descendentes de italianos, conforme pode se observar em imagem abaixo.

Figura 27 – Tekoa Pyau (traçado verde) e Tekoa Mirim (traçado vermelho)



Fonte: Retirado e Adaptado de Google Eath Pro

Relembrando alguns aspectos sobre a minha primeira visita, esta ocorreu no dia 23 de março, uma semana após o início da retomada, em um contexto no qual era solicitado apoio, pela rede social do Instagram, para o auxílio com materiais de construção. Esta retomada ocorreu dentro de um terreno que já estava incluso dentro do relatório técnico de identificação e delimitação da TI Jaraguá, de 2012, porém, com a anulação da portaria declaratória de 2013, o terreno permaneceu sob insegurança jurídica, de tal forma que a retomada ocorreu dentro de um contexto de invasão por parte de não-indígenas. Segundo Michael, alguns moradores de rua estavam erguendo barracas mais ao norte do espaço, e posteriormente expandindo suas barracas para a região da atual Tekoa Mirim, desencadeando o alerta das lideranças, que ocuparam a área visando impedir a ocupação pelos não-indígenas.

Ao entrar em contato com estes, Michael explicou que o terreno se caracterizava como Terra Indígena, e, portanto, não poderia ser ocupado; inicialmente, os não-indígenas reagiram de forma negativa, "batendo boca" com as lideranças, e Michael, após proferir xingamentos no idioma Mbyá em decorrência da conduta destes, conseguiu estabelecer um "acordo": delimitou a área a ser utilizada pelos Mbyá, de forma que os moradores ficaram localizados em região mais à norte, desenvolvendo uma política baseada no princípio "vocês não mexem com nós, nós não mexemos com vocês".

A partir deste momento, fundou-se a Tekoa Mirim, à qual Michael referiu-se como uma "aldeia filha" da Tekoa Pyau, e iniciaram-se as construções das residências na referida área. Assim como a Pyau, uma das formas de se acessar a Tekoa Mirim é pela Rua Comendador José de Mattos, passando pelo referido casarão até chegar à "porta de entrada" da comunidade, uma passagem construída entre os muros que separam a área da comunidade com o calçado da rua.

A primeira vez que fui até a comunidade, por estar em seu período inicial de construção, havia apenas uma tenda construída de forma improvisada, do lado direito da porta de entrada, utilizado pela família de Michael, e uma casa de madeira localizada um pouco mais acima, também do lado direito, utilizada pela família de Márcio. No lado esquerdo da porta de entrada, localizava-se um imenso tronco de árvore derrubada a tempos na região, se estendendo desde o muro próximo à calçada até a parte de cima da comunidade, onde estava se começando a construir a casa de Michael, sendo este tronco utilizado para alocar alguns pertences das famílias, dentre roupas, brinquedos, petynguá, chaleiras, panelas e ferramentas de construção.

Figura 28 – Entrada da Tekoa Mirim

Fonte: Acervo do autor

Figura 29 – Tronco à esquerda da Porta de Entrada

Fonte: Acervo do autor

Próximo à futura casa de Michael, na parte de cima do terreno, à esquerda, localizava-se uma pequena trilha em meio ao mato até a parte de cima da comunidade, próximo à Rodovia dos Bandeirantes, onde se encontra a caixa d´água; antes de subir a trilha, no lado oposto ao da construção das casas (o terreno localizado a esquerda da porta de entrada e do tronco), encontrava-se um espaço aberto, onde havia alguns varais amarrados por entre as árvores do terreno, assim como um banheiro improvisado.

Após esta minha primeira visita, retornei ao local apenas no dia 2 de setembro de 2023, já no contexto de atuação dentro do núcleo de bioconstrução do Projeto "Guardiões da Tekoa Pyau". Neste contexto, em parceria com o projeto, Michael desenvolveu o processo de construção de outras estruturas necessárias à comunidade. Quando retornei neste período, sua casa já estava finalizada, sendo, entretanto, necessário a construção de banheiros e do sistema de esgoto, visto que a comunidade possuía apenas um banheiro improvisado.

Tal medida se tornou necessária pois, inicialmente, os Mbyá (não apenas as famílias de Michael e Márcio, mas também vários "colaboradores" da Tekoa Pyau) haviam se encarregado de escavar uma fossa no terreno aberto à esquerda da entrada da comunidade, para despejo de resíduos. Entretanto, em vistoria à região, a SABESP (Companhia de Saneamento Básico do Estado de São Paulo) não permitiu a continuidade da obra, visto que, segundo esta, poderia gerar a contaminação do lençol freático, de forma que foi necessário o planejamento da construção de um sistema de esgoto que canalizassem os resíduos até uma caixa, localizada na parte de baixo do terreno, que por sua vez se ligaria até o sistema de esgoto da Sabesp, em caixas localizadas no calçado da Rua Comendador José de Mattos.

Figura 30 – Construção de fossa inicialmente prevista

Fonte: Acervo do autor

Figura 31 - Residência de Michael (à esquerda do tronco) e de Márcio e sua família (direita)

Fonte: Acervo do autor

Figura 32 – Terreno localizado à esquerda da porta de entrada e residências

Fonte: Acervo do autor

Figura 33 – Trilha para acesso a parte de cima da comunidade, próximo à Rodovia dos Bandeirantes

Fonte: Acervo do autor

Figura 34 – Banheiro improvisado localizado em terreno aberto

Fonte: Acervo do autor

Figura 35 - Márcio e sua Família em tenda inicialmente improvisada

Fonte: Acervo do autor

Desta forma, em ação conjunta dos voluntários do núcleo de bioconstrução com Michael, Márcio e outras pessoas da Tekoa Pyau, iniciou-se a construção do banheiro comunitário, entre as residências das duas lideranças, feito em alvenaria, a partir de uma grande estrutura dividida em três partes, cada uma posteriormente se constituindo por sua vez em um banheiro, com a implantação de chuveiros e vasos sanitários.

Posteriormente, foi realizada a construção do sistema de esgoto, a partir da escavação de um canal na terra que interligasse a parte de cima do terreno (próximo às casas) até a parte de baixo, onde localiza-se a caixa de esgoto, para posterior ligação com o sistema de saneamento da SABESP.

Este período de construção durou cerca de 2 meses, e posteriormente encerramos as atividades de bioconstrução na Mirim, e iniciamos outros projetos na Pyau. Posteriormente, voltei poucas vezes à Tekoa Mirim, visto que o próprio Michael voltou a residir na Tekoa Pyau, em decorrência do desenvolvimento de projetos comunitários como, por exemplo, de reflorestamento iniciado na referida comunidade, de forma que a ocupação do terreno ficou sob a gestão de Márcio, que por sua vez construiu novas estruturas para atender parte de sua família que chegou do Paraná para estabelecer-se na região.

Entretanto, a associação de Michael com a Tekoa Mirim não cessou, de forma que este, trabalhando com o reflorestamento de mudas nativas, plantou diversas sementes, em conjunto com os trabalhadores de ambas as comunidades, tanto de árvores nativas quanto de frutíferas e hortaliças na parte de cima da comunidade, próximo à Rodovia dos Bandeirantes, expandindo as pequenas hortas existentes na parte de baixo da Tekoa Pyau, visto que, embora exista uma "ruptura" de continuidade entre as comunidades, pela presença do casarão, é possível se deslocar e desenvolver plantações de forma contínua através dos caminhos construídos na parte de cima de ambas as comunidades, no meio do mato, interligando ambas e, consequentemente, os espaços de plantio.

Figura 36 - Construção de banheiros Tekoa Mirim

Fonte: Acervo do autor

Figura 37 – Caminho por cima que interliga as comunidades

Fonte: Acervo do autor

Figura 38 - Plantações diversas próximas à Rodovia dos Bandeirantes, entre elas, Bananeiras, milho, mentruz e ypê amarelo

Fonte: Acervo do autor

Figura 39 - Márcio e equipe POT Agricultura trabalhando próximo à Rodovia dos Bandeirantes

Fonte: Acervo do autor

Figura 40 - Plantação de Hortaliças nos caminhos entre as comunidades

Fonte: Acervo do autor

Figura 41 – Horta de tomate na parte de cima da Tekoa Pyau

Fonte: Acervo do autor

Figura 42 - Plantação de mandioca, próximo ao plantio de hortaliças

Fonte: Acervo do autor

Figura 43 – Proximidade e elevação das áreas de plantio em relação à Rodovia

Fonte: Acervo do autor

Desta forma, desde a minha última “passada” pela Tekoa Mirim, esta se modificou bastante: embora sua delimitação tenha permanecido sem alterações, ocorreram importantes mudanças nos espaços, de forma que novas residências foram criadas, ocupando o antigo espaço aberto que havia do lado esquerdo da comunidade, assim como as antigas habitações existentes do lado direito foram reformadas, sem contar o desenvolvimento do sistema de saneamento e de utilização dos espaços para plantação de frutíferas e hortaliças.

Inicialmente, uma das ideias de Michael era construir uma “casa de cultura” no espaço anteriormente aberto da Mirim, além de um tanque de criação de peixes, de forma a fomentar projetos de “turismo comunitário”, apresentando a comunidade e desenvolvendo atividades que envolvessem o diálogo intercultural com os visitantes, de forma a levantar renda para a comunidade. Entretanto, dado o seu retorno para a Tekoa Pyau, tal proposta não vingou, cedendo o espaço para a construção de residências à família de Márcio.

Figura 44 – Casa de Márcio, após reforma

Fonte: Acervo do autor

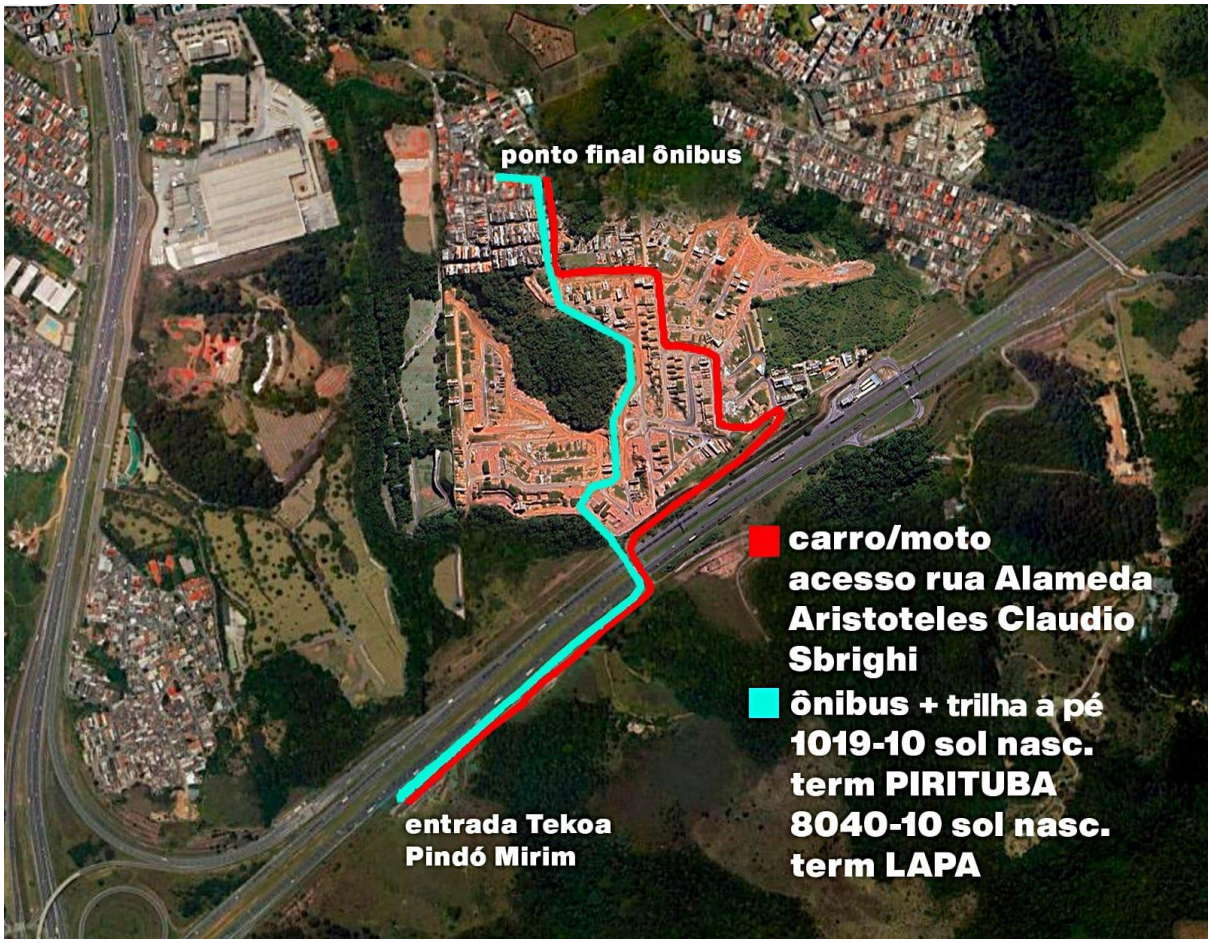
De qualquer forma, a retomada da região gerou não apenas o asseguramento de usufruto de uma região que estava sendo ameaçada de ser invadida, como também permitiu o estabelecimento de novas possibilidades de moradias, visto a escassez de espaços abertos, principalmente para construções, na Tekoa Pyau. Além disso, possibilitou a expansão da prática da horticultura e reflorestamento nos novos espaços, dado novamente, a falta destes espaços na Tekoa Pyau e Ytu.

De forma semelhante ocorreu com a retomada do território conhecido como Pindó Mirim, realizada um dia depois da retomada da Tekoa Mirim, em 17 de março de 2023. Entretanto, ao contrário desta última, a primeira vez que visitei a Pindó Mirim, em decorrência de meu período de "hiato" em Belo Horizonte, foi apenas em 15 de julho de 2023, quatro meses depois do início da retomada.

Esta visita ocorreu no contexto de inauguração da Opy (casa de rezo), dos quais foi solicitado, também via anúncio Instagram, o auxílio com alimentos e roupas para a comunidade. Esta, conforme demonstrado em mapa anterior (Figura 22), localiza-se do outro lado do morro do Jaraguá, possuindo uma maior dificuldade de acesso, em comparação com as comunidades localizadas próximas à CPTM e as linhas de ônibus, visto a inexistência destes eixos para acesso próximo à região.

A seguir, apresento um "esquema" desenvolvido por uma das lideranças da comunidade, divulgado no grupo de apoio de WhatsApp intitulado "Informações Tekoa Pindó Mirim", explicando a forma de se chegar até o local, a partir do trajeto por carro ou ônibus/a pé:

Figura 45 – Trajetos para se chegar até Tekoa Pindó Mirim




Fonte: Acervo do autor

Conforme se pode observar na imagem acima, para se chegar até a entrada da comunidade, deve-se pegar um ônibus (Sol Nascente ou Terminal Lapa) até seu ponto final, localizado na rua Adoniram Barbosa, em um pequeno bairro da Vila Jaraguá; após descer no ponto, virando-se à esquerda encontra-se uma pequena subida asfaltada que logo dá origem a uma estrada de terra, adentrando um imenso terreno caracterizado por um bairro em fase de pré-construção e, após andar cerca de 2 km, é possível passar por baixo de um viaduto do Rodoanel Mario Covas até chegar às regiões de "mata" localizadas próximas ao outro lado da Rodovia e, a partir daí, realiza-se uma pequena subida até chegar à entrada da comunidade.

Ao contrário das comunidades localizadas próximas à CPTM, a Tekoa Pindó Mirim não se localiza à "beira" da Rodovia, mas sim em região montanhosa, de forma que, ao chegar à entrada da Tekoa, deve-se percorrer novamente uma estrada de terra construída morro acima, até chegar ao espaço residencial da comunidade.

Figura 46 – Tekoa Pindó Mirim vista de cima

Fonte: Acervo do autor

Esta minha primeira visita ocorreu então a partir da divulgação do convite para a inauguração da casa de rezo, no final da tarde, quando cheguei à região via trajeto ônibus/pé. Logo na entrada da comunidade, após percorrer o trajeto morro acima, encontrei dois carros estacionados no centro da comunidade, de apoiadores não-indígenas que foram participar da inauguração. Neste local, havia um espaço aberto, onde, quando cheguei estava se apresentando um coral Guarani, “abrindo” o evento, sendo que a casa de reza se localizava à direita deste espaço.

No lado oposto ao da opy, havia uma cozinha comunitária construída de forma improvisada, na qual adentrei para deixar a sacola de alimentos que havia trazido. Neste

momento, fui recepcionado por Lucia, mãe de Neusa, liderança da comunidade, que se apresentou e me guiou posteriormente até a parte de fora, para assistir à apresentação. Posteriormente, ao término da apresentação do coral, houve um período de socialização entre os convidados e comunitários, e logo em seguida, já no anoitecer, foi montada uma pequena fogueira próxima à Opy, reunindo os não-indígenas que ainda não haviam ido embora, onde foram assados alguns milhos e houve novo momento de socialização, momento em que combinei de pegar carona de carro para a volta com um casal de amigos que se encontrava presente.

Neste momento, os comunitários adentraram a casa de rezo e iniciaram a cerimônia de inauguração, não tendo sido permitida a entrada de não-indígenas, de forma que permanecemos na fogueira até o término da cerimônia, quando nos despedimos e fomos embora da comunidade.

Figura 47 – Centro da comunidade e local para estacionar carros

Fonte: Acervo do autor

Figura 48 – Casa de Rezo (Opy) Tekoa Pindó Mirim

Fonte: Acervo do autor

Posteriormente, fiquei um tempo sem voltar à Pindó Mirim, de forma que retornei em meados de setembro, quando, através novamente da rede social do Instagram, visualizei uma postagem sobre eventos intitulados de “vivência” a serem realizadas durante todo o segundo semestre de 2023, aos finais de semana, na Tekoa. Peguei então o contato de Neusa, que se encontrava no post, me apresentei, e combinei de fazer a visita no último sábado do mês.

Entretanto, segui o “cronograma” divulgado pelo Instagram apenas no período inicial de minhas visitas. Primeiramente, porque boa parte dos finais de semana eu me encontrava nas Tekoa Ytu e Pyau, dentro do Projeto dos Guardiões; também porque, conforme eu realizava as visitas, percebi que não precisava realizar estas em dias fixos, pois, embora houvesse a divulgação de eventos via Instagram, na maioria dos finais de semana que frequentei eu era o único não-indígena presente na comunidade, de forma que não eram realizadas atividades estruturadas, sendo a vivência constituída mais em conversação do que em atividades pré-determinadas.

Além disso, segundo o *xamoi* José de Quadros, pai de Neusa e morador da comunidade, aos finais de semana não se trabalha, é dia de descanso. Ao questionar Neusa do porquê então anunciar as vivências aos finais de semana, esta me respondeu que era por conta de a maioria

dos juruá terem apenas os finais de semana livre. Somando-se a estes fatores, conforme fui visitando e dialogando com os comunitários, ao ir embora me convidavam para “aparecer quando quisesse”, de forma que posteriormente então tomei a liberdade de aparecer durante a semana.

As minhas visitas se tornaram mais frequentes ao longo do primeiro semestre de 2024, quando visitava a comunidade às terças e quartas. Inicialmente, eu realizava o trajeto entre o ponto de ônibus e a comunidade a pé. Na maioria das vezes, eu fazia o trajeto pelo final de manhã, de forma que frequentemente pegava o sol das 11h e 12h. Como o trajeto já mencionado consistia em uma boa caminhada, somado com a significativa subida morro acima realizada a partir da entrada da comunidade até seu centro, diversas vezes eu chegava na comunidade extremamente suado, tostado de vermelho, de alguma forma sendo motivo de risos aos comunitários.

Observando minha situação, Neusa ofereceu-se, posteriormente, a buscar-me no ponto de ônibus com carro, assim como me levar de volta no final da tarde. Em uma das “voltas” realizadas, recebi o convite de frequentar a casa de rezo. Tal convite era novidade para mim, visto que nas outras Tekoa, e mesmo inicialmente na Pindó Mirim, como descrito no dia da inauguração da Opy, a presença dos não-indígenas neste espaço era de uma forma geral evitada pelos Mbyá à noite, excetuando-se quando dentro de um evento de apresentação/diálogo intercultural.

Combinei com Neusa então posteriormente de “acampar” de terça para quarta na comunidade, de forma que o “roteiro” geralmente se constituiu na minha ida até o ponto de ônibus no meio da tarde das terças, onde eu esperava Neusa e seu marido, Júlio Karai, me buscar de carro e me levar até a comunidade, na qual eu montava minha barraca de dormir, tomávamos um café na cozinha comunitária e posteriormente adentrávamos à Opy, permanecendo nesta até final da noite, indo dormir em seguida.

No dia seguinte, ao acordar tomávamos um café comunitário, e posteriormente iniciavam-se os trabalhos de plantação de frutíferas, hortas e plantas nativas para reflorestamento, dos quais participava algumas vezes. Posteriormente, entre o início e fim da tarde, quando algum dos comunitários saía para resolver algo na cidade, seja ir ao mercado ou na UBS localizada na Tekoa Ytu, eu pegava carona de volta para casa.

Desta forma, a Tekoa Pindó Mirim foi uma das comunidades nas quais obtive maior experiência de “vivência” durante este tempo. Em relação aos assuntos abordados durante os

diálogos estabelecidos neste período, irei discorrer primeiramente sobre o processo de formação da comunidade.

A retomada da Tekoa Pindó Mirim ocorreu no dia 17 de março de 2023, sendo protagonizada por Neusa Para Poty, a *tenondé* da comunidade, segundo expressão utilizada por ela - "a que está à frente". Neusa anteriormente era membro da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) - associação indígena composta por lideranças Guarani que possui como objetivo central a mobilização para a luta e defesa dos territórios - tendo desenvolvido diversas ações de apoio às comunidades Mbyá do Brasil Meridional, dentre elas a assistência com a articulação de recursos voltados à segurança alimentar, acesso à saúde, além de organização de coletivos para viagens de cunho político, como por exemplo as viagens à Brasília para desenvolvimento da ação política de protesto contra o projeto do "Marco Temporal", quando este estava em análise pelo Supremo Tribunal Federal (STF), durante o ano de 2023.

Neusa morava na Tekoa Itakupé, tendo morado também em outras comunidades, como na Tekoa Pyau e na TI Mangueirinha, no Paraná. Segundo Neusa, um dos motivos para a realização da retomada da área da Tekoa Pindó Mirim ocorreu em decorrência da insatisfação com alguns comportamentos observados por esta na Itakupé, os quais não condiziam com o *Nhanderekó*, dentre eles a entrada constante de bebidas alcoólicas na comunidade, gerando diversos problemas como o vício e a violência doméstica.

Neste sentido, segundo Neusa, a retomada da região ocorreu de forma a assegurar um espaço propicio ao desenvolvimento do modo de ser/viver Mbyá, sempre evocado sob o termo do *Nhanderekó*, não apenas em decorrência da nova comunidade se caracterizar por ser um espaço relativamente longe do mundo dos brancos, isto é, de difícil acesso, e consequentemente longe do vicio e da entrada de bebidas alcoólicas no local, proibido pela *Tenondé*, mas também por se caracterizar um espaço mais amplo que as outras comunidades, possibilitando o desenvolvimento de práticas tradicionais como a horticultura Mbyá, com a abertura de roçados, plantação de árvores frutíferas e reflorestamento.

Assim, o processo de retomada foi impulsionado pelo desejo de um recomeço, segundo termo utilizado por Neusa, sendo inclusive um dos "lemas" utilizados para caracterizar este processo em redes sociais e em logos artísticas desenvolvidas pela comunidade, conforme pode se observar na imagem abaixo:

Figura 49 – Logo de Camiseta Aniversário 1 ano Pindó Mirim (Neusa, Maysa e Brayan)

Fonte: Acervo do autor

Este desejo de um recomeço não partiu apenas de Neusa e seu núcleo familiar, mas também de outras famílias que vieram se estabelecer posteriormente na região, como a de Thiago Tupã, vinda da TI Paraty Mirim, no Rio de Janeiro. Segundo sua mãe, Jerá mirim, sua mudança para Pindó Mirim ocorreu por meio de uma conversa com Neusa, após saber do processo de retomada iniciado por esta, visto que um dos filhos de Jerá também era morador da Tekoa Itakupé.

Jerá também buscava um recomeço, se encontrava em um momento triste da vida, após o falecimento recente de um parente próximo. Além disso, também relatou as insatisfações e tristezas por conta do abuso de bebidas alcoólicas entre os jovens e adultos das comunidades, associando este problema diretamente, também, pela proximidade das comunidades com o mundo dos brancos e o decorrente impacto deste "influenciar" a entrada de tais bebidas nas Tekoa.

Discorrendo sobre a Tekoa Pindó Mirim, e utilizando como exemplo e com orgulho o caso de seus filhos, Jerá afirmou que estava satisfeita com o novo local, por ser um lugar calmo, sem a presença dos barulhos das cidades e longe dos brancos, e principalmente pela ausência dos problemas advindos da entrada de bebidas alcoólicas, as quais, segundo ela, ocasionam o "afastamento da cultura". As bebidas alcoólicas e o vício pertencem ao mundo dos brancos, e

a adoção destas pelos Mbyá contrariam os princípios do *Nhanderekó*, segundo me explicou didaticamente.

Logo, um dos principais fatores que influenciaram a retomada foi o desejo de um recomeço, de se criar um espaço para "viver o *Nhanderekó*", conforme me explicaram, retomar algumas práticas como a Horticultura tradicional, inviável de ser realizada em maior escala nas outras Tekoa do Jaraguá, assim como de estabelecer um local mais "isolado" do mundo dos brancos e dos impactos provenientes deste.

Outro fator que impulsionou a retomada, comum ao ocorrido nas outras comunidades da TI Jaraguá, foi o processo de cerceamento do território tradicionalmente ocupado, através da ação da especulação imobiliária. A escolha do local a ser feito a retomada ocorreu também através da ação de Daniel Werá, um dos antigos moradores da Tekoa Itakupé.

Daniel era uma das pessoas que realizavam "rondas" ao longo do território tradicionalmente ocupado (isto é, aquele reconhecido pela Portaria Declaratória de 2015, que posteriormente foi anulada), fiscalizando a presença de não-indígenas na região, além de vistoriar a qualidade das águas dos rios que se encontram ao longo do morro do Jaraguá e, neste processo, percebeu que a região possuía um "potencial" de ocupação, em decorrência de sua ampla área para usufruto.

Entretanto, por Daniel não ser Guarani, mas sim um não-indígena engajado com as demandas das comunidades Mbyá, tendo residido há um bom tempo junto destes, não possuía um "poder político" (utilizando o termo explicitado a mim) para realizar uma retomada, buscando então a opinião de Neusa sobre a região que, ao visitar, concordou que o local era viável para ocupação.

Somado a isto, a ocupação da região também foi incentivada pela necessidade de se afirmar a posse do território, em decorrência da especulação imobiliária atualmente em curso na região: do outro lado do Rodoanel Mario Covas, separando a comunidade de outros bairros da vila Jaraguá, iniciou-se recentemente um processo de implantação de um novo bairro, em um terreno alto próximo à Rodovia, entre o ponto de ônibus mais próximo da comunidade e o Rodoanel, conforme pode se observar na Imagem 46.

Este evento foi considerado como um alerta pelos Mbyá, visto as desagradáveis experiências recentes das outras Tekoa envolvendo conflitos contra empreendimentos de médio e grande porte (a exemplo do já referido conflito com a Construtora Tenda, próximo às

Tekoa Pyau e Ytu), de forma que serviu como mais um dos motivos para a escolha do local e realização da retomada.

Desde a primeira vez que visitei a Tekoa, em julho de 2023, até as visitas mais recentes, ao longo do ano de 2024, as construções do referido bairro desenvolveram-se rapidamente, com obras de terraplanagem, construção de estradas e casas, conforme pode se observar nas imagens abaixo, fotografadas durante o percurso a pé em direção à Tekoa Pindó Mirim:

Figura 50 – Processo de Terraplanagem para construção do Bairro

Fonte: Acervo do autor

Figura 51 – Asfaltamento de estradas e obras em construção

Fonte: Acervo do autor

Figura 52 - Anúncio de implantação das obras

Fonte: Acervo do autor

Desta forma, a retomada foi fruto da convergência de diversos fatores, que remontam aos desejos de recomeço, de "se viver o *Nhanderekó"*, de resgate de práticas culturais inviáveis de serem reproduzidas em outras tekoa com menor espaço e mais próximas do mundo dos brancos, assim como de firmar a presença Guarani em um território com risco de ser impactado pelos não-indígenas.

A retomada foi caracterizada então, utilizando a expressão de Pacheco de Oliveira (2015: 195), por um "complexo jogo de referências cruzadas", decorrentes das situações históricas desencadeadas pelo contato interétnico. Este processo não é específico aos casos de formação das recentes Tekoa Mirim e Pindó Mirim, mas da formação de todas as comunidades da TI Jaraguá. Existe um significativo período entre a formação da primeira comunidade da TI (Tekoa Ytu, 1961) e as demais, que se formaram um bom tempo depois, decorrente destas situações históricas envolvendo conflitos com os não-indígenas pelo usufruto do território, como a Tekoa Pyau, formada na década de 1990, quando intensificou-se o processo de especulação imobiliária na região.

As demais comunidades foram formadas neste século, posterior ao processo de identificação e delimitação do território tradicionalmente ocupado, iniciado por equipe técnica da FUNAI em 2002, sendo a primeira a Tekoa Itakupé. Inicialmente, sua região foi ocupada em 2005 por Seu Ari, construindo um espaço propício ao desenvolvimento da Horticultura Tradicional, porém, em decorrência de conflitos fundiários, a formação da comunidade ocorreu apenas em 2013, após término do relatório antropológico de identificação e delimitação da TI Jaraguá.

Segundo Seu Ari, ao saber de um projeto, em 2004, de construção de um conjunto habitacional na região, este mobilizou-se para ocupar o local, de forma a impedir o andamento do processo, quando na época havia-se iniciado o processo de terraplanagem do terreno visando a construção. De forma que Seu Ari instalou-se em uma tenda na região, sofrendo ameaças dos especuladores, que botaram fogo em sua barraca, além de uma tentativa de reintegração de posse promovida no âmbito estadual, gerando a posterior ação da polícia militar na região.

Ao dialogar com os policiais, estes argumentaram que o terreno não pertencia a ele, e havia de sair por conta da reintegração de posse estadual. Entretanto, nesse período, um membro do CPI-SP (Comissão Pró-Índio de São Paulo), auxiliar da equipe técnica de elaboração do laudo antropológico, já havia estabelecido pontos GPS de delimitação daquela área, de forma que tal situação foi explicada por Seu Ari aos policiais, de que "não importava o documento estadual",

pois ele tinha as “provas federais”, isto é, os documentos a respeito do processo em curso de demarcação da TI.

As outras comunidades foram formadas mais recentemente, após a delimitação final do território tradicionalmente ocupado, a saber: Tekoa Itawerá, em 2012; Tekoa Itaendy, em 2018 e Tekoa Yvy Porã, em 2017. Segundo Anthony Karai Poty, embora nestas localidades não houvesse anteriormente plantios ou residências, dada a distância entre estes locais e as primeiras comunidades, tais espaços eram frequentemente vivenciados pelos Mbyá, através das andanças e circulação ao longo de todo o território de mata do Jaraguá, onde coletavam-se remédios do mato, madeira, sementes e outros recursos utilizados pelos moradores da Tekoa Ytu e Pyau.

Estas comunidades se formaram nestes espaços não apenas pela possibilidade de se ocupar um território reconhecido legalmente pelo governo federal, mas também como uma forma de se impedir os avanços dos não-indígenas nestas regiões tradicionalmente ocupadas, em decorrência da posterior anulação da portaria declaratória, e consequentemente falta de fiscalização e proteção federal do território, além de “pressionar” o governo federal para que dê prosseguimento ao processo demarcatório.

Semelhante processo de formação comunitária de novos espaços ocorreu entre os Ticuna da Amazônia Brasileira, na região do Alto Solimões, na década de 1980, em caso analisado por Pacheco de Oliveira (2015). Após o reconhecimento de oito TIs como região tradicionalmente ocupada por Grupo Técnico promovido pela Funai, os Ticuna logo levaram a cabo a política de eles próprios expulsarem os invasores do território e estabelecer “fiscalização” da área, em decorrência do longo período de paralisação do processo administrativo até as etapas finais de homologação e regularização do território.

Desta forma, Pacheco de Oliveira (2015) conclui que os processos de retomadas protagonizados pelos povos indígenas não devem ser analisados através da identificação apenas dos “códigos nativos” de formação de novos territórios, mas sim compreendê-los através da rede de diversos atores participantes destes processos, que resultam no “atravessamento” de lógicas indígenas e não-indígenas dentro deles.

Embora as recentes retomadas protagonizadas pelos Guarani do Jaraguá não tenham sido realizadas “exclusivamente” através da lógica Mbyá de formação de novos territórios, como demonstrado, estas ocorreram a partir desta lógica do “atravessamento”, sendo tais retomadas

caracterizadas por diversos elementos inerentes à territorialidade Guarani, que foram "dinamizados" dentro das situações e condições do território.

Como é a lógica de formação de uma comunidade Guarani? Nos trabalhos de etnohistória produzidos por Meliá (1997), este faz um levantamento de elementos comuns presentes na territorialidade Guarani identificáveis a partir do século XVII entre os Guarani "históricos", e que se encontram vigentes entre os Guarani "etnográficos", dentre eles os Mbyá contemporâneos.

Estes elementos podem ser identificados a partir do conceito de "Terra Sem Males", expressão que ouvi algumas vezes durante o período em que estive circulando pelas Tekoa, sendo que nas poucas vezes que ouvi a dita expressão, esta foi evocada sempre no contexto de diálogo com os não-indígenas, para se referir ao território Mbyá.

Esta expressão aparece primeiramente na etnografia de Nimuendaju ([1914]1987), como uma tradução do conceito Guarani *Yvy Marãey* que, conforme abordado no Capítulo 1, fazia referência a uma terra mítica/perfeita localizada a leste, no além-mar, o que motivou as migrações Guarani em direção ao litoral Atlântico, buscando fugir do estado de imperfeição do mundo.

Segundo Meliá (1997), esta expressão Guarani é identificada já no século XVII, nos registros do Jesuíta Antônio Ruiz de Montoya, entretanto, é traduzida como "solo intacto, não edificado", remontando a uma terra onde ainda não havia se estabelecido Tekoa, uma interpretação bem diferente da exposta por Nimuendajú (1987), sendo esta interpretada como um local mítico habitado pelas divindades *Nhanderu*, e aquela interpretada a partir da ênfase em critérios ecológicos.

Ainda segundo Meliá (1997), essa significativa mudança semântica muito provavelmente está ligada aos impactos da colonização europeia: tendo os Guarani sofrido uma imensa perda populacional e territorial, a "terra intacta" propicia ao desenvolvimento do modo de ser/viver Guarani, se converteu em "terra sem males", território longe dos males coloniais aos quais os Guarani foram impactados. De qualquer forma, ambas as traduções, embora significativamente distintas, convergem na ideia da busca de um território propicio ao desenvolvimento do modo de ser Guarani, seja em uma terra ainda não edificada, seja em uma terra mítica longe do mundo dos brancos (MELIÁ, 1997: 108).

Segundo me informou Neusa, alguns de seus ancestrais atingiram a *Yvy Marãey* localizada no além-mar ainda em vida, após atingir o *aguyje*, o estado de perfeição do ser. Estes, através do alcance da plenitude ao longo de suas vidas, conseguiram manter os seus corpos-almas tão leves a ponto de conseguirem atravessar o mar, rompendo as barreiras físicas impostas pelas ondas, cruzando-as como se estivessem "flutuando" sobre elas.

Atualmente, segundo a Tenondé, em decorrência do contexto nos quais se encontram os territórios, fortemente impactados pelo modo de vida *juruá*, este tipo de travessia se tornou difícil, visto que o estado de *aguyje* pressupõe, por exemplo, rígidos hábitos alimentares, caracterizados por uma dieta baseada nos *tembiú etei*, os alimentos verdadeiros fornecidos pelas divindades *Nhanderu*, estes com potencialidades de tornar os corpos-almas mais leves.

A impossibilidade de se manter uma dieta restrita aos *tembiú etei*, em decorrência da falta de espaços e renovação dos plantios tradicionais, somado ao fato da entrada de alimentos industrializados e superprocessados dentro das Tekoa, assim como de práticas consideradas degradadoras ao *Nhandereko*, como o já mencionado problema da entrada de bebidas alcóolicas nas comunidades, são justificativas elencadas para a dificuldade de ascensão ao *aguyje*.

Neste contexto, o alcance à Terra sem Males é caracterizado quando se faz a menção aos territórios propícios à reprodução do modo de ser/viver Mbyá, sendo elencados, conforme abordado anteriormente, por ambientes florestais característicos do bioma da Mata Atlântica, dentro da *Yvyrupa*, o grande território criado pelos *Nhanderu* para os Guarani habitarem.

Segundo Pissolato (2004):

> [...] o que está em questão para os mbya contemporâneos é menos a transcendência que a duração da vida na terra. Neste sentido, parece haver um grande investimento para manter viva/fazer durar a Pessoa. Este parece ser um objeto de interesse muito maior que o seu destino post mortem, quando a porção imaterial de origem divina da Pessoa volta para seu lugar de origem, isto é, junto a Nhanderu (PISSOLATO, 2004: 74-5).

Conforme expõe Pissolato (2004), atualmente a busca pela Terra sem Males se concentra no estabelecimento de um modo de vida que possibilite "fazer a pessoa mbyá durar". Este modo de vida se relaciona à vivência em territórios específicos, com determinados critérios ecológicos. Segundo Meliá (1990), estes critérios ecológicos, elencados tanto pelos Guarani do século XVII (segundo pressupõe o registro escrito dos missionários) quanto pelos Guarani

contemporâneos, são baseados na interrelação do que o autor chama de "morro - chácara - aldeia", isto é, espaços caracterizados pela presença de certos acidentes geográficos como morros e colinas, em meio à Mata Atlântica, com amplos locais viáveis de serem abertas as roças, assim como áreas abertas para o estabelecimento de moradias, com a presença de rios no entorno da comunidade e mata para a caça e coleta de recursos ambientais.

Estes ambientes foram criados pelos *Nhanderu,* destinados para o desenvolvimento do *Mbyá reko/ tekó porã,* isto é, o modo de ser Guarani/o bom modo de ser, sendo que este aspecto caracteriza a mobilidade Mbyá, propulsionando os contínuos processos de circulação dentro da *Yvyrupa*.

Segundo Meliá (1990), a circulação entre esses territórios era realizada, antigamente, a partir de um sistema de rotação de cultivos. Quando se esgotava o potencial da terra para o plantio, ocorria a mudança de toda a comunidade para áreas não muito longínquas, formando novas tekoa, podendo ocorrer posteriormente a reocupação da área anteriormente abandonada quando a terra estivesse novamente viável para a abertura de roças, possibilidade ocasionada pelo sistema de agricultura Guarani não-predatório, permitindo ao longo do tempo a recuperação ambiental e dos nutrientes do solo, através da chamada "coivara", ou "agricultura de corte e queima"[21].

Entretanto, não apenas por aspectos econômicos ocorre a mobilidade Guarani. Ladeira (2015: 115-19), debruçando-se sobre a formação das tekoa ao longo do litoral paulista, observa que, para que ocorra a mobilização Mbyá em busca de novos espaços, as lideranças espirituais da comunidade – os *xamoi*, geralmente homens mais velhos e com maior experiência de vida, devem receber a permissão e orientação dos *Nhanderu* para deslocar-se para esses novos espaços, orientações que são reveladas a partir de sonhos e/ou palavras recebidas na *opy*. É necessário, portanto, que Nhanderu "ponha caminho", para que nenhum mal ocorra ao longo do percurso.

Atualmente, segundo me explicou didaticamente Jurandir Djekupé Tupã, uma das lideranças da Tekoa Yvy Porã, em decorrência do processo de cerceamento pelos não-indígenas e delimitação territorial imposta pelo Estado, não se é mais possível realizar o "abandono total" da área ocupada em busca de novos espaços, visto a potencial possibilidade de se perder o território anteriormente ocupado para os não-indígenas.

[21] Os detalhes mais específicos sobre o processo de abertura de roças a partir da coivara, assim como o processo de recuperação ambiental e do solo pode ser visto na etnografia de Tempass (2010: 90-6).

Entretanto, essa lógica de ocupação/mobilidade é dinamizada/reinventada dentro do contexto territorial atual, de forma que as retomadas (aqui me referindo especificamente as tekoa formadas no Jaraguá) ocorreram a partir de poucas famílias advindas das tekoa já estabelecidas anteriormente no Jaraguá que, mesmo deslocando-se para regiões relativamente distantes, ainda assim mantêm os laços de comunicação/sociabilidade e circulação com as outras tekoa, através de visitações cotidianas que envolvem os mais diversos contextos, como o auxílio com a distribuição de recursos entre as tekoa, os encontros marcados semanalmente para jogar futebol, a realização de reuniões e palestras e a prática de rituais como os *nhemongarai* (ocasião nas quais ocorrem os batismos das crianças).

Figura 53 – Daniel e Neusa em frente a opy

Fonte: Acervo do autor

Tal foi o caso da formação da Tekoa Pindó Mirim: embora a ocupação tenha sido impulsionada por motivos diversos que refletem o contexto fundiário crítico da TI Jaraguá, como já foi abordado, a ocupação também foi impulsionada/permitida pelas orientações dos

*Nhanderu*. Segundo o *xamoi* Sebastião, da Tekoa Yvy Porã, ao visitar a Pindó Mirim, após sua recente fundação, este alegou que já conhecia o local, visualizado em sonho, o qual foi mostrado por *Nhanderu*, considerado um sinal para a formação da tekoa. Da mesma forma, Daniel Werá, quando residente da Tekoa Itakupé, foi advertido na *opy* pelo *xamoi* Pedro, da referida comunidade, que ele estava destinado a realizar uma retomada, posteriormente se consolidando juntamente com Neusa Poty na retomada Pindó Mirim.

Segundo Neusa, o processo de retomada e formação da tekoa foi realizado com muita dificuldade. Inicialmente, a construção da Tekoa iniciou-se com oito pessoas, entre elas Neusa Poty, acompanhada por sua filha e seu marido, Júlio Karai, além de seu filho Danilo Nhamandu, sua sobrinha, Graziele Waryju, Daniel Werá e mais duas pessoas que já não se encontravam mais morando na Tekoa, quando de minhas visitações.

No início, toda região que atualmente consiste no centro da Tekoa era caracterizada pela vegetação de gramíneas, circundada ao norte e leste por um terreno de plantação de monocultura de eucalipto, a oeste por cercos de fazendas de criação de gado e ao sul pelo Rodoanel Mario Covas. Instalando-se todos em uma barraca improvisada com lona e madeira dos eucaliptos da região, dormindo ao redor de uma fogueira no centro da barraca, o primeiro passo foi o demorado e cansativo trabalho de abrir uma estrada de terra até o sopé do morro (caminho à esquerda da imagem 46), de modo a permitir a subida de carro até o centro da Tekoa, facilitando o transporte de recursos como ferramentas, água e alimentos para dar continuidade aos trabalhos, além de facilitar o “trânsito” entre as comunidades.

Figura 54 – Estabelecimento da barraca inicial da retomada

Fonte: Perfil Instagram “tekoapindómirimsp”, foto de 21 de março de 2023

Posteriormente, ocorreu a limpeza da vegetação do atual centro da Tekoa, escolhido para a construção da opy. Segundo me foi explicado, quando da constituição de uma tekoa, o primeiro local a ser erguido é a casa de rezo, e a localização desta é decidida pelas lideranças espirituais, os *xamoi*.

Este aspecto também foi ressaltado por Ladeira (2015) em sua tese sobre a territorialidade Mbyá das comunidades do litoral sudeste. Segundo a autora, o local de construção da opy é revelado por Nhanderu aos *yvyraija*[22], e coincide com os *amba*, termo traduzido geralmente como “local” ou “morada”. Os *amba* se referem às moradas das divindades Nhanderu em *Yvy Marãey*, localizadas no “plano espiritual”, nas regiões do além-mar, além de fazer referência às regiões do “plano terrestre”, onde os Nhanderu se concentram - regiões que futuramente poderão dar origem ao interior das opy.

Um dos elementos característicos encontrados nos *amba* são os *karena,* objetos localizados próximos ao altar da opy, compostos por três varas de madeiras finas que, por sua vez, sustentam uma madeira mais grossa de cedro, no formato de um “barquinho”, com uma abertura em seu centro, utilizado para transportar líquidos em contextos cerimoniais, como por exemplo o ocorrido no *yy Nhemongarai,* frequentemente traduzido como “batismo das águas”,

[22] Ouvi poucas vezes esta palavra durante o período em que estive circulando pelas tekoa da TI Jaraguá. Segundo Ladeira (2015), este termo é utilizado também para se referir às lideranças espirituais, dos quais as referências mais comuns que me foi dito foi sob o termo de *xamoi*.

onde as crianças recebem em suas cabeças, conduzidas pelo *xamoi*, a água sagrada que provém do *apyka*.

Figura 55 – Karena presente na Opy, Tekoa Yvy Porã

Fonte: Acervo do autor

Segundo Ladeira (2015: 165), este é um dos instrumentos responsáveis por reunir as divindades Nhanderu no *amba*, servindo como um "elo" entre o plano terrestre e o plano espiritual. Entretanto, nem todas as Tekoa possuem *karena;* na Pindó Mirim, por exemplo, não se encontra tal estrutura, embora seja sempre referenciado o *amba*. Todas as vezes que questionei sobre o que seria o *amba*, a resposta mais comum consistia no apontamento em direção a região do altar da opy, independentemente da existência ou não do *karena.*

Embora não se encontre tal estrutura na Pindó Mirim, isto não quer dizer que ela não é importante neste contexto. Por exemplo, na celebração do "Ano-Novo" Mbyá, o *Ara Pyau*, ocorrido em agosto, contexto no qual também ocorreu o batismo e apadrinhamento das crianças, o *karena* foi trazido da Tekoa Itakupé para a ocasião. Independente da presença "fixa"

ou “esporádica” de tal estrutura nas opy, o *amba* é sempre referenciado como o local privilegiado de contato com os Nhanderu.

A pessoa responsável por indicar o local de construção da opy então é o *xamoi*, pois a ele é que Nhanderu comunica onde se localiza o *amba.* No caso da retomada Tekoa Pindó Mirim, o local de construção da opy foi revelado ao *xamoi* Wera Ju Popygua - José de Quadros, pai de Neusa, que veio da região do Vale do Ribeira para auxiliar Neusa na retomada.

José de Quadros possui uma ampla experiência, tanto como liderança quanto na prática da agricultura, trabalhando no plantio há cerca de 35 anos e atuando como liderança há cerca de 30 anos. Segundo este, trabalhou ao longo de sua vida em diversas fazendas de colonos, no plantio e colheita de gêneros como erva-mate e café, ao longo dos territórios do Paraguai, Paraná e Santa Catarina, além dos plantios realizados nos próprios territórios indígenas.

Igualmente à Neusa, José de Quadros residia na TI Mangueirinha, no Paraná, posteriormente se mudando para as Tekoa da região do Vale do Ribeira, em São Paulo, e por fim mudando-se para a Tekoa Pindó Mirim, para auxiliar Neusa na retomada. Com experiência na articulação de plantios junto a cooperativas no Paraná, José é quem, desde o começo da construção da Tekoa, tem guiado os jovens na prática do plantio, e seu sonho é criar uma área de agricultura grande o suficiente para garantir a soberania alimentar e sustentabilidade do território, com a criação de áreas onde os animais possam circular livremente no território, como as pacas, cotias, tatus e queixadas, que se encontram atualmente em regiões de matas muito distantes, em decorrência do estado de degradação ambiental ao redor da Tekoa causado pelos não-indígenas, através das plantações de eucaliptos, seca dos rios e formação de pastagens para criação de gado.

Após a construção da estrada para carros, limpou-se então o terreno da praça central da Tekoa, retirando a vegetação, onde posteriormente se construiu a opy, através de um longo processo que envolveu os cortes e preparação dos eucaliptos para montar a estrutura da casa de rezo, além do barreamento posterior desta e, finalmente, o demorado procedimento de retirar os sapés existentes no território para a construção do telhado, feito que é motivo de orgulho pela comunidade, por construir uma das opy mais “tradicionais” do território.

Figura 56 – Neusa (à esquerda) e Grazyele (à direita) erguendo bandeira de retomada a ser fincada no topo do morro

Fonte: Retirado do Perfil Instagram “tekoapindómirimsp”, foto de 17 de março de 2023

Figura 57 - Praça central da Tekoa, com terreno preparado

Fonte: Acervo do autor

Figura 58 - Praça Central da Tekoa, no entardecer

Fonte: Acervo do autor

Após a limpeza do terreno e construção da opy, iniciou-se a construção das casas definitivas. A primeira vez que fui a Tekoa Pindó Mirim, 4 meses após o início da retomada,

coincidiu com o período no qual havia terminado a construção da casa de rezo, sendo que na época havia apenas duas residências construídas na praça central, além de uma cozinha provisória, que posteriormente foi desfeita para a construção da cozinha definitiva.

Figura 59 – Cozinha comunitária provisória

Fonte: Acervo do autor

Figura 60 - Cozinha provisória (a esquerda) e cozinha definitiva em construção (a direita)

Fonte: Acervo do autor

Durante este primeiro período pós-construção opy, ao longo do segundo semestre de 2023, houve uma expansão do território da Tekoa Pindó Mirim, sendo que novas residências

foram sendo criadas ao longo da praça central, somando-se à chegada de novas famílias, assim como foram construídas novas áreas residenciais nos extremos norte e sul das comunidades, além da expansão das áreas de cultivo, inicialmente realizadas próximas a Opy, posteriormente se estendendo mais ao sul (ver imagem 46).

Figura 61 – Novas estruturas construídas na praça central

Fonte: Acervo do autor

O local escolhido para a construção da Opy, onde se localiza o *Amba*, também indica a excelência do ambiente ao redor *(kaaguy porã)*, onde se pode desenvolver as atividades produtivas dos Mbyá, entre elas a horticultura. No período inicial de minhas visitações, era solicitado aos não-indígenas apoiadores auxílio com roupas, e principalmente alimentos, além de materiais de construção para complementar as estruturas em andamento, como a nova cozinha comunitária, pois, conforme me explicou Neusa, as famílias que vinham se agregando

à tekoa chegavam sem recursos, e o processo de plantio de alimentos havia recém-iniciado, demandando um bom tempo até que fosse possível colher os cultivos.

Neste período inicial, a tekoa possuía apenas uma área em processo de plantio, próximo à Opy e a entrada da comunidade, onde já se havia realizado a limpa e queima do terreno para garantir a fertilidade do solo, através da agricultura de corte e queima.

Figura 62 - Área preparada para o plantio

Fonte: Acervo do autor

Posteriormente, uma outra área foi aberta mais ao sul da comunidade, com as atividades de plantio coordenadas pelo *xamoi*, com o engajamento dos jovens da comunidade, com os quais eu tive a oportunidade de participar alguns dias. Entre os cultivos, foram plantados mudas de frutíferas, hortaliças e árvores de reflorestamento, algumas obtidas através de parcerias com instituições externas, do POT (Programa Operação Trabalho), além de sementes especificamente cultivadas pelos Guarani, como as do milho roxo/verdadeiro (*awati etei*) que, segundo José, não se comercializa, sendo apenas circulado entre as famílias e algumas poucas pessoas *Juruá* engajadas na luta.

Após pouco mais de um ano, alguns plantios que exigem menor tempo, como o tomate e alface, já estão aptos a colher, outros, com maior tempo de desenvolvimento, estão em processo de crescimento, conforme se pode observar nas imagens abaixo.

Figura 63 - Plantação de tomates, prontos para colheita

Fonte: Acervo do autor

Figura 64 - Plantação de mudas de feijão

Fonte: Acervo do autor

Figura 65 - Variedade de tipos de feijões colhidos na tekoa

Fonte: Acervo do autor

Figura 66 - Plantação muda de pera

Fonte: Acervo do autor

Figura 67 – Brotos de Amendoim, recém-plantados

Fonte: Acervo do autor

Figura 68 - Plantação de frutíferas de laranja e limão

Fonte: Acervo do autor

Figura 69 - Plantação de cana-de-açúcar e mandioca

Fonte: Acervo do autor

Figura 70 – Plantio de Café

Fonte: Acervo do autor

Figura 71 – Plantio de Mamão

Fonte: Acervo do autor

Figura 72 – Plantio de Manga

Fonte: Acervo do autor

Figura 73 – Plantio de milho

Fonte: Acervo do autor

Figura 74 – Sementes de Melancia, prontas para plantar

Fonte: Acervo do autor

Figura 75 – Viveiro de plantas medicinais

Fonte: Acervo do autor

Figura 76 – Proximidade da monocultura de eucalipto dos cultivos Mbyá, separados por uma cerca

Fonte: Acervo do autor

Figura 77 – *Xamoi* José de Quadros (à direita) preparando solo para plantação

Fonte: Acervo do autor

Assim, em um período de pouco menos de 2 anos de retomada, muita coisa mudou na Tekoa Pindó Mirim. Os plantios, embora boa parte ainda esteja em processo de crescimento, já estão começando a dar resultados, com a plantação de uma diversidade de cultigenos a partir da expansão das áreas de agricultura, conforme se pôde observar nas imagens acima, para futuramente garantir a soberania alimentar da tekoa.

Entretanto, em decorrência da insegurança jurídica do território tradicionalmente ocupado, a tekoa possui fortes demandas relacionadas a direitos humanos básicos, como o acesso à água, por exemplo. A monocultura de eucalipto, atingindo áreas extensas do território, contribui fortemente para a seca dos rios que circundam o local, agravando-se a situação de abastecimento de água quando em período de calor extremo, somando-se ao fato da ocorrência de queimadas e focos de incêndio que, eventualmente, ocorrem em todo o território da TI Jaraguá, a partir não só das mudanças climáticas, mas também de incêndios criminosos desencadeados pelos não-indígenas.

Para a captação de água no território, foi instalada uma caixa d'água acima da primeira área de plantio, na bifurcação de estradas, próximo à torre de transmissão (ver imagem 78). Este local de instalação permite captar a água por pressão, a partir da canalização do leito do rio em um ponto mais ao norte da comunidade, em região montanhosa. Após a água ser canalizada até a caixa por meio dos dutos, ocorre então a canalização a partir deste local em direção às casas do centro da comunidade, novamente, aproveitando a pressão decorrente da altura entre o local da caixa e as residências.

Figura 78 – Local de instalação da caixa d’água e vista de cima da tekoa

Fonte: Acervo do autor

Figura 79 – Nascente de um dos rios que circundam o território Pindó Mirim

Fonte: Acervo do autor

Este tipo de instalação permitiu o abastecimento constante de água na tekoa, entretanto, em decorrência dos fatores já mencionados, por vezes ocorre o desabastecimento na região, o que presenciei algumas vezes quando de minhas visitas. A solução para estes problemas estruturais, segundo os comunitários, encontra-se na conclusão do processo demarcatório, com a homologação do território e retirada dos invasores, possibilitando a posterior derrubada dos eucaliptos da região e eventual desenvolvimento de projetos de reflorestamento e recuperação das nascentes, assim como expansão das áreas de plantio.

Enquanto isso, a comunidade mobiliza-se em busca de parcerias e desenvolvimento de projetos, dialogando com as diferentes esferas do poder público e privado, através da recém-fundada associação Tekoa Pindó Mirim, liderada por Neusa, buscando, por exemplo, a participação em editais que forneçam subsídios para projetos de reflorestamento, de produção de artesanato e produção audiovisual.

Em relação à Tekoa Mirim, a retomada Pindó Mirim atingiu um grau de visibilidade midiática e política muito maior, conforme afirmei anteriormente, inclusive não apenas no âmbito regional, com a divulgação de vivências no território geralmente frequentadas por apoiadores locais, mas também atingindo a esfera do poder público federal. Pelo que pude observar, esta diferença consiste no fato da Pindó Mirim ter se caracterizado como uma tekoa propriamente dita.

A retomada da área da Tekoa Mirim, ao contrário, foi vista pelos não-indígenas, assim como pelos próprios Mbyá da Pyau, Pindó Mirim e Mirim, mais como um processo de expansão da área da Tekoa Pyau do que como a formação de uma nova tekoa. O próprio Michael, um dos responsáveis pela retomada, intitulou a mesma como uma "aldeia filha" da Pyau e, assim como Márcio, mantém as atividades de plantio e práticas "religiosas" – como o frequentar da opy – diretamente relacionadas com a Tekoa Pyau. Isto não quer dizer que o processo de retomada da Tekoa Mirim foi "menos importante" pois, conforme se tratará mais à frente, este contribuiu para pressionar o desenvolvimento de um "acordo" de gestão compartilhada do território com a gestão do Parque Estadual do Jaraguá sobreposto.

Voltando à Tekoa Pindó Mirim, no que diz respeito à visibilidade no âmbito público nacional, esta se consituiu pela pressão exercida sob os órgãos indigenistas federais, em decorrência do estado alarmante e gradual das ameaças desencadeadas pelos invasores que encontram-se dentro da TI Jaraguá e próximos das residências das tekoa, entre elas, a Tekoa Itakupé – contexto no qual me encontrei com Anthony pela primeira vez, como abordado no

início do capitulo – e a Pindó Mirim que, localizada em uma região cercadoapor fazendas de gado e eucalipto, sofreram crescentes ameaças desde sua formação.

Segundo Neusa e Daniel, alguns “capatazes”, a serviço dos fazendeiros das regiões circunvizinhas, invadiram a tekoa em duas ocasiões para ameaçar os comunitários, intimidando-os com rachas e barulhos de motor de motos, alegando que aquela terra já tinha dono, e que eles deveriam ir embora. Daniel então explicou que o território havia sido reconhecido como Terra Indígena pelo governo federal e faltava apenas poucos passos para concluir o processo, de forma que “todo este território” pertencia aos Guarani – levando então os ameaçadores a resmungarem e praguejarem que isto não iria ocorrer, posteriormente sendo expulsos do território.

Além das ameaças e invasões, outro problema de insegurança jurídica alegado envolve a caça ilegal de animais presentes no território. Segundo me contou Jerá, em uma de minhas visitas, era bem comum ouvir à noite, de sua casa – mais afastada do centro da tekoa – barulhos de tiros vindos do interior das matas. Neste contexto de insegurança no território, após mobilização das lideranças da TI Jaraguá, ocorreu a visita interministerial liderada pelo recente Ministério dos Povos Indígenas (MPI), já em 26 de julho de 2023, em conjunto com a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), o Ministério da Saúde (MS), Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) e o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio).

Possuindo um roteiro iniciando a visita na Tekoa Pindó Mirim, a visita interministerial ocorreu para “prospectar” o contexto e problemas da TI Jaraguá como um todo, assim como as possibilidades de construção de políticas públicas a nível federal para atender as demandas na área da educação, saúde, moradia e, principalmente, segurança pública. No decorrer da visita, além de ouvir as demandas das comunidades nas tekoa, também foi solicitada a participação da comitiva em uma audiência pública com a Secretaria de Segurança Pública do Estado de São Paulo (SSP-SP), para tratar justamente dos crescentes casos de ameaças.

Desta forma, o processo de retomada da Tekoa Pindó Mirim contribuiu, juntamente com as outras tekoa, para a promoção da visibilidade e pressão sobre o governo federal e órgãos indigenistas para o reconhecimento do território do Jaraguá como um todo, envolvendo tanto o processo demarcatório quanto outras demandas urgentes, como a soberania alimentar e a construção de moradias.

Figura 80 – Comitiva Interministerial em visita à Tekoa Pindó Mirim

Fonte: Imagem enviada por Neusa via WhatsApp

Em relação às parcerias mais regionais, além dos projetos de geração de renda por meio de vivências no território, venda de artesanatos, camisetas e moletons temáticos da retomada, uma parceria importante no quesito de infraestrutura ocorreu através da articulação da Pindó Mirim com as Organizações TETO e Biosaneamento que, em ação conjunta, desenvolveu-se um projeto de construção de banheiros ecológicos, isto é, com soluções de tratamento de resíduos alternativos ao esgotamento sanitário, que não gera resíduos prejudiciais ao meio ambiente.

Inicialmente, uma das soluções para o saneamento consistiu na instalação de um biodigestor, próximo à nova cozinha comunitária, com um banheiro anexado ao mesmo. Este sistema é caracterizado pela destinação dos dejetos em direção a uma "estufa", onde as impurezas do esgoto são transformadas pelas bactérias, através do tratamento anaeróbico (sem a presença do oxigênio), em biogás. Posteriormente, foram construídos mais 5 banheiros na tekoa a partir do sistema de vermifiltro, caracterizado pelo tratamento do esgoto através da vermicompostagem, com a utilização de minhocas para trabalhar na decomposição da matéria orgânica dos resíduos, possibilitando sua transformação em adubo orgânico.

Além destes sistemas para o tratamento das impurezas do esgotamento sanitário de banheiros, outra solução desenvolvida pela comunidade foi o sistema de evapotranspiração,

para o tratamento das ditas “águas cinzas”, isto é, as de uso nas pias, chuveiros e tanques. Também conhecido como “fossa de bananeiras”, este sistema consiste no direcionamento das impurezas destas águas a um “tanque” construído a partir da sobreposição de camadas de pedras e terra, assim como de plantações de rápido crescimento e que demandam muita água, como as bananeiras, em sua camada superficial.

Após as águas impuras chegaram neste “tanque”, ocorrem os processos de degradação da matéria orgânica, resultando em nutrientes para o solo, e posterior absorção e evapotranspiração das águas pelas plantas, retornando a água ao meio ambiente na forma de vapor, por meio da transpiração das folhas das plantas, sendo portanto uma solução ecológica que evita a contaminação do solo e rios.

Figura 81 – Biodigestor inicialmente implantado, e sistema de “fossa de bananeiras”, localizada atrás da cozinha comunitária

Fonte: Acervo do autor

Figura 82 – Banheiro construído pela TETO e posteriormente pintado pelos Mbyá, com sistema de vermifiltro

Fonte: Acervo do autor

Figura 83 – Estrutura de encanamento e tanque de equalização para tratamento dos dejetos

Fonte: Acervo do autor

Estas soluções, além de serem mais baratas, eficazes, e de relativamente fácil instalação, são também ecologicamente sustentáveis, sem prejuízo ao meio ambiente. Este aspecto é extremamente relevante para as tekoa, não apenas na Pindó Mirim, mas em todas as comunidades da TI Jaraguá, visto que a busca realizada por melhores condições de vida, de se viver o *Nhanderekó*, partem do princípio de uma vivência integrada com o meio ambiente, com os seres humanos e não-humanos existentes no território, sendo esta integração essencial para o fortalecimento da pessoa Guarani.

No capítulo seguinte, irei discutir, a partir da interrelação dos dados de minha pesquisa etnográfica com os dados da etnologia Mbyá, alguns aspectos que envolvem a relação destes com as subjetividades presentes no meio ambiente/território da Mata Atlântica, assim como a forma com que esta relação contribui para a constituição da pessoa Guarani, a partir da noção de um "corpo-território", indissociáveis dentro da perspectiva Mbyá e essenciais à reprodução do seu modo de ser.

## Capítulo 3 – Sobre a Terra e as pessoas Mbyá-Guarani

### 3.1 – Yvyrupa: O Território Guarani criado pelos Nhanderu

A relação dos Mbyá-Guarani com o território, conforme expõem Faria (2016), possui uma lógica de ocupação antagônica à da "sociedade envolvente", esta baseada na percepção do território como mercadoria, destinado à produção de lucro e acumulação de riquezas, através da subdivisão das terras em propriedades privadas. Ainda, segundo a autora, os Mbyá, ao contrário, ocupam o território a partir da apropriação comunitária, com o uso comum dos espaços e recursos existentes neste.

Esta diferença na percepção e uso do território pelos Mbyá exposta por Faria (2016), a meu ver, baseia-se em um entendimento destes, no qual seu mundo *(yvyrupa)* foi criado a partir das divindades *Nhanderu*, e destinado à vivência, usufruto e livre circulação dos Guarani, assim não fazendo sentido dentro da concepção Mbyá o loteamento das terras em pequenas glebas privadas.

Estes aspectos aparecem nas histórias contadas pelos *xamoi* sobre a origem das divindades e do universo Mbyá. Estas narrativas possuem diferentes versões, variando conforme a liderança espiritual consultada. Exemplo disto pode ser encontrado na coletânea Guata Porã/Belo Caminhar (GUATA PORÃ, 2015), caracterizada pela reunião de diversas entrevistas com diferentes lideranças Mbyá de distintas localizações da *Yvyrupa*, que discorrem sobre assuntos da cultura Guarani como surgimento do universo, rituais de nominação e modos de ser específicos.

Em relação ao tema da criação do universo, embora as versões possuam algumas divergências conforme o autor, é possível destacar alguns aspectos comuns presentes entre as narrativas, como a do *xamoi* Timóteo Oliveira (Karai Tataendy), da tekoa Itanhaém, em Biguaçu (SC):

> Tudo começou no meio das trevas, havia apenas escuridão e mar, sem sequer existir um único ser vivo. Veio um vento do norte e um vento do sul que, se encontrando, fizeram surgir um pequeno redemoinho e Nhanderu Tenonde, (nosso primeiro pai) se concretizou ali, em cima do mar, flutuando e segurando apenas o seu popygua (cajado). Nhanderu não teve pai nem mãe; nasceu por ele mesmo. Ainda sendo deus, ao existir ali, passou por dificuldades, pois não havia algo concreto onde pisar. Por isso, ele teve a necessidade de criar o mundo que hoje chamamos Yvyrupa, o Planeta Terra. Tudo era escuro e, no meio do escuro, Nhanderu desce e paira por cima do mar. Ele pensa o que é que vai fazer, por que é que ele veio. E, então, ele sabe através do coração: "vou fazer a Terra". Nasceu junto com ele aquilo que seria o gérmen da pindo marã e'y, a palmeira sagrada. Ele a plantou em cima do oceano. Suas raízes foram se expandindo e, no contato com a água, se transformando em terra. Por ser uma planta muito sagrada, é invisível a nós, simples seres humanos. Assim que

> plantou o pindo marãe'y, ele gerou o tatu ratã'i (tatu). Foi esse tatu que o ajudou a espalhar a terra assim gerada. Até agora, aquele pindo ainda está lá em Yvy Mbyte, o centro do mundo, o lugar que, hoje, os não indígenas chamam Paraguai. Só que ninguém vai ver, porque foi Nhanderu quem plantou. Essa planta dele, que ninguém tira, vai durar muito tempo e vai segurar a Terra. Mas se tirarem aquela plantinha que ele plantou, aí a Terra vai cair, porque é ela que segura. É assim que nós sabemos. A partir unicamente desse pedacinho de terra, é que fizeram tudo o que existe no mundo (GUATA PORÃ, 2015: 9).

Semelhante narrativa é também contada pela liderança Timóteo da Silva (Werá Popygua), que tive a oportunidade de conhecer em visita à Reserva Indígena Tekoa Takuari, em Eldorado (SP):

> Esse é o começo de tudo, quando o deus Nhanderu Tenonde se gerou sozinho. Como? No começo, esse planeta era apenas formado pelo oceano, não tinha Sol, luz, nem nada que iluminasse o dia. Nhanderu Tenonde se gerou como uma flor em meios às névoas e em cima do mar. E, no momento em que isso aconteceu, ele, sendo Nhanderu, já tinha pensado em tudo: como seria o que ele iria criar, como ia fazer, como ele queria ser lembrado e, assim, fez o mundo. Criou várias coisas e, com elas, as regras que cada criação iria seguir. [...] E, assim, quando ele fez a Terra, era tudo mato, não tinha rio, nem cachoeiras, ou seja, não tinha água potável para o consumo. Então, como será que ele sabia o que tinha que fazer? Ele fez seis nascentes no mundo inteiro para a água escorrer entre os matos e, assim, se criaram vários rios, cachoeiras e a água que podia ser consumida. [...] Quando Nhanderu se gerou, ele fez um tipo de bengala (vara, cajado, popygua'i) e, dessa bengala, ele fez a Terra; e é nessa primeira Terra que ele criou o lago. Ali é o centro da terra, Yvy Mbyte, como se fosse o cérebro da Terra, que, recentemente, os não indígenas descobriram como "Aquífero Guarani". Os xeramõi (avôs, os mais velhos, lideranças espirituais) disseram a verdade sobre isso. [...] A água que está debaixo da Terra serve como se fosse um espelho, mas isso somente para aqueles que são os líderes espirituais. Através disso, eles sabem onde podemos ir, onde existem outros parentes e assim por diante (GUATA PORÃ, 2015: 9).

Já o relato do *xamoi* Marcolino da Silva (Karai Tataendy Marangatu), da tekoa Araçai, em Piraquara (PR), também relata o posterior surgimento das outras divindades que irão povoar o cosmos Guarani:

> O primeiro mundo quem fez foi Nhamandu Ru Ete, o primeiro Nhanderu que existiu. Ele fez o mundo e quando ficou pronto, ele pensou: "poxa, eu estou muito sozinho". Então, ele fez uma mulher para ser companheira dele. Como ele é Nhanderu, aquele que tem poder, que é tão poderoso, ele pensou: "mas, só assim não dá. Eu vou fazer outros". E ele fez Tupã. Tupã é dono da água; quem manda a chuva é Tupã Ru Ete. Nhamandu Ru Ete pensou: "está faltando mais". Então, ele fez de novo Karai Ru Ete. Ele é Nhanderu também; pra nós é deus. Então, Nhamandu pensou um pouquinho e disse: "está faltando mais". Então, ele fez Jakaira Ru Ete, outro Nhanderu também. Mas todos eles são mais novos que Nhamandu Ru Ete, porque ele foi o primeiro que existiu. Depois, ele mesmo destruiu essa terra, pra renovar de novo. [...] Nhanderu Tenonde é o primeiro de todos. A direção na qual ele mora é o leste, como os jurua (brancos, não indígenas) falam. Cada deus mora em certa direção. Existe Nhanderu Tupã, que fica na direção oeste. Há também Nhanderu Jakaira, que fica na direção sul, depois há também Nhanderu Karai, que mora no norte, em direção ao norte. Assim, nas quatro regiões eles têm amba (lugar, morada) deles. Esses deuses todos se conhecem, todos são deuses e todos são igualmente poderosos. Por isso, na nossa sabedoria realmente há quatro deuses, nós conhecemos quatro deuses. Agora, no conhecimento do jurua existe apenas um. Eles conhecem apenas o deus que criou o

> mundo, só aquele, mais ninguém. Realmente, existem esses quatro deuses, mas, além desses, há mais subdeuses que são seus auxiliares, foram criados por eles. Aí sim, entra Karai Jekupe, que mora ao lado deles. A morada dele é mais perto de nós (GUATA PORÃ, 2015: 11).

Estas narrativas remontam então primeiramente à origem divina do primeiro Nhanderu (*Nhanderu Tenondé*), através de um processo de "autocriação", gerado pelo encontro dos ventos acima do mar, em um contexto no qual apenas este e a escuridão existiam, desencadeando posteriormente a criação da Terra, com todos seus elementos naturais, iniciando tal processo em *Yvy Mbyte*, o centro da terra, referenciado geograficamente como o atual território do Paraguai. Posteriormente, a partir de seu "auto desdobramento", criou as divindades Tupã, Karai, Jakaira e Kuaray - este último por vezes denominado como Nhamandu -, as quais também são referidas como Nhanderu, já que se originaram como partes do mesmo, sendo posteriormente determinadas as regiões geográficas das respectivas moradas (*amba*) de cada um no cosmos.

A orientação destas moradas é indicada também pela pesquisadora Guarani Sandra Benites Ara Rete (2015):

> Localizamos os quatro amba em yvyrupa da seguinte forma: Jaikara – *nhanderu ete tenondegua* – localizado no centro; Tupã – mais próximo de Jakaira – seria na direção onde o sol se oculta no horizonte, no pôr do sol; Nhamandu – seria na direção em que o sol nasce; Karai Kuery – mais próximo de Nhamandu, seria na direção Leste para simplificar (BENITES, 2015:17).

Estas moradas, segundo Benites (2015), encontram-se "*acima de yvy rupa – nosso leito [leito terrestre], suspenso, está no plano espiritual*". Este aspecto das moradas divinas de se localizarem em uma região externa à *Yvyrupa*, com o estabelecimento da diferenciação "Morada das Divindades/Morada Terrena", decorre da anterior ruptura destas nos tempos míticos.

Segundo as narrativas míticas coletadas por Ladeira (1992) entre os Mbyá do litoral sudeste, a terra atual não foi a primeira Terra criada por Nhanderu: inicialmente, o mundo primordial (*Yvy Tenondé*), se caracterizou como um tipo de experimento da divindade, "um mundo de improviso", do qual os Mbyá já habitavam junto com as divindades, sendo posteriormente destruída por um terremoto, para a reconfiguração da mesma, através da formação de montanhas, vales e outras paisagens naturais das quais conhecemos hoje. Todos os seus habitantes se salvaram desta destruição, deslocando-se até *Nhanderu Retã/ Yvy Marãey* (a morada divina/amba de Nhanderu) localizada no além-mar.

Posteriormente, com a reconfiguração da terra, os Mbyá voltaram a habitá-la, porém, esta terra se tornaria imperfeita, *tekoachy*, em decorrência da quebra de condutas e regras relacionadas ao *Nhanderekó*, o modo de ser Guarani ensinado pelos Nhanderu, o que faz com que este "puna" a nova terra com o envio de um dilúvio, sendo que apenas aqueles que viveram sob uma boa conduta que conseguiram se salvar, atravessando o mar "de corpo e alma", retornando à *Nhanderu Retã.* Após a destruição desta Terra, Nhanderu se reúne com os *Nhee Ru Ete* ("os verdadeiros pais das almas", Kuaray, Tupã, Jakaira e Karai) para discutir o repovoamento da nova terra, ficando sob a responsabilidade de Jakaira tal missão. Entretanto, em decorrência da transgressão de condutas anteriormente desencadeada, a nova terra (a atual) já continha presságios de sofrimento e imperfeição para as futuras gerações (LADEIRA, 1992: 77-9; 2015: 142).

Estas narrativas, para além de explicarem as origens e história do universo, também refletem no modo de ser Mbyá. Segundo Mircea Eliade (1972), em sua análise sob diferentes narrativas que ficaram conhecidas sob o rótulo de "mito" - isto é, aquelas que foram categorizadas pejorativamente pelo Ocidente como "fantasiosas" e "falsas", tais histórias não devem ser necessariamente interpretadas pelos parâmetros de divisão de tempo ocidental (um tempo primordial passado em oposição a um tempo presente), mas podem ser entendidas como narrativas "vivas" que subsidiam filosofias e entendimentos de mundo que fundamentam preceitos de condutas, atribuindo significação, valor e sentido à existência.

> O passado assim revelado é mais que o antecedente do presente: é a sua fonte. Ao remontar a ele, a rememoração procura, não situar os eventos num quadro temporal, mas atingir as profundezas do ser, descobrir o original, a realidade primordial da qual proveio o cosmo, e que permite compreender o devir em sua totalidade (ELIADE, 1972:87).

Neste sentido, as narrativas Mbyá se tornam presentes no sentido de que estabelecem fundamentos de condutas a serem seguidas no contemporâneo, com especial atenção ao seguimento de regras do *Nhanderekó* e na evitação de suas transgressões, que dificultam a ascensão ao estado do *aguyje*. Um exemplo destas transgressões presentes nas histórias, que pode ser visto na tradução de uma narrativa feita por Cadogan (1958), envolve o relacionamento sexual ilícito entre Tapari, o "herói mítico" da história, e sua tia que, em decorrência do ato, somam-se àqueles que foram castigados por Nhanderu através do dilúvio. Entretanto, arrependidos de seus atos, através da prática de incansáveis danças e cantos-rezas realizados por estes, buscando a leveza do corpo e ascensão ao *aguyje*, Nhanderu atendeu suas preces e fez com que do fundo da terra se erguesse uma Palmeira com dois galhos, um para

cada ex-infrator, livrando-os de serem engolidos pelo dilúvio e transportando-os até *Yvy Marãey*.

Embora a terra atual seja então considerada imperfeita em relação às moradas divinas, em decorrência de seu estado *tekoachy*, das possíveis e potenciais transgressões que podem ser infringidas pelos humanos, assim como pelos malefícios que podem recair sobre estes, os *Nhanderu Kuery* (coletivo dos Nhanderu) permanecem ativos em *Yvyrupa, "*zelando" pelos Mbyá através do fluxo entre as moradas divinas e as moradas terrestres.

Entre estes fluxos, ressalto para este tópico aqueles ocorridos nas cerimônias intituladas de *Nhemongarai*, geralmente traduzidas aos não-indígenas como "batismo". Nestas cerimônias, ocorre a nominação das crianças. Segundo Anthony Karai Poty, os Mbyá recebem seus nomes em português assim que nascem, em decorrência da necessidade imposta pelo Estado através do registro cartorial; já em relação aos nomes Guarani, estes são recebidos apenas quando a criança começa a dar os seus primeiros passos, sendo revelados pelos *xamoi* no *amba* da opy, através da comunicação com os *amba* das divindades, que revelam de qual morada/*amba* o *Nhee* (traduzido geralmente como alma) de cada criança provém.

> [...] a gente sempre ouve falar: "Ah, os indígenas são politeístas, né? Ou seja, tem vários deuses, né? Mas é uma interpretação, é muito equivocada assim, né, da história, né, dos historiadores, e até da própria antropologia mesmo, né? "Ah, são politeístas, acreditam em vários deuses", mas não, né, existe um Deus e existe os espíritos protetores, como é a mesma coisa dos Anjos, né? Existe um Deus e existem os Anjos, os arcanjos e por aí vai, né? É a mesma estrutura. Na cosmogonia Guarani existe Nhanderu, o criador, e existe Karai, Jakaira, Tupã, né? Que são espíritos que possuem e protegem os elementos que a gente observa na Terra, né? [...] Então, e aí, esses espíritos são... somos filhos desses espíritos. E esses espíritos são filhos de Nhanderu.

Os nomes Mbyá então, compostos primeiramente pelo nome da referida morada/divindade do qual ele é proveniente (Karai, Tupã, Nhamandu, Kuaray, Werá – nomes masculinos; Kerexu, Ara, Jaxuka, Yvá, Para, Tataxi – nomes femininos), acrescido de outros nomes compostos como Mirim, Poty, Jeguaka, Popygua, etc, indica não apenas o lugar proveniente de seu *Nhee*, mas também indica aspectos de personalidade/modos de ser característicos destes locais de origem, tornando-se uma das partes constitutivas da pessoa.

Embora o termo *Nhee* seja frequentemente traduzido como "alma" aos não-indígenas, na busca por uma analogia que se aproxime dos termos juruá para uma melhor compreensão por parte destes, existem significativas diferenças entre um e outro, em decorrência de um entendimento sobre a constituição da pessoa Mbyá que difere da concepção dualista corpo-alma presente na ontologia judaico-cristã ocidental.

Em artigo sintético produzido por Seeger, da Matta & Viveiros de Castro (1979), estes apontam a necessidade e tendência emergente daquele momento na renovação e mudança de paradigmas consolidados na antropologia e etnologia indígena, no que condiz às pesquisas envolvendo produção de conhecimentos sobre povos indígenas específicos, e não como uma categoria genérica, como até então predominava na academia. Entre estes conhecimentos, ressaltam as ricas informações a respeito da noção de pessoa entre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas, salientando a importância de compreender estas sociedades a partir "de seus próprios termos":

> [...] a originalidade das sociedades tribais brasileiras reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. Ou, dito de outra forma, sugerimos que a noção de pessoa e uma consideração do lugar do corpo humano na visão de que as sociedades indígenas fazem de si mesmas são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia dessas sociedades (SEEGER, DA MATTA & VIVEIROS DE CASTRO, 1979: 3).

Conforme expõe os autores, há significativas divergências entre as categorias êmicas dos povos indígenas sobre a constituição da pessoa em relação às categorias do ocidente, estas últimas subsidiadas por um aporte teórico sociológico positivista que remonta à noção durkheimiana de pessoa, baseada nas dualidades corpo/alma (entendimento que por sua vez de relaciona de forma orgânica com a noção de pessoa dentro da ontologia judaico-cristã, predominante no Ocidente) e individuo/sociedade. Ainda, predomina neste paradigma uma ênfase da pessoa baseada na noção de *Individuo*, noção esta impulsionada e tornada paradigma predominante apenas a partir da expansão do modelo ocidental do capitalismo industrial.

Em artigo específico tratando sobre tais categorias êmicas entre os Yawalapiti do Alto Xingu, Viveiros de Castro (1979) aponta para a inexistência de uma visão de mundo, entre estes, baseada na dicotomia natureza/cultura e, consequentemente, "corpo biológico" / "corpo social". Segundo o autor, para estes indígenas, não se confere o entendimento sociológico moderno sobre a existência de um corpo "biológico" fixo, isto é, formado/desenvolvido de forma prévia ao coletivo social e independente deste, mas sim a ideia de um corpo que precisa ser constantemente "fabricado"/transformado através de processos sociais coletivos aos quais a pessoa é submetida: *"[...] a natureza humana é literalmente fabricada, modelada, pela cultura. [...] O social não se deposita sobre o corpo Yawalapiti como sobre um suporte inerte: ele cria este corpo*" (VIVEIROS DE CASTRO, 1979: 41).

Como exemplo desta constatação, o autor apresenta o caso das cerimônias de reclusão, mais especificamente da reclusão pubertária, processo no qual os jovens devem se abster de

determinados alimentos e de relações sexuais para que consigam produzir ao final da reclusão "corpos perfeitos", estando estes associados não só a seus atributos físicos, mas também a qualidades/modos de ser almejados pelos Yawalapiti:

> Aqueles que não seguiram as regras alimentares e sexuais da reclusão tornam-se *ipuñoñori-malú,* "gente imprestável", e são candidatos ideais a acusações de feitiçaria, além de sofrerem "defeitos" físicos típicos dos feiticeiros: "barriga inchada" (por acúmulo de sangue, resultado da incontinência alimentar específica, ou sexual), pequena estatura (incontinência sexual do adolescente recluso), fraqueza etc. A feiura e avareza refletem, assim, reclusões mal-sucedidas; não por acaso, os chefes (*amulaw*) são idealmente belos, fortes e generosos e devem ter ficado reclusos por períodos maiores na adolescência (VIVEIROS DE CASTRO, 1979: 44).

Desta forma, as primeiras constatações sobre a noção de pessoa nas sociedades indígenas (até o momento baseando-me nos referidos autores que sintetizaram dados sobre grupos xinguanos, Tukano e do tronco Jê), baseia-se no princípio de que a "fabricação" do corpo não se restringe apenas a processos biológicos, mas que também é gerada a partir de processos sociais pelos quais as pessoas passam ao longo da vida, estando o corpo sempre em um estado de potencial transformação.

Outro aspecto importante a respeito da noção de pessoa dentro das sociedades indígenas envolve a "quebra" do entendimento moderno da pessoa enquanto *Individuo*: a fabricação da pessoa se dá a partir do seu aspecto relacional. Este envolve aspectos da produção da pessoa desde o momento de sua concepção até a vida adulta: um exemplo demonstrado por Tânia Stolze Lima (2005) em sua etnografia com grupos Yudjá, povo indígena do tronco Tupi, demonstra a existência de um grande esforço coletivo realizado por parte da família extensa, através de restrições alimentares e da abstenção de determinadas atividades sociais pelos seus membros, para que a pessoa recém-nascida passe por um processo de "fabricação" do corpo bem-sucedido:

> O bebê nasce. Seus avós paternos e maternos, os irmãos de ambos os sexos de seu pai e sua mãe, estes e seus outros filhos [...] devem abster-se de certos produtos da roça (milho verde, cana-de-açúcar, cará e abóbora) e de peixes e/ou caças de dentes pontiagudos. [...] Seu pai, sua mãe e seus irmãos não podem comer carne de caça (mesmo sem dentes). Seu pai e sua mãe não podem: [...] comer beiju, pois a alvura do polvilho provocaria cataratas quando a criança atingisse a maturidade; comer o produto de pesca com timbó, pois, como os peixinhos, a criança não resistiria ao veneno e se esvairia em vomito (LIMA, 2005: 140; grifos meus).

Este aspecto relacional é comum também no entendimento de outros coletivos indígenas. Entre os Mebêngôkre, segundo a etnografia de Demarchi (2013), a fabricação da pessoa, ainda na fase de desenvolvimento do feto, não se resume ao ato pontual da fecundação, do qual o trabalho posterior de desenvolvimento do feto depende apenas do corpo da mãe, como de

comum entendimento pelo ocidente, mas envolve um processo constante de fabricação das partes da pessoa através da constância das relações sexuais entre o pai e a mãe:

> [...] o homem tem que trabalhar muito com a mulher, tem que deitar todo dia pra poder fazer perna e braço, pra poder fazer a cabeça e a pele. É o meýry (sêmen) do homem que faz. Faz até a barriga ficar grande, assim, do tamanho de um mamão. Depois que dá pra ver barriga, aí para, não pode mais deitar com a mulher. Já tá na barriga e o karõ (alma, espírito) também. Aí o resto é a mulher que faz, é o sangue da mulher que termina de fazer, porque se o homem continua fazendo, pode nascer punu (ruim, feio, com alguma deformidade) (*apud* DEMARCHI, 2013: 253).

Estes aspectos demonstram então que, no entendimento de mundo de diversos grupos indígenas sul-americanos, a noção de pessoa não se caracteriza pela ideia fortemente naturalizada pelo Ocidente do "individuo", visto que todo o processo envolvendo a "produção" da pessoa, desde a formação do feto até a vida adulta, decorre de um esforço coletivo em seguir certas restrições e práticas sociais de modo a se produzir um "corpo perfeito", corpo este que está sempre sujeito a transformações, decorrentes das formas de relação protagonizadas pela pessoa.

Ainda em relação à ideia de "individuo", pode-se dizer que a noção da pessoa baseada no pressuposto ocidental de que "um corpo = uma alma/espírito", este último caracterizando a totalidade da essência imaterial da pessoa, não encontra fundamento dentro do entendimento de mundo das sociedades indígenas.

Subsidiando este argumento, pode-se trazer o exemplo da noção de pessoa entre os Mbyá-Guarani, temática tratada na antropologia inicialmente por Helene Clastres (1978) que, em sua obra "Terra Sem Mal: O Profetismo Tupi-Guarani", aponta para um entendimento destes coletivos de que a pessoa é formada a partir de uma natureza dual, caracterizada pela existência de duas "almas": *Nhee*, a "alma divina", que circula através do esqueleto, do qual a autora também se refere como "alma-palavra", e *angue,* que a autora se refere como "alma animal", que circula pelo sangue e carne.

> Possuem [os Guarani] portanto, uma dupla natureza, que o pensamento mbia exprime em várias oposições: palavra/natureza animal; osso/carne e sangue; alimentação vegetal/alimentação de carne". Se os homens são dotados de uma alma-palavra, ligada ao esqueleto, também possuem uma "alma" ou "natureza" animal, vinculada ao sangue e a carne: teko achy kue, é o produto da existência má, aquilo pelo que participam da animalidade (CLASTRES, 1978: 93).

Segundo Viveiros de Castro (1985), em artigo analítico sobre as principais produções bibliográficas a respeito dos povos pertencentes a família Tupi-Guarani, este classifica o trabalho de Clastres (1978) como um dos mais relevantes no que diz respeito "à compreensão

da filosofia e cosmologia Guarani", assim como "sobre a concepção Guarani da pessoa" (VIVEIROS DE CASTRO, 1985: 19).

Entretanto, apesar do trabalho de Clastres (1978) ser o primeiro a discorrer sobre estes aspectos envolvendo a constituição da pessoa entre os Mbyá-Guarani, inclusive sendo uma das principais bibliografias recorrentemente acionadas nas pesquisas mais recentes envolvendo coletivos Mbyá, acredito que alguns entendimentos e nomenclaturas utilizadas pela autora possam ser reinterpretados e aprimorados com base nos contextos etnográficos contemporâneos junto aos Mbyá.

Entre estas reinterpretações, penso que a própria tradução de *Nhee* como "alma-palavra" pode ser repensada pois, conforme será demonstrado a seguir, a compreensão da categoria "alma", como é formulada dentro da ontologia judaico-cristã não é diretamente compatível com o entendimento da categoria *Nhee.*

Outro aspecto do trabalho de Clastres (1978) que acredito que possa ser reinterpretado consiste na caracterização da pessoa Mbyá a partir de uma dualidade maniqueísta, a saber: uma alma "boa", divina, e uma alma "má", associada a animalidade. Embora o aspecto da dualidade se faça presente, a meu ver - levando em conta as pesquisas mais recentes dentro da etnologia Mbyá, assim como das informações do contexto etnográfico desta pesquisa - penso que categorizar esta dualidade a partir de uma visão maniqueísta consiste em um reducionismo da filosofia Mbyá, assim como no tratamento do aspecto da "animalidade" (o "espírito do *tupichua"*, associado ao jaguar, como aponta a autora) como algo intrinsicamente ruim.

Além destes tópicos, acredito que a categorização da pessoa Mbyá a partir de "duas almas" também possa ser reinterpretada, visto não apenas a divergência de informações sobre a quantidade de "almas" que constituem a pessoa Mbyá, dependendo do interlocutor (TEMPASS, 2010), mas principalmente pelo viés interpretativo a respeito da composição destas "almas": como essências/princípios "fechados em si mesmo", acabados, e não como resultado de processos de relações (com agentes humanos e não-humanos) que configuram estas essências, sempre aptas a se transformarem.

Buscando discorrer sobre estas reinterpretações, assim como abordar com mais clareza estes aspectos que envolvem a constituição da pessoa Mbyá, resultando na configuração de um "corpo-território", irei me utilizar de duas categorias Guarani para fundamentar minha análise, as quais ouvi em algumas ocasiões durante o andamento da pesquisa*: Mbaraete* e *Jepotá*.

### 3.2 - Mbaraete e Jepotá: Transformações da pessoa Mbyá

Pensando que a noção de pessoa dentro das sociedades indígenas possui então como um de seus fundamentos a existência de uma potencialidade constante do corpo de se transformar através de processos relacionais desencadeados pelas pessoas, e trazendo este princípio para o contexto etnográfico especifico deste trabalho, acredito que as categorias Mbyá "Mbaraete" e "Jepotá" podem servir de base para a compreensão dos processos transformativos da pessoa Guarani: o primeiro, indicando a busca pela transformação ideal, e o segundo, indicando o tipo de relação que se deve evitar. Começarei a discorrer primeiramente sobre o termo *Jepotá*.

A primeira vez que ouvi a expressão *jepotá* foi no contexto de minha atuação dentro do núcleo de pedagogia do projeto "Guardiões da Tekoa Pyau", através do desenvolvimento de atividades recreativas na escola estadual Djekupé Amba Arandy, na Tekoa Ytu. As atividades de recreação geralmente são realizadas tanto dentro da escola, composta por uma área de refeitório, com cozinha em anexo, e duas salas de aula, quanto na parte de fora, que possui um "pátio" com área coberta pela estrutura da escola.

Neste cenário, em um dos dias de minha atuação neste núcleo, me encarreguei de auxiliar a preparação do almoço coletivo, ficando responsável por descascar e cortar os legumes a serem cozidos no dia. Sentei-me em uma das mesas do refeitório para começar os procedimentos, inicialmente descascando e cortando batatas, quando três meninas - Alice, Bianca e Clarice[23] - por volta de seus 12, 13 anos, sentaram-se à mesa e começaram a me ajudar no processo.

No decorrer do trabalho, começamos então a conversar e, dentre os assuntos que foram se desenvolvendo, Alice me perguntou onde eu morava, e se eu conhecia alguma "história de terror" sobre a região. Respondi que não conhecia, devolvendo a pergunta: "E aqui, existe alguma história de terror?", no que a mesma me disse que sim, começando a discorrer sobre a história do antigo casarão do bandeirante Afonso Sardinha, construído em meados do século XVII no Jaraguá, e transformado em patrimônio histórico pelo Parque Estadual homônimo, o qual segundo Alice, era um local de assombração, onde por vezes podia se deparar com a presença do espirito da esposa do bandeirante, de cabelos longos e vestida toda de branco, "tão ruim quanto ele".

[23] Nomes fictícios: como o diálogo desenvolveu-se dentro do contexto das atividades de recreação, das quais os pais/responsáveis legais das crianças não se encontravam presentes para autorizar o uso dos nomes no trabalho, optei por não utilizar os nomes verdadeiros destas no relato, visto serem menores de idade.

Posteriormente, ao longo da conversa, ainda dentro do assunto "histórias de terror", perguntei que outras histórias as meninas conheciam, no que Alice me respondeu: "Aqui tem o *jepotá"*; "O que é o Jepotá?" – questionei, recebendo a resposta: "Jepotá é o bicho". Continuando a explicação, Alice me disse que *Jepotá* consistia em entidades/espíritos que andam à noite nas aldeias, e que podem fazer mal às pessoas, citando um caso que ocorreu com ela própria.

Segundo as meninas, uma das atividades que os jovens das comunidades mais gostam de fazer é jogar futebol, em um campinho que, nesta época em que conversamos, ainda existia na Tekoa Pyau, on qual as meninas disputavam partidas entre si através de dois times de futebol feminino: o time "Xondarias" e o time "Guardiãs". Neste contexto, um dia, através da participação em uma partida de futebol que se alongou até a noite, Alice demorou para retornar para casa, e em seu retorno, alegou que foi atacada por *Jepotá*.

Tal ataque ocorreu através de um homem que lhe tacou pedras, no que perguntei ingenuamente: "_Nossa, e machucou, ficou marca?", Alice me respondeu imediatamente: "Não!" - com aquela impaciência sincera e divertida dos *Kyringue*[24] - "É invisível as pedras". Dando continuidade à narrativa, Alice me contou que as pedras ficaram "grudadas" em seu corpo, tendo de ser retiradas pelo *xamoi* na *opy*, através do esfumaçar do tabaco em seu corpo, para a retirada das pedras invisíveis que "apenas o *xamoi* consegue ver".

Tratando dos perigos do *Jepotá*, as meninas me disseram que o "pior que pode acontecer" é a transformação da pessoa em "bicho". Narrando sobre outros casos conhecidos por estas, Bianca citou um exemplo de uma mulher que tinha muito ciúmes do marido, e acabou sendo atacada por *Jepotá*, tendo se transformado em porco-do-mato (*kochi*); outro caso narrado pela menina consistia em uma moça atacada por *Jepotá*, que se transformou em peixe.

Além dos referidos casos, as meninas citaram exemplos de períodos da vida mais propensos aos ataques por *Jepotá*: quando uma criança nasce, *jepotá* circunda a casa atrás do recém-nascido, por isso o pai deve tomar um tipo de "banho de cinzas" para afastá-lo; outro período da vida no qual a pessoa também se torna mais suscetível, especificamente para o caso das meninas, é quando ocorre a primeira menstruação, isto é quando está adentrando a puberdade, pois *Jepotá* sente-se atraído pelo cheiro do sangue, sendo recomendável a menina permanecer reclusa dentro de casa.

[24] Palavra Mbyá para se referir às crianças de uma forma geral.

Finalizando o assunto “histórias de terror”, as meninas me contaram sobre um caso de um guarda que trabalhava de vigia noturno em uma chácara próximo à Tekoa Pyau, que se demitiu após ter visto “assombrações” à noite. Intrigado com as histórias das meninas, ao voltar para casa, fui fazer uma pesquisa sobre o termo *“jepotá”* e, para minha surpresa, descobri que existiam alguns trabalhos que abordavam o tema.

Já no trabalho de Egon Schaden (1974) o termo aparece, sendo traduzido pelo mesmo como “encantamento sexual”, através do qual tanto homens quanto mulheres ficam mais suscetíveis em determinados períodos da vida, que o autor classifica como “situações de crise”. Entre estes períodos, o autor enfatiza o do pós-nascimento de uma criança, quando os pais devem se abster de relações sexuais, assim como do consumo de determinados alimentos considerados pesados e, principalmente, devem se manter reclusos em suas casas, pois sair para as matas para caçar ou coletar madeira, por exemplo, seria correr o risco de ser atacado por *Jepotá*, resultando na transformação da vítima em animal:

> A ameaça que paira sobre os pais é a do odjépotá; é por isso que devem ficar em casa e não dormir muito. Quem "dá o odjépotá" são o Arco da Velha e "outros bichos", como sapos, cobras e assim por diante [...] O odjépotá é a triste sorte que espera a todo homem que, desrespeitando a prescrição de ficar em casa quando a esposa deu à luz, não resiste à tentação de sair para a caça. O primeiro animal que encontra afigura-se-lhe como gente, atrai-o e toma-o odjépotá; [...] "o bicho se mistura com a gente e a gente fica vivendo com o bicho toda a vida". Sobre o perigo do odjépotá do pai há, entre os Nhandéva, o mito de um homem que, desrespeitando as observâncias, vai para o mato, onde encontra um tadjatsú (queixada) em forma de mulher bonita, ao qual acompanha e que o leva para o meio dos queixadas. Ele fica vivendo no meio dos queixadas, tomando-os todos por gente. É história análoga à do odjépotá da anta, que se refere ao resguardo da jovem menstruada (SCHADEN, 1974: 83-4).

Segundo o autor, o “encantamento” descrito consiste então em um tipo de “enganação” por um predador animal que, aproveitando o momento de vulnerabilidade da pessoa, atrai esta para o meio do mato disfarçando-se de “gente”, de modo a gerar a transformação de sua vítima em sua respectiva espécie (neste caso, o queixada). Tal transformação advém de uma mudança de perspectiva da pessoa, que começa a olhar o respectivo animal e seu bando como semelhantes, perdendo em consequência neste processo sua perspectiva humana.

Em trabalho mais recente, Prates (2009), baseando-se na experiência junto aos Mbyá-Guarani de três tekoa no Rio Grande do Sul, debate a categoria *Jepotá,* traduzindo-a como metamorfose, utilizado pelos Mbyá inclusive sob a forma de verbo: “jepotar” ou “jepotando”, fazendo referência, igualmente, ao processo de transformação da pessoa em animal.

Ainda segundo a autora, existiria uma relação direta entre o ataque por *jepotá* e o estado em que se encontra *Nhee* e *Angue* – os referidos conjuntos de “almas” anteriormente abordados

– da pessoa, estando esta mais suscetível aos ataques quando seu *Nhee* estiver enfraquecido: "*O djepotá ocorre do afastamento de Nhee. Sentimentos de saudade e tristeza, alimentos entendidos como inadequados em certas ocasiões, fazem com que a alma telúrica [angue] ganhe força na pessoa*" (PRATES, 2009: 57).

O ataque por *Jepotá* se caracterizaria então não apenas em determinados períodos de liminaridade, como o nascimento de um filho, ou a entrada dos jovens na puberdade - embora nestas fases estes se tornariam mais suscetíveis de atraírem este tipo de relação - mas principalmente em decorrência do enfraquecimento de seu *Nhee*, sua essência imaterial de origem divina. Neste sentido, Prates (2009: 63) afirma a existência de um "esforço quase que diário" de não se deixar *jepotar*, estando o enfraquecimento do *Nhee* e a consequente potencial possibilidade de transformação associada mais a aspectos envolvendo o seguimento/transgressão de condutas do que propriamente a períodos de liminaridade.

Tal constatação pode ser subsidiada também a partir de trabalhos mais recentes sobre o tema: Valéria Macedo (2013), tratando sobre o referido termo, traduz *Jepotá* ao "pé da letra" a partir do desmembramento da palavra *Je* (partícula passiva associada a pessoa) e *potá* (verbo querer), atribuindo o significado de "se querer/desejar", ou melhor, "se deixar ser desejado" (MACEDO, 2013: 14).

Essa tradução está também em sincronia com os exemplos fornecidos por Macedo (2013) e Pereira (2013) a respeito de casos envolvendo *Jepotá*, consequências do desejo desregulado da pessoa, fruto da transgressão de condutas relativas ao Nhandereko. Em uma análise das narrativas coletadas por Cadogan (1958) envolvendo casos de *jepotá*, Pereira (2013) demonstra a associação deste com a busca "exagerada" dos protagonistas por carne de caça e relações sexuais, dos quais cito dois dos cinco exemplos trazidos pelo autor:

> O que nos conta o mito é que um rapaz "desobedeceu" (-nhe'eapo e'ÿ, "não fazer o que foi dito para fazer") ao pai e foi atrás do rastro do koxi, porco-do-mato. Ao encontrar o bando ele é obrigado a casar-se, sob ameaça de morte, porém não compartilha alimentos com a esposa. É levado à morada (amba) do "dono" dos koxi, Karai Ru Ete (que é uma divindade do panteão mbya, um "pai de almas" – nhe'e ru ete – por assim dizer) e é alimentado por ele com farinha de amendoim. Mesmo assim, ele "não se alegra" (ndovy'ai) e quer voltar para casa. Após longa peripécia chega e sua mãe, ao vê-lo, morre enquanto ele próprio se transforma em Koxiu (uma ave) ao lembrar-se do amba ("altar", "morada") de Karai Ru Ete [...] No mito 3 temos um sogro supervisionando o genro Kapitã Chiku, a fim de que este alcance a imortalidade (marã e'ÿ). Num primeiro momento, Chiku está "quase" (suas mãos já estão cheias de orvalho) mas logo ele "se senta" na casa de reza (opy'i) com a esposa, entenda-se, faz sexo com ela, e aí suas mãos secam e ele volta a estar longe do marã e'ÿ. O sogro o expulsa da opy'i e o faz passar, junto com a esposa, por uma série de provações (-mbopy'a ra'ã): é morto, revive, a esposa é morta, revive também, no filho encarna-

> se a alma de um animal, Tupã Kuéry ("os Tupã") ajudam na cura, ele é preso por brancos... (PEREIRA, 2013: 3).

Conforme as narrativas, no primeiro caso, o ataque por *Jepotá* ocorreu devido ao ato do protagonista de desobedecer a seu pai e ir caçar o porco-do-mato sozinho, gerando seu aprisionamento pelo "dono" dos queixadas (Karai ru ete). Na segunda narrativa, embora não tenha ocorrido a transformação do protagonista em animal, o seu oposto – a ascensão ao *aguyjé*, o estado de plenitude, é impedido devido ao descontrole do protagonista, que fez sexo com sua esposa na opy, quando este estava quase alcançando a plenitude.

Desta forma, pelo que pude compreender, o ataque por *Jepotá* não ocorre então a partir de uma natureza intrinsicamente ruim do predador/animal, como se subentendia em Clastres (1982), mas sim a partir da transgressão de condutas desencadeadas pelas pessoas, que contrariam o Nhanderekó/Mbyá reko. Estes "espíritos"/subjetividades presentes nas matas, não apenas entre os animais, mas também entre as plantas, pedras e rios, são denominados pelos Mbyá de *ijá kuery* ("espíritos-donos") - expressão que ouvi muitas vezes ao longo da pesquisa - os quais devem ser tratados com respeito, não buscando apenas evitar uma possível relação de *jepotá*, mas também por serem estes que fornecem os "recursos" naturais necessários para a sobrevivência dos Guarani, como a água, os alimentos de roça, as madeiras para montar fogueira e construir as casas, enfim, todos os elementos naturais uteis aos Mbyá existentes na *Yvyrupa*.

Sobre este último aspecto, discorro como exemplo, baseando-me em um caso que presenciei em uma de minhas visitas à Tekoa Yvy Porã. No começo de janeiro de 2024 (06/01), participei de uma atividade de barreamento da *opy* da referida Tekoa, após divulgação pelas lideranças da comunidade, que iriam realizar a cerimônia do *ka'a Nhemongarai* na semana seguinte (13/01), e por isso se encontravam no processo de "reforma" da casa de rezo.

Sendo uma atividade aberta ao público, convidei meu amigo Lucas Campos para participar do barreamento, e fomos até a Tekoa Yvy Porã, caminhando através de seu acesso pela Estrada Turística do Jaraguá, aonde chegamos por volta das 10 horas da manhã. Ao chegarmos, nos dirigimos ao centro da Tekoa, próximo à *opy*, onde se encontrava uma mesa montada do lado de fora com algumas frutas, pães, café e chá-mate para a recepção dos visitantes, que foram chegando ao longo da manhã para dar início às atividades.

Fomos recebidos por alguns moradores da Tekoa, aos quais nos juntamos durante o "café da manhã" e, após cerca de meia hora, apresentaram-se Márcio Werá Mirim e Jurandir Djekupé Tupã, que fizeram uma introdução das atividades a serem realizadas, dividindo-nos em dois

grupos: o primeiro, para realizar o barreamento, grupo no qual ficou Lucas, através da retirada de terra com uso de enxadas, de um barranco localizado próximo à *opy*, com o posterior incremento de água trazida pelos participantes através de baldes, e em seguida sendo realizado de forma contínua o pisoteamento do barro, para por fim preencher as estruturas da casa de rezo, tanto por fora quanto por dentro.

O segundo grupo, do qual fiz parte, consistiu em uma caminhada no meio do mato até a parte de cima da Tekoa, através de uma trilha que se iniciava também perto da casa de rezo, com o objetivo de buscar taquaras para a construção de um "anexo" na parte de fora da *opy*, voltado para a recepção dos parentes Mbyá que viriam de outras regiões para a cerimônia.

Percorremos então a trilha morro acima, munidos de facões para o corte das taquaras, acompanhados de alguns jovens Mbyá que nos guiavam a frente e atrás, assim como no "meio", visando assegurar que não ocorressem "acidentes" no meio do caminho, como a queda por meio de tropeços, comum de ocorrer no território pelos não-indígenas que não estão habituados a caminhar nas matas, com terrenos íngremes e em determinados pontos argilosos.

Durante a trilha, inclusive, era comum os "guias" alertarem, de forma jocosa, sobre determinados pontos de maior dificuldade para passagem, pois com o decorrer da caminhada, com o consequente distanciamento do centro da Tekoa, a paisagem ia mudando, adquirindo mais aspecto de "mata fechada", assim como a trilha, que possuía um contorno bem explícito quando de seu início no centro da aldeia, com o decorrer da "subida" perdia seus "traços" mais fáceis de serem observados (pelo menos aos olhos dos não-indígenas), dando espaço a novos caminhos a serem percorridos em meio à vegetação alta.

Por exemplo, enquanto subíamos, um jovem Mbyá que estava à nossa frente, Fabricio, de vez em quando brincava com o cansaço dos não-indígenas: "Força, estamos quase lá", posteriormente alertando para o cuidado com a mudança de altitude do terreno, assim como para tomar cuidado ao se apoiar em certas árvores do território que possuíam o caule espinhento, como o pau-jacaré, mais recorrente no interior das matas.

Figura 84 – Caminhada em meio à mata, Tekoa Yvy Porã

Fonte: Acervo do autor

Figura 85 - Árvore do Pau-Jacaré, em meio ao caminho

Fonte: Acervo do autor

Depois de um bom tempo percorrendo a trilha, chegamos em um pequeno “campo” aberto, rodeado em todos os lados por mata fechada, visto que a região havia tido seu espaço construído pelos Mbyá para fazer um campinho de futebol, na época não mais utilizado pois, segundo o *xamoi* Isaque, que nos acompanhava na caminhada, havia muitas invasões de não-indígenas na região: “trombadinhas”, segundo expressão cunhada pelo mesmo, que utilizavam o espaço como refúgio para queima de fio de cobre, para posterior revenda do cobre extraído, tornando o local pouco seguro, visto o seu distanciamento e isolamento do centro da tekoa.

Figura 86 – Espaço aberto de antigo campo de futebol

Fonte: Acervo do autor

Após chegarmos neste espaço, algumas pessoas que portavam mochilas descarregaram-nas no campinho, e posteriormente, instruídos pelos Mbyá, adentramos novamente mata adentro, do outro lado do terreno, para cortar as taquaras que se encontravam na região: primeiramente, em meio à vegetação, foi instruído que cortássemos apenas a parte de baixo para retirada das taquaras, posteriormente levando-as até o campinho para a limpeza de suas folhas e execução de cortes em partes menores para facilitar o transporte na volta.

Figura 87 – Caules de taquara do outro lado do campo

Fonte: Acervo do autor

Figura 88 – Taquara recém-cortada (acima) e após limpeza para transporte (abaixo)

Fonte: Acervo do autor

Neste processo, após cortar uma das taquaras e transportá-la até o campinho, iniciei a limpeza da planta retirando suas folhas e galhos com auxílio do facão. Como um não-indígena pouco experiente no exercício de tal prática, manuseei o facão do jeito errado, de forma que, com a mão direita segurando a taquara e a mão esquerda portando o facão, ao realizar o ato de "raspar" a ferramenta na superfície da taquara para retirada dos galhos, acabei utilizando uma "força desmedida", desferindo um golpe no meio de meu dedo indicador.

Enquanto o sangue escorria ao longo de minha mão e antebraço, foi-me orientado pelos Mbyá não apenas cobrir o ferimento, com uma folha, para estancar o sangue, mas também limpar muito bem o sangue escorrido pela mão e antebraço antes de retornar ao centro da tekoa. Rapidamente, o xamoi Isaque se disponibilizou para me guiar na volta, disparando-se à frente no retorno à trilha, porém, um pouco antes de sair do campinho, se virou e pediu para um dos jovens Mbyá entregar-lhe seu *petyngua* antes de voltar à caminhada.

Com o xamoi me guiando, retornei até o centro da Tekoa, e assim que cheguei, Isaque voltou novamente para a trilha, para auxiliar no transporte de taquaras que estava sendo cortadas. Após, eu fui recepcionado por Márcio Werá Mirim, que me conduziu até à casa de sua mãe, Irene Mendonça Jaxuka Mirim, que me preparou um antibiótico feito a partir do caldo de galinha, jogando o líquido diretamente no ferimento, diminuindo imediatamente o sangramento. Posteriormente, me deu um bandeide para fechar o ferimento, e retornei à *opy*, integrando-me ao grupo responsável pelo barreamento da casa de rezo.

Depois de um tempo, todos demos uma pausa para o horário de almoço, servido em um "casarão" localizado próximo à *opy*, em um pequeno morrinho acima. O almoço foi servido na parte de baixo/térreo do casarão, por Irene Jaxuka e algumas outras meninas Mbyá, sendo os visitantes recepcionados na parte de cima do local, onde havia um espaço fechado e um refeitório, que se estendia para a parte de fora, na qual eu e Lucas ficamos durante o intervalo.

Terminamos de almoçar primeiro que a maioria dos visitantes, os quais ainda se encontravam no casarão e, neste meio tempo, descemos de novo até a casa de rezo, onde em sua parte de fora se encontrava o xamoi Isaque, em uma roda de conversa com mais duas pessoas, e nos juntamos à roda para ouvi-lo. Quando chegamos, o xamoi estava reclamando, descontente, com alguns comentários que ouviu de alguns não-indígenas que participaram da trilha, a respeito do uso do *petynguá* durante o processo que, na visão destes, não era compatível o ato de fumar enquanto estivesse trabalhando no corte de taquara.

A partir deste contexto, o xamoi começou a falar da importância do *petynguá* para os Mbyá, principalmente quando estes adentram as matas. Segundo ele, estava habituado a ouvir comentários dos não-indígenas, de que gostariam de morar no "mato", pois estes possuem uma visão idealizada da natureza, mas desconhecem que no meio das matas também existem perigos, como o risco de serem atacados pelos "espíritos das matas" (*ijá kuery*), sendo necessário, antes de adentrar em meio à floresta, pedir permissão a estes, através dos cantos-rezos dentro da *opy*, para que não ocorra nenhum acidente/infortúnio durante o caminho.

Continuando sua fala, o xamoi disse que fumar o *petynguá* durante as caminhadas no meio do mato é uma forma de proteção, tanto para os Mbyá quanto para os não-indígenas que os acompanham, pois a fumaça expelida do tabaco faz com que o corpo fique "blindado", protegido de interferências externas, como o ataque pelos *ijá kuery*. Entretanto, mesmo de corpo "blindado", tais ataques ainda assim podem ocorrer, não necessariamente pela ação de um animal, mas também através de acidentes, como tropeços ou cair em espinhos, por exemplo.

A justificativa para a ocorrência destes ataques, segundo o xamoi, consiste no fato de "não saber se portar" no meio das matas, na relação com os *ijá kuery*. Ao chegar neste ponto da conversa, apontou para mim e utilizou meu caso como exemplo, dizendo que havia um modo certo de cortar/tratar a taquara, mas como eu não segui tal modo de realizar o trabalho, acabei sofrendo o acidente de cortar o dedo. Desta forma, na perspectiva do xamoi, o acidente ocorreu não apenas por uma falta de experiência minha no trabalho de corte, mas principalmente pela transgressão de uma conduta/modo de agir em relação às subjetividades presentes nas matas.

Ainda sobre os *ijá kuery*, o xamoi discorreu sobre a visão distorcida que os não-indígenas possuem destes seres, através de uma analogia. Segundo ele, os *juruá* acham que, quando os Mbyá falam sobre os espíritos da floresta, imaginam como se fossem um tipo de "gnomo", pequenos seres, mas que, na verdade, o espírito "não sabe a forma": ao afirmar isto, tentou explicar como seriam tais espíritos, levantando os braços e abanando as mãos no ar – "como se fosse...", "energia?" – perguntou uma das pessoas que se encontravam na roda; "Isso", confirmou o xamoi.

Finalizando o relato, acredito que tal situação contemple informações interessantes a respeito da natureza de *jepotá*. Primeiramente, para reforçar o argumento que trouxe anteriormente, a ocorrência deste, a partir do ataque desencadeado por parte dos *ijá kuery,* os "espíritos-donos", é resultado então da transgressão de condutas realizadas pelas pessoas,

incompatíveis com o Nhanderekó/Mbyá Reko, como os exemplos apresentados através dos mitos, nos quais o *jepotá* ocorreu em virtude dos "desejos descontrolados" dos protagonistas.

Além dos referidos exemplos, com a ideia do "descontrole" pode-se somar a noção do "não saber se portar", perante as relações estabelecidas com outros seres dentro da *Yvyrupa*, sejam eles humanos ou não-humanos. O exemplo do referido caso aponta para este sentido, visto que, conforme atestou o xamoi, havia uma forma correta de se cortar a taquara, de se portar na relação, no território, e o não-seguimento desta forma, a quebra de uma conduta, ocasionou o acidente.

O referido acidente então foi fruto do estabelecimento de uma "má relação" com as subjetividades presentes no território, ao não saber se relacionar com estas, não se caracterizando como um "acidente" no sentido restrito da palavra. A preocupação gerada pela limpeza do sangue de minha mão e antebraço antes de retornar à trilha, assim como o retorno do xamoi para buscar seu *petyngua*, demonstram os perigos e cuidados necessários na relação com estes seres. Conforme atestado por Macedo (2013: 14) e Prates (2009: 69), o cheiro exalado pelo sangue possui o potencial de atrair "subjetividades extra-humanas" presentes nas matas, assim como, conforme exposto pelo xamoi, a fumaça do tabaco possui em contrapartida o potencial de afastar tais subjetividades.

Embora existam estas cautelas na relação com estes seres, visando evitar os perigos que podem ser gerados por estes, ao atestar a necessidade de se pedir permissão aos *ijá kuery* para a retirada das taquaras do mato, pode-se observar que outros tipos de relações podem ser construídas com os "espíritos-donos", relações que beneficiam os Mbyá, através da garantia de recursos necessários no seu dia-a-dia, como a madeira, a própria taquara, as águas dos rios, os remédios do mato, os alimentos da horta: basta saber se comunicar com estas entidades.

Desta forma, pelo que pude compreender, reforçando o argumento anteriormente exposto, não existe uma natureza "má" dentro da *Yvyrupa,* apenas a potencial possibilidade do estabelecimento de uma "má relação":. Conforme me disse uma vez o xamoi José de Quadros, quando o questionei sobre o que significaria a expressão "Terra sem Males", este me respondeu que "o mal não está na terra, a terra é boa pois tem tudo que Nhanderu ofereceu aos Guarani, o mal na terra são as pessoas, as atitudes das pessoas".

A transgressão destas condutas então, caracterizadas pelo não seguimento do "bom modo de ser", do *Nhandereko*, na relação com humanos e não-humanos, contribui para o

afastamento/enfraquecimento do *Nhee*, a essência imaterial Guarani de origem divina, consequentemente, tornando a pessoa mais suscetível a estas "más relações".

Estar com o Nhee enfraquecido e mais suscetível ao ataque de subjetividades externas, segundo Prates (2009), viabilizaria a "fortificação" de *angue*, a essência imaterial Guarani de origem terrena, ligada ao sangue e à carne. Esta essência, embora relacionada ao distanciamento da porção divina, tampouco poderia ser reduzida a uma essência "má" que conformaria a pessoa.

Segundo Sandra Benites Ara Rete (2015), discorrendo sobre as traduções feitas por antropólogos como León Cadogan, a respeito dos termos *Nhee* (alma divina) e *Angue* (alma telúrica), existe um tipo de "estranhamento" por parte dos Guarani quando os não-indígenas se referem a estes termos como "alma" - primeiramente, porque *Nhee* não se refere a uma essência única, existindo vários *Nhee* que conformam a pessoa:

> Depende muito do outro, do lugar onde a pessoa está construindo o seu reko/teko – jeito de ser e viver. Existe nhe'ẽ mirĩ, nhe'ẽ kangy, nhe'ẽ mbareate, nhe'ẽ potĩ, nhe'ẽ poxy, nhe'ẽ mby'a guaxu, nhe'ẽ vy'a. Todos estão relacionados com os nomes Guarani, com o espírito - nome, mas também com o modo de ser de cada kyringue - criança, futuramente adulto (BENITES, 2015: 11).

Segundo a autora, o estranhamento também advém da ideia que os não-indígenas possuem de "alma", como algo "que está sempre com você", incompatível com a categoria *Nhee*, pois este, dependendo das atitudes da pessoa, pode inclusive se afastar da mesma em determinados momentos da vida. A autora então traduz tal termo como "espírito", e elenca a categoria Guarani *ã* como algo próximo ao conceito de "alma" juruá, traduzindo-a como "sombra, o que está sempre conosco". Em relação ao termo *angue*, a porção imaterial Guarani ligada à terra, Benites diz que, ao contrário de *Nhee*, que volta à morada divina quando a pessoa falece, *angue* fica na terra e, dependendo de como a pessoa se comportou na vida, pode fazer mal aos parentes com que conviveu:

> Na língua guarani, ã é alma, que significa 'o que estar junto o tempo todo com você, como se fosse uma sombra'. Para o meu povo, isso não é visto como sagrado. Por exemplo, ao nascer uma criança, ela fica 8 dias sem ser vista por ninguém diferente dos seus pais, avós, as pessoas mais próximas. Isso porque alguém com a alma ruim, "pesada", com "energia negativa", pode afetar o ambiente e inclusive o mitã pyta'ĩ – recém-nascido [...] além de ã – que sempre está conosco – nós temos angue – que dependendo da personalidade da pessoa, pode ser bom ou ruim [...] É esse angue, dizem os mais velhos, que pode causar coisas ruins. Por isso, os mais velhos sempre nos aconselham a falar baixo, ficar em silêncio, não falar palavrões, não ficar irritado, ter paciência, principalmente com as pessoas que são agressivas com a gente. Com esse tipo de pessoa, você tem que ouvir, ser paciente e não responder da mesma forma. Observar nossas regras impede que o nosso angue fique pesado, negativo. Dessa forma, nosso angue não atinge outras pessoas. Nós temos que ficar bem, para o nosso angue não atinja o outro, de forma negativa. Quando morremos, nosso angue

> fica de vez aqui, na terra, e se a pessoa em vida foi muito ruim, seu angue pode prejudicar o ambiente em que a pessoa viveu. Por exemplo, quando uma pessoa ruim morre, não podemos levar uma criança até o morto. Seu angue pode afetar a criança (BENITES, 2015: 11-2).

Conforme exposto pela autora, *angue* só se torna prejudicial aos parentes e à comunidade se ele "estiver pesado/negativo" ou, no caso da morte da pessoa, se ela foi muito ruim em vida, não sendo, portanto, uma categoria associada diretamente a uma "natureza má", esta dependendo das condutas e transgressões do *Nhanderekó* desencadeadas pela pessoa.

Sobre este aspecto, lembrei de uma conversa que tive uma vez com Grazyele Waryju, da Tekoa Pindó Mirim: discorrendo sobre a época em que estava morando no Paraná, esta abordou um assunto pesado e extremamente grave que recai sobre os jovens Mbyá das comunidades: o suicídio. Segundo ela, tal atentado contra a própria vida representa uma grave transgressão ao Nhanderekó, pois Nhanderu concebeu a vida aos humanos para que estes se alegrassem em viver; desta forma, ao morrer, seu *angue* fica pesado e prejudica aqueles que moravam na comunidade. Grazyele relatou que começou a sentir calafrios e enjoos, e ao consultar o xamoi sobre, este alegou que havia junto com ela, como um tipo de "obsessor", o espirito de tal pessoa, sendo necessário o tratamento na *opy* para afasta-lo, através do esfumaçar do tabaco.

Ao contrário dos *ijá kuery*, os ataques pelos *angue* dos mortos se tornam mais propensos de ocorrer à noite: segundo o xamoi José de Quadros, "durante a noite os espíritos andam à solta". No trabalho de Macedo (2013), a autora também aborda este aspecto, através da justificativa apresentada pelos Mbyá: "*Eles se movem na escuridão porque se enfraquecem na presença de Kuaray, o sol*" (MACEDO, 2013: 11).

A partir deste contexto, pode-se compreender melhor o relato de Alice, que alegou o ataque por estes seres à noite, ocorrido também a partir de uma quebra de conduta, que envolveu o alargamento do jogo de futebol até um período fora do comum. Acontece que, igualmente aos *ijá kuery*, os espíritos dos mortos, *angue*, também possuem o potencial de ocasionar *jepotá* aos seus parentes vivos, podendo resultar na morte destes através de doenças e da "perda de vontade de viver", por isso, com a perda de um parente, deve-se evitar a expressão de sentimentos como tristeza e saudade, pois isto provocaria o "desejo de se aproximar/ ir junto" com o morto (PRATES, 2009: 53).

Desta forma, atestando a noção de *jepotá*, atrelada ao fortalecimento de *angue*/afastamento de *Nhee*, por sua vez associado diretamente com a transgressão de condutas do Nhanderekó/Mbyá reko, do modo de ser específico Guarani, tal categoria diacrítica estende seu

significado, também relacionado ao mundo dos não-indígenas, através da ideia de "se *jepotar* em branco".

Antes de chegar neste ponto, abordarei primeiro o seu oposto, a categoria *Mbaraete*. Ouvi com bastante frequência esta palavra, principalmente no contexto da execução dos cantos-rezos realizados dentro da *opy*. Tal termo sempre me foi traduzido, seja na Tekoa Pyau ou na Pindó Mirim, como "força" / "fortificação" do corpo e espírito.

Este termo retrata os tipos de relações ideais buscadas pelos Mbyá, relações estas que objetivam a fortificação do *Nhee*, traduzindo-se em práticas como o frequentar da *opy*, local privilegiado de contato com os *Nhanderu kuery*, mas principalmente através do seguimento de condutas estabelecidas no dia a dia, relacionadas aos sentimentos-ações e a palavra.

Para discorrer sobre estes aspectos, irei me utilizar das palavras de Carlos Papa, Mbyá-Guarani da Terra Indígena Rio Silveira, de Bertioga, litoral de São Paulo. Tais palavras advém de sua apresentação em um encontro que participei, realizado no já referido Museu das Culturas Indígenas, denominado "Língua Mãe", ocorrido entre os dias 18 e 22 de maio de 2024. O evento, intitulado como um "encontro-ritual", reuniu representantes de diversas etnias indígenas além dos Guarani, como os Pataxó, Krenak, Tukano, Tabajara, Terena, Fulni-ô, Ticuna, Guajajara, Baniwa, Kokama e Xavante, e se caracterizou pela proposta de produção de um espaço com palestras voltadas a promover a circulação de diferentes saberes trazidos pelos povos indígenas, como um ato de resistência frente ao processo histórico de apagamento identitário, linguístico e de saberes dos povos originários.

Entre estas palestras, duas apresentações de Carlos Papa, acompanhado de Saulo Guarani (também da TI Rio Silveira), Catarina Cunhã Nymbopy´ruá (TI Piaçaguera, em Peruibe) e Davi Popygua (da Tekoa Ytu, no Jaraguá), foram voltadas a discorrer sobre a noção Mbyá-Guarani de território, associado diretamente a fortificação (*mbaraete*) do *Nhee:* tratou-se assim, de uma forma de "territorialização", no qual estas lideranças buscaram evidenciar suas concepções especificas/diacríticas a respeito da relação com seus territórios, enfatizando a diferença com a territorialidade/forma de relação dos não-indígenas.

Carlos Papa começou expondo que o território Mbyá-Guarani, *Yvyrupa*, é também chamado de *Nhee´ry*, representado pelo bioma da Mata Atlântica, sendo o termo traduzido como "local onde os espíritos se banham", lugar de circulação tanto dos espíritos humanos (*Nhee*) quanto dos espíritos das florestas, das matas, das cachoeiras e dos animais (*ijá kuery*), sendo a relação com estes essenciais para a fortificação da pessoa, por meio dos diversos

“atravessamentos” da essência destes seres nos corpos Guarani, circulando nestes no dia a dia através das vivências no território ao longo da vida.

Em relação a noção de pessoa Guarani, Carlos Papa buscou explicar através de uma analogia: o corpo seria como uma flauta, que possui em seu interior *Nhee,* as “boas palavras”, e que através das cordas vocais, emitem o seu som, sua música. Através deste som é que a palavra circula na *Yvyrupa,* atingindo outros seres, humanos e não-humanos, sendo necessário saber se comunicar com estes, pois com a absorção das boas palavras por seres externos ao corpo, espera-se que os mesmos retribuam também com suas boas palavras, através da comunicação, fortificando o *Nhee* da pessoa.

Neste sentido também ressaltou Saulo Guarani: conforme disse a liderança, este cresceu ouvindo de seu pai que deveria proteger *Nhee´ry,* o território, e que deveria sempre tomar muito cuidado com as palavras (ditas e ouvidas), pois as palavras são que nem comida, alimento para o *Nhee,* e por isso sempre foi alertado a tomar cuidado na forma como este se relaciona com outras pessoas, assim como com as plantas e os animais.

Uma das formas de comunicação com os *ijá kuery* presentes em *Nhee´ry,* elencada durante a apresentação, foi a comunicação através dos sonhos, Segundo Saulo, ao dormir, *Nhee,* “um ser que existe dentro de nós”, conforme expoô, viaja de forma a conseguir se comunicar com os espíritos da floresta, assim como com parentes que já retornaram às moradas divinas. Este aspecto também foi ressaltado por Davi Popyguá, que disse que, em sonho, os espíritos das florestas lhe falaram que ele era guardião do território, e que deveria “se levantar” para lutar pela Terra Indígena do Jaraguá.

Ainda envolvendo estes aspectos dos sonhos, Catarina Cunhã Nymbopy´ruá compartilhou que, ao sonhar, reencontrou seu avô que havia falecido. No sonho, o reencontro com este ocorreu na beira do mar, quando eles fizeram uma viagem atravessando o mar a partir de um “carrinho parecido com de montanha-russa”, despertando o sentimento de Catarina de se juntar a seu avô na morada divina, entretanto, este afirmou que ela não estava pronta para realizar tal passagem, pois ela ainda tinha muito a aprender durante sua vivência na morada terrena.

A partir do compartilhamento de tais experiências, pode-se observar que os sonhos são uma das formas de se relacionar tanto com os parentes já falecidos como com os *ijá kuery,* sendo este tipo de comunicação voltado ao fortalecimento da pessoa, através de ensinamentos, revelações e orientações apreendidas durante o processo de sonhar. No entanto, para além dos sonhos, existem outras formas de relações que envolvem estes “atravessamentos” das essências

dos *ijá kuery* nos corpos humanos, fortificando-os, sendo a "palavra", a forma com que esta ocorre, o fator central que irá determinar o tipo de relação desenvolvida.

Apresentando uma tradução alternativa de *Nhee* daquela exposta pelos antropólogos da etnologia Guarani "clássica", que remetiam tal termo à ideia de "alma", Carlos Papa define *Nhee* como se fosse uma "cápsula de boas palavras", estando tal essência imaterial divina associada mais a um princípio de algo que está sempre mudando/se transformando a partir das relações estabelecidas pela pessoa, do que propriamente como algo fixo/intrínseco à mesma.

As "capsulas de boas palavras", existentes dentro da pessoa (*Nhee)*, assim como ao longo de *Nhee´ry/Yvyrupa*, remontam então aos bons modos de ser/se relacionar, não apenas através da comunicação verbal, mas através da comunicação em seu sentido mais amplo. Nesta lógica, aponto para uma situação interessante ocorrida na Tekoa Pyau. Em finais de 2024, dentro do projeto "Guardiões da Tekoa Pyau", começamos a desenvolver um novo censo, a ser aplicado entre as famílias da comunidade, com o intuito de saber quais as novas demandas/desejos mais recorrentes na Pyau e, dentre as questões, uma delas envolvia a pergunta: "O que você acha que os Guarani possuem de mais diferente em relação aos não-indígenas?", sendo que a maioria das respostas acionou a "Língua" como o principal diferencial, mas tal diferencial não se restringindo ao idioma, mas também à forma de se comunicar – uma das entrevistadas, por exemplo, como Leunice, cozinheira do CCInter, ao afirmar que o idioma seria o principal diacrítico dos Guarani, "se estendeu" na explicação, dizendo que a "língua" envolvia não só a forma de se falar, mas a forma de agir, de se trabalhar, de se relacionar com os outros, de fazer as "coisas direito, é isso que o xamoi nos explica".

Assim, o "agir corretamente", pela ação das "boas palavras" - estendendo seu significado à ideia de "comunicação de forma geral", seguir o *Nhanderekó*, através das relações estabelecidas com humanos e não-humanos, contribui para *Mbaraete*, fortificação de *Nhee*, através da circulação das palavras em *Nhee´ry/Yvyrupa*, essências imateriais de origem divina. Neste sentido, torna-se claro a afirmação de que "Deus está em tudo", está presente em *Nhee´ry*, como me disse Anthony certa vez:

> O Deus invisível que a gente acredita é a própria natureza, porque ela dá tudo pra gente. E as pessoas falam: "Ah, Deus é invisível", você vê, sim, você vê partes dele por aí, né? Você vê as árvores, os animais, e todos aqueles animais que a gente vê tem um papel essencial para a natureza, né? E aí dentro do território, a gente é ensinado muito disso, né? Um passarinho que leva a semente de uma árvore de um lugar para o outro, fazendo reflorestamento natural, né? Ela é uma parte daquele Deus invisível que as pessoas acreditam, né? Então é, eu falo muito disso assim, pra todo mundo, né? Quando eu vou fazer uma palestra e tudo mais e as pessoas ficam nessa

> reflexão assim, de: O que é realmente a evolução do homem, né? Do juruá kuery, né?

Figura 89 – Da esquerda para direita, Davi e Saulo em apresentação no encontro-ritual "Língua Mãe", com apresentação de Ailton Krenak

Fonte: Página Instagram do Museu das Culturas Indígenas.

A constatação de que “Deus está em tudo”, está na natureza, em *Nhee´ry/Yvyrupa* – está nas árvores, nos rios, nos animais, estes sendo partes de Nhanderu, aponta para a caracterização dos *ijá kuery*, em semelhança com os *Nhee* dos Guarani, também como dotados de essências imateriais de origem divina, aspecto que possui fundamentação nas narrativas Mbyá que envolvem a origem de *Yvyrupa*, ampliando a noção traduzida pelos não-indígenas “ao pé da letra” destes seres como “donos”, “espíritos-donos”, “espíritos protetores” ou “encantados”.

Em artigo voltado a debater o conceito traduzido como “dono” dentro dos entendimentos de mundo de etnias indígenas amazônicas, mas também estendendo-se a outros povos indígenas Sul-americanos, Fausto (2008) expõe como tal categoria, embora de importância central para a compreensão das cosmologias ameríndias, ficou relegada na antropologia às “notas de rodapé” dos trabalhos acadêmicos.

Segundo o autor, alguns dos fatores que podem explicar este aspecto partem de um “incômodo” da comunidade acadêmica ao tratar sobre este termo, pois este, interpretado ao “pé da letra” através da etimologia moderna da palavra, supostamente atestaria a existência de uma “relação assimétrica” dentro das sociedades indígenas Sul-americanas, contrariando o paradigma antes consolidado na antropologia por Pierre Clastres (1978), baseado nas dicotomias terras baixas/simetria e terras altas/assimetria, além do “risco” de, ao se tratar sobre tal categoria, supostamente poder estar imbricando a existência do modelo da “propriedade privada” (dono/proprietário) dentro das sociedades indígenas (FAUSTO, 2008).

Trazendo exemplos dos tipos de relações sociais entre humanos que poderiam ser entendidas como “relações assimétricas” (como as diferentes atribuições com base no gênero e idade, embora não tecidas necessariamente sob o rótulo do “poder coercitivo” ) e entre humanos e não-humanos dentro das sociedades indígenas amazônicas, Fausto (2008) conclui que, “*podemos considerar a relação de maestria um traço característico da sociocosmologia amazônica, configurando um mundo de donos e inimigos, mas não necessariamente de dominação e domínio privado*” (FAUSTO, 2008: 352).

Tal entendimento e reinterpretação da categoria “dono” dentro das sociedades indígenas amazônicas, como um termo desvinculado da ideia de posse e dominação, também pode ser estendido para a compreensão do termo Mbyá *ijá kuery*. Frequentemente caracterizado como os espíritos protetores dos animais, plantas e outros seres existentes em *Yvyrupa*, responsáveis por zelar pelo bem-estar destes, assim como intermediar o processo de relação/aquisição destes pelos Mbyá, tal categoria não remete à ideia de uma relação de “posse” (dono/em relação ao

animal ou plantas), mas sim a uma ideia de "extensão": os animais, plantas e outros seres da natureza são considerados como uma extensão da essência imaterial divina de seus "donos", sendo portanto eles próprios, uma parte deles.

Este aspecto é ressaltado também na etnografia de Tempass (2010), entre os Mbyá-Guarani do Rio Grande do Sul. Referindo-se aos alimentos cultivados pelos Mbyá, este expõe que "*o poder, a força vital, e as características dos deuses se estendem para as espécies vegetais dos quais eles são donos. Isso é um pouco complicado, mas é como se um pé de milho fosse uma parcela da divindade dona dele [...] a alma de uma planta é uma parte do seu ijá*" (TEMPASS, 2010: 118).

Sendo os seres da *Yvyrupa/Nhee´ry* considerados partes de seus espíritos-donos, estes possuem o poder de agência de controlar seu "coletivo". Por exemplo, discorrendo sobre um caso que vivenciou, Grazyele Waryju uma vez me contou sobre uma experiência que teve com uma amiga sua no Paraná. Ao mergulharem no rio da Tekoa em um horário que não deveriam, transgredindo uma conduta então, o *yy ijá* (dono das águas) movimentou um peixe para atacá-las, sendo tal ataque direcionado à sua amiga, que sentiu uma espécie de "mordida" por baixo d'água, adoecendo posteriormente, no que teve de ser tratada na *opy* através do esfumaçar do tabaco pelo *xamoi,* de forma a se evitar a situação-limite de *jepotá*.

Igualmente, me explicando didaticamente, Anthony enfatizou a relação de respeito que os Mbyá devem ter com os animais, pois se os humanos fizerem alguma ação que os prejudiquem, pode despertar o descontentamento de seu dono, que irá puni-lo não necessariamente através do mesmo animal prejudicado, mas através de outro animal que também congregue sua "parcela divina":

> Os gatinhos, por exemplo, né? A gente observa os gatinhos, né? E aí, eles pertencem aos felinos, que são todos aqueles que são gatos, né? Digamos assim, tigres, onças e tudo mais, né? Eles pertencem a esta família, né? E aí os mais velhos contam que se você maltratar um gato, por exemplo, aparece uma onça negra na sua porta, né? Se você maltratar, se você matar ou machucar um gato, por exemplo, né? E aí ele apareceria na sua casa, e são chamados de *tiwiramoi*, que seria "o avô dos gatos", né, que seria as onças, né? As onças negras, elas seriam... como que fala... é a personificação, sei lá, do espírito protetor deles, né? Por isso, eles são muito maiores do que os gatos e tem a mesma as mesmas atitudes, as mesmas coisas que os gatinhos adoram, os felinos maiores gostam de fazer. Por exemplo, esses felinos, né? Se você largar uma caixinha na sua casa, o gatinho vai lá e deita lá. Mesma coisa que acontece nos zoológicos que as pessoas observam, né? E teve uma vez que eu vi uma imagem nas minhas redes sociais, que foi realmente a comparação assim, né? Onde tinha um gatinho doméstico numa caixinha e na outra foto tinha um tigre gigante que tava na mesma posição, né? E aí, em forma de piada, a publicação falava: "É, eles são realmente gatinhos, os dois tentam te matar, só que a diferença é que um consegue". E aí eu falo, faz todo o sentido assim, né? Porque quem tem gatinho sabe, né? Aqui em casa são seis gatinhos que a gente tem, toda vez que a gente brinca com eles, eles

> querem nos morder, querem atacar, querem fazer coisas assim, e a diferença é que um tigre consegue te atacar e te matar. Gatinho não, né? Mas te machuca do mesmo jeito, então, né, existe o espírito protetor dos cachorros, né? Esses espíritos fazem mal não na forma de espíritos, na forma do animal que você machucou, só que de uma forma muito maior, né? […] Mas não é um cachorro que você vai ver... por exemplo, machucar um cachorro, não é um cachorro daqui que vai vim, mas é um cachorro que você nunca viu na vida e que só você vai ver. [...] só eu conseguiria ver porque eu fiz o mal pro animalzinho que ele protege espiritualmente, né? Então só você vai ver e aí a gente sabe, né? O que acontece com as pessoas é que quando a pessoa maltrata um animal, não respeita alguma regra da cultura ela fica… pode ser uma pessoa mais sã do que a gente conhece, mas só que ela vai mudar e vai, né? Aquele espírito vai perseguir ele por por muito tempo. E existe todo um trabalho, todo um ritual, para a gente poder conversar com o espírito, o espírito protetor daquele animal que ele maltratou, né? O líder espiritual. Ele tem que fazer uma conversa com esse espírito para deixar o indivíduo que fez isso em paz, né? Só que aí tem sempre o preço a pagar por isso.

Este entendimento da categoria de "dono", relacionada mais a uma noção de extensão do que propriamente de posse, não é específica ao caso dos espíritos protetores da natureza, mas também aos próprios Guarani. Na etnografia de Pereira (2016), por exemplo, este ressalta a utilização, por parte de seus interlocutores Mbyá, do termo *Nhandejára* ("nosso dono"), empregado para se referir a Nhanderu – o *Nhee* seria então o próprio Nhanderu, uma parte de sua parcela divina existente em cada pessoa.

Conforme afirmei anteriormente, as narrativas de criação da terra já apontam para este entendimento; nos textos coletados e traduzidos por Cadogan (1958), pode-se observar que o ato divino da criação de todas as coisas existentes na *Yvyrupa* ocorreu através do processo de "autodesdobramento" de Nhanderu Tenondé, originando os seres que, por sua vez, também seriam considerados Nhanderu, pois possuem a "parcela divina" deste:

> O verdadeiro Pai Nhamandu, o Primeiro, de uma pequena porção de sua própria divindade, da sabedoria contida em sua própria divindade, e em virtude de sua sabedoria criadora, fez com que brumas e uma tênue névoa fossem geradas. Tendo surgido (assumido a forma humana), da sabedoria contida em sua própria divindade, e em virtude de sua sabedoria criadora, ele concebeu a origem da linguagem humana. A partir da sabedoria contida na sua própria divindade, e em virtude da sua sabedoria criativa, o nosso Pai criou a base da linguagem humana e tornou-a parte da sua própria divindade. Antes que a terra existisse, no meio da escuridão primordial, antes do conhecimento das coisas criou aquilo que seria o fundamento da linguagem humana e fez o verdadeiro Primeiro Pai Nhamandu para formar parte de sua própria divindade. [...] em continuação, da sabedoria contida em sua própria divindade, e em virtude de sua sabedoria criadora, ao verdadeiro pai dos futuros Karai, ao verdadeiro pai dos futuros Jakaira, ao verdadeiro pai dos futuros Tupã, lhes transmitiu consciencia da divindade. Para os verdadeiros pais de seus futuros numerosos filhos, para os verdadeiros pais das palavras-almas de seus futuros numerosos filhos, lhes transmitiu consciência da divindade (CADOGAN, 1958: 19-22).

Pelas narrativas de criação da *Yvyrupa*, observa-se então o poder infinito de "autodesdobramento" de Nhanderu Tenondé não apenas nos elementos naturais que irão compor a terra, dotados por consequência de parcelas divinas dele próprio, mas também no

autodesdobramento do demiurgo em outras divindades que irão povoar o cosmos e, posteriormente, enviar os *Nhee* para a morada terrena, recebendo os Mbyá seus nomes (Karai, Tupã, Nhamandu, etc), pois estes, assim como os *ijá kuery*, são compostos pelas essências divinas de Nhanderu.

Entretanto, isto não quer dizer que, por todos os seres serem partes de Nhanderu, "todos sejam iguais". Assim como cada pessoa possui seus próprios *Nhee*, que dependendo da nominação/morada divina originária irá refletir em modos de ser e agir especificos, os seres não-humanos dotados de essências divinas também possuem seu modo de ser especifico, atrelado às caracteristicas de sua espécie – deve-se compreender que, cada ser, humano e não-humano, possui seus próprios caminhos e lugares no mundo, sendo que os desvios destes caminhos, por vezes invadindo caminhos alheios, podem gerar consequências negativas à pessoa, como o da transformação por *Jepotá*.

Esta lógica é elencada também a partir das narrativas Mbyá, como a da trajetória dos irmãos Kuaray e Jaxy, sol e lua, respectivamente. Em uma versão que ouvi, narrada por Davi Popygua, da Tekoa Ytu, este aborda como o "desvio" do caminho, assim como a sobreposição nos caminhos de outros, a partir da má conduta, pode gerar consequências negativas. Na origem de Kuaray, este foi concebido a partir da relação de Nhanderu com a primeira humana, na morada terrena, tendo Nhanderu retornado à sua morada a sós, entretanto, quando sua mulher, ainda grávida, estivesse pronta a acompanha-lo, poderia perguntar qual era o caminho à Kuaray, ainda em seu ventre. Quando esta resolveu trilhar o caminho, foi sendo direcionada então pelo filho, que pedia para ela coletar bonitas flores que apareciam ao longo do caminho; em uma das coletas realizadas, a mãe se deparou com uma abelha, levando uma ferroada na mão e, de tanta dor e nervoso, balançou a mão golpeando sua barriga, deixando Kuaray irritado que, em contrapartida, parou de direcionar a mãe ao caminho certo, esta se perdendo no meio do trajeto e adentrando no local da onça, sendo devorada por esta.

Neste mito, relata-se então, novamente, os perigos que envolvem o não-seguimento das boas condutas do *Nhanderekó*, a transgressão e desvio dos bons caminhos, assim como a sobreposição dos caminhos alheios, como exemplificado na narrativa pela entrada da mãe de Kuaray no caminho da onça, decorrente de seu processo de "se perder" gerado pela sua má conduta na relação com Kuaray. Davi, discorrendo sobre a narrativa, enfatizou que a onça não é ruim, mas ao contrário, é vista como "sagrada" pelos *xamoi*, sendo inclusive chamada por estes de *Nhandejara* ("nosso dono"), e que deve ser respeitado o seu modo de ser/agir: todos

os seres em *Yvyrupa,* humanos e não-humanos, possuem seus locais no mundo, seus modos de ser e seus caminhos a serem seguidos.

Igualmente, os Nhee possuem cada um suas peculiaridades, podendo inclusive mudarem ao longo da trajetória de vida da pessoa, em decorrência das condutas praticadas. A este respeito, cito a experiencia que tive ao frequentar a cerimônia do *Kaa Nhemongarai,* traduzido como "batismo da erva-mate", realizada em 15 de fevereiro de 2024. A minha participação nesta cerimônia ocorreu a partir de um convite feito por Márcia Ywapotyju, professora da Escola Estadual Djekupé Amba Arandy, e principal articuladora das atividades desenvolvidas aos finais de semana junto ao núcleo de pedagogia dos "Guardiões da Tekoa Pyau".

Nesta ocasião, o convite foi realizado para comparecimento à cerimonia a partir das 10 horas da manhã, dentro da *opy* da Tekoa Pyau. Quando cheguei neste horário, estava sendo realizado os preparitivos da cerimônia, onde algumas lideranças, incluindo Michael, estavam instruindo os mais jovens nas atividades de corte da erva-mate, para posteriormente serem amarradas por meio de cordões e penduradas nas paredes laterais da casa de rezo.

Ao chegar, não encontrei Márcia, que acabou não participando da cerimônia, então falei com Michael, que me permitiu participar e me orientou sobre o que fazer; iniciei então a atividade de corte e amarração da erva-mate, posteriormente me juntando aos jovens no decorrer da cerimônia, que envolveu o seguimento de determinadas práticas coletivas baseadas em danças e cantos-rezas. Posteriormente, foi realizado um intervalo, cessando a cerimônia que iria retornar final da tarde, às 18 horas. Neste momento, após a saida da maior parte das pessoas da casa de rezo, sentei em um dos bancos presentes dentro da *opy*, quando uma jovem Mbyá se aproximou de mim e perguntou, curiosa, como eu havia sabido da realização da cerimônia, visto que eu era o unico não-indigena presente na ocasião.

Após dizer que havia recebido o convite por Márcia, continuamos a conversar e, dentre os assuntos, ela se referiu ao processo de amarração da erva-mate na parede da *opy*, discorrendo que esta representaria o espirito da pessoa que a amarrou, das quais, durante a cerimônia, é esfumaçada pelo pitar do *petynguá*, como uma forma de fortificação do espirito da pessoa, para curar as "malzelas da vida". Em relação à continuidade da cerimônia que viria a ocorrer a noite, ao perguntar se os não-indigenas costumam frequentar esta ocasião, ela respondeu que não, que era uma cerimônia mais restrita aos Guarani, mas como eu havia comparecido ao inicio da mesma, era porque Nhanderu havia posto caminho para que eu estivesse ali.

Nhanderu pondo caminho, retornei para a segunda parte da cerimônia então, iniciada no final da tarde. A cerimônia se estendeu madrugada adentro, e foi caracterizada pela presença de muitas pessoas, não apenas da Tekoa Pyau, mas de outras tekoa da TI Jaraguá, além dos parentes vindos de outras comunidades Mbyá do litoral paulista. Não irei descrever a cerimônia em si, pois não foi algo que me foi expressamente permitido escrever sobre, irei tratar apenas do aspecto que envolve a diferenciação dos *Nhee*.

No decorrer da noite, me mantive sentado em um dos bancos extensos localizado na parede lateral da *opy*, acompanhado de outras pessoas, que ao longo da cerimônia tocavam instrumentos como o violão (mbaraká), violino (raveí), tambor (angu'apu), o maracá (mbaraká mirim) e o popyguá (instrumento composto por duas baquetas de madeira ligadas por um cordão), ao mesmo tempo que proferiam os cantos-rezas, revezando com outras pessoas que se encontravam no centro da casa de rezo, dançando, cantando e pitando o *petynguá*, bem como se encarregando de manter a fogueira acesa, esta localizada na parte de trás da *opy*, sendo então uma cerimônia com a realização de atividades e momentos bem dinâmicos.

Por volta de umas 2 ou 3 horas da manhã, começei a pensar em me levantar e me despedir, visto que não sabia até que horário a cerimônia se estenderia, pensando que seria perigoso o retorno à minha casa à pé se eu esperasse até o meio da madrugada, além do possivel perigo de se andar à noite na tekoa, visto a popular fama dos *jagua* (cachorros) de atacarem as pessoas (principalmente os não-indigenas) durante a noite. Entretanto, fiquei um pouco receoso de me levantar no meio da cerimônia, permanecendo mais alguns minutos sentado enquanto pensava o que fazer. Nesse momento, Michael se aproximou de mim e me perguntou se eu já havia recebido meu nome Guarani, no que respondi que não, ele então me disse: "Vai receber agora então", me conduzindo até o centro da *opy*, próximo ao *amba*.

Neste momento, estava o *xamoi* Sebastião à minha frente, também da Tekoa Yvy Porã, cantando e dançando alegremente, do meu lado esquerdo um jovem Mbyá e do lado direito Michael, que estava me orientando, e atrás de mim, uma fileira composta por mulheres e meninas que acompanhavam o *xamoi* nos cantos e danças, somando-se os cantos proferidos pelas pessoas que se encontravam nos bancos das paredes laterais e na parte de trás da *opy*, próximo a fogueira. Após os cantos, o *xamoi* se aproximou do homem que estava ao meu lado, estendendo a mão sobre sua cabeça, ficando um tempo em silêncio até seu nome ser revelado, sendo pedido ao jovem para repeti-lo; em seguida, o mesmo procedimento foi realizado

comigo, do qual o *xamoi* me alertou: “Não irá esquecer o seu nome”, sendo meu nome revelado como Karai Djekupé Mirim Poty.

Após a nomeação, voltei ao banco e começei a conversar com Michael, que falou para eu passar outro dia para me explicar a atribuição do nome. Perguntei-lhe então se o outro jovem Mbyá que estava ao meu lado também não havia recebido um nome antes, no que ele me respondeu que sim, mas seu nome precisou ser mudado, porque ele havia se “desviado” durante um tempo, enfrentado problemas com o alccolismo, e por isso deveria então ser revelado o seu novo nome, agora que voltou ao “bom caminho”. Perguntei a Michael também se ele havia de mudar de nome, no que me respondeu que já mudou de nome uma vez, mas que agora não tinha necessidade, pois seu nome estava “firme”.

A partir deste relato, complemento o estranhamento exposto anteriormente por Sandra Benites Ara Rete (2015), a respeito da categorização do *Nhee* como “alma”, como “algo que está com você a todo momento”. Conforme o relato, a atribuição do nome, do *Nhee*, que ocorre quando as crianças começam a dar seus primeiros passos, revela atributos de comportamentos e modos de ser/agir especificos de cada pessoa, de acordo com sua morada divina de origem, entretanto, em decorrência da conduta da pessoa em vida, a exemplo do processo de “se desviar”, tal nome pode mudar, a partir do afastamento de seu *Nhee*, da mudança de seu caminho, sendo necessário posteriormente que seja revelado seu novo nome/*Nhee*.

Em relação ao “significado/sentido” de tais nomes, orientadores dos caminhos e modos de ser/agir das pessoas, a resposta não é tão simples. Ao ser batizado, posteriormente busquei saber os significados de tais nomes, e tive respostas variadas dependendo da pessoa com a qual eu me consultava. Igualmente, nos trabalhos acadêmicos envolvendo etnografia junto aos Mbyá, poucas informações possuem sobre um eventual “significado” dos nomes; segundo Sandra Benites Ara Rete (2015):

> Tudo dependerá do contexto onde eles vivem, do movimento das pessoas (como as pessoas vivem) e da observação e prática das regras. Ser Jekupe implica que ele pode ser o que ele deseja, mas isso depende muito dele, de respeitar as nossas regras. Nhanderu sempre nos tenta e é preciso saber resistir. Jekupe circula muito, caminha muito. Eles têm uma visão muito ampla, conseguem interagir com todos os tipos de pessoas. Karai já é diferente. Eles têm a tendência de liderar, são mais sábios, orgulhosos também [...] Ara significa que a mulher tem esse conhecimento de liderar, ser mais paciente, tranquila, compreensiva. Ela tem mais facilidade e sempre se destaca nas aldeias como mitãmbojaua, por exemplo. Por outro lado, assim como Jekupe, quem é Kerexu kuery é mais sensível, muda facilmente de opinião e de humor. São pessoas que aparentemente são mais caladas, quietas, discretas, tolerantes em alguns momentos. Diferente de jurua kuery os nossos nomes têm função, implicam responsabilidades e cuidados (BENITES, 2015: 19).

Conforme expõe a autora, embora ela atribua algumas caracteristicas comportamentais relacionadas ao nome da pessoa, enfatiza que estes dependem muito do local e da forma como as pessoas vivem. Acredito que a falta de informações acadêmicas a respeito deste aspecto, também possa ser justificada pelo perigo de se cair em um "reducionismo" da significação/sentido dos *Nhee*, que abrangem significados muito mais extensos do que simples categorizações de adjetivos fechados. Por exemplo, ao perguntar a Grazyele Waryju o que significava seu nome, esta disse que não sabia ao certo, que o *xamoi* lhe disse que era um nome "raro", mas que seu significado iria se tornar mais claro ao longo de sua trajetória de vida.

Igualmente Anthony, quando lhe perguntei sobre o significado dos nomes, este disse que já havia sido questionado a respeito do "significado" por outros não-indigenas que haviam sido batizados em outras ocasiões, mas que era algo complicado de se explicar, pois os "sentidos" do *Nhee* são "revelados" ao longo da trajetória de vida da pessoa, mas especificamente no decorrer da vivência/aprendizado da cultura Guarani, do *Nhanderekó*.

Tem-se então, a existência de uma multiplicidade de caracteristicas, caminhos e modos de ser Mbyá, associados a uma multiplicidade de *Nhee* que, embora todos sejam portadores das essências divinas dos Nhanderu, cada um possui suas peculiaridades, reveladas mais claramente através das trajetórias de vida de cada um, dos processos de aprendizagem passados ao longo da vida, dos diferentes tipos de "atravessamentos" de essências com que a pessoa se relaciona em seu caminho.

Pensando os *Nhee* como uma entre as diversas partes que constituem a pessoa, assim como sua capacidade de se afastar desta e de se transformar pelas relações desencadeadas com outras subjetividades, pode-se compreender melhor a afirmação do *xamoi* Isaque de que o "espirito não sabe a forma", e que poderia ser caracterizado mais como um tipo de "energia"/essência do que propriamente a uma "alma" fixa, de forma humana, analogia que utilizou se referindo à "forma de gnomo". Tal entendimento pode ser estendido também aos espíritos das florestas e às próprias divindades. Seu Ari, discorrendo sobre este aspecto, criticou a representação das divindades feitas pelos não-indigenas, através das imagens:

> Tupã é o pai espiritual, né? Que faz... É deus do trovão, Tupã. Para o Guarani, ele não usa imagem, nunca! Hoje se tem é porque já vem pela igreja católica, né? Que tem muitos também que vai querer mudar o costume indígena, né? Eles não usam imagem, a única coisa diferente de Nhanderu, que é Deus, que ele sabe que... o criador do céu, da Terra, da natureza, Nhanderu, ele fala: pai, nosso pai, que é esse Deus, Nhanderu etei, que é nosso Deus verdadeiro. Já quando ele fala Tupã, ele também recebe o trovão, porque muitos antigos falava assim: que quando caia muito raio de perto, dava susto, né? Eles já achavam que alguém fez alguma coisa errada ali, dai o Tupã tá cobrando, aí eles começaram a rezar, né?

Figura 90 – Exemplo de representação midiatica das divindades Guarani, da Revista "Superinteressante"

Fonte: Retirado de https://super.abril.com.br/mundo-estranho/quais-sao-os-principais-deuses-da-mitologia-indigena-brasileira

Multiplicidade, transformação pela relação, caminhos e condutas, acredito que são as palavras-chave então para se compreender a ideia de constituição da pessoa Mbyá. A forma como ocorre a formação de um "corpo perfeito", através de *Mbaraete*, como argumentado, está diretamente relacionado aos tipos de relações estabelecidas, tanto com humanos, quanto com os não-humanos presentes no território, com o próprio território.

Essas relações com as subjetividades presentes no território, como exposto, ocorrem por meio de diferentes formas, através dos sonhos, dos cantos-rezas na *opy*, e principalmente na vivência do dia a dia, nas "relações cotidianas". Voltando ao discurso de Carlos Papá, este fornece um simples exemplo da importância do território especifico da Mata Atlântica para o processo de *Mbaraete* da pessoa: o corpo é feito de água, a água é vida, quando os Mbyá se encontram fora do território, são acometidos pelos sentimentos de invisibilização e tristeza, em decorrência da discriminação sofrida pelos não-indígenas, mas quando estão no território, as

"partículas das águas" presentes nos rios, sua essência (seus *ijá*), ajudam a animar o seu espirito, *Nhee*, fortificando-o.

Essa vivência cotidiana no território, através das relações com suas essências, se torna fundamental então para o processo de *Mbaraete* de *Nhee*, fortificando "corpo e alma", visto que, esta separação não faz sentido dentro da filosofia Mbyá. Estar com o corpo fortalecido é a mesma coisa que estar com *Nhee* fortalecida; como exemplo desta constatação, pode-se trazer a questão da alimentação. Segundo me disse certa vez o *xamoi* José de Quadros, "o milho guarani (*avaxi etei*) traz alegria", se nutrir a partir dos alimentos verdadeiros (*etei*), isto é, aqueles criados por Nhanderu, é se alimentar também de suas essências imateriais divinas, fortificando tanto o corpo quanto a alma, visto que o processo de fortificação de *Nhee*, como discorrido, envolve também o fortalecimento dos sentimentos-ações. Isto é, sentimentos como a alegria, assim como o ato de agir com este na relação com os outros, está diretamente associado a *Mbaraete*, e seu contrário, sentimentos como inveja e ciúmes, por exemplo, estão associados ao afastamento de *Nhee* e ao risco de *Jepotá*[25].

Pode-se por fim argumentar então, que a constituição ideal da pessoa Mbyá, o processo de "fabricação" de seu modo de ser/agir, o *Nhandereko,* está diretamente ligado aos tipos de relações estabelecidas com outras essências humanas e não-humanas dentro do território, através dos sentimentos-ações e das "boas palavras" proferidas nas vivências cotidianas com os familiares e com a multiplicidade de seres existentes na natureza, no bioma da Mata Atlântica, de forma que o "corpo perfeito" é aquele que se constitui como "corpo-território", este, como sintetizado por Haesbaert (2020):

> [é característico] de grupos cuja existência se deve a essa relação indissociável de seus corpos/afetos com os espaços de vivência cotidiana, rompendo, relacionalmente, com a visão dicotômica entre materialidade e espiritualidade, sensibilidade e consciência, natureza e sociedade e, obviamente, corpo e espírito, pois a concepção de corpo/corporeidade embutida nesses "territórios-corpo" é profundamente moldada, também, por um conteúdo simbólico ou, se preferirmos, espiritual (HAESBAERT, 2020: 87).

Sendo, portanto, o *Nhanderekó,* o principal diacrítico Mbyá, evocado a partir desta noção de "corpo-território", de uma vivência integrada com o meio ambiente, o modo de ser/agir Guarani é colocado em comparação com o modo de ser/agir dos não-indígenas, sendo

[25] A partir desta constatação, também se pode compreender melhor a narrativa de Bianca, no qual uma mulher, que possuía muito ciúmes do marido, acabou sofrendo o *Jepotá* em *kochi* (porco-do-mato).

a transgressão daquele acionada como uma "ruptura" da "fronteira" entre o "ser" Mbyá e o "ser" não-indígena, através da noção de "se *jepotar* em branco".

Carlos Papa, em suas palavras finais, procurou explicar o que seria o termo *jepotá*, discorrendo que era difícil estabelecer uma tradução aos não-indígenas e, após um tempo em silêncio, pensativo, falou que tal termo poderia ser compreendido como um tipo de "mutação de consciência". Fornecendo exemplos, discorreu que, quando um Guarani deixa de ouvir os ensinamentos dos mais velhos, dos *xamoi*, de seguir o *Nhanderekó*, deixa de vivenciar o território, "separa a palavra do espírito", e começa a pensar como branco, é acometido pelas promessas e ganância do branco, tratando o território ou reduzindo-o à mercadoria, apenas como fonte de lucro, ocorre então o seu processo de mutação de consciência, de se *jepotar*/transformar em branco.

Este tipo de entendimento de "fronteira", com o acionamento da diferença do modo de ser/agir Guarani ligado ao território, é evocado também em outras práticas de territorialização, conforme será abordado adiante. Para começar, iniciarei discorrendo sobre a importância da *opy*, tratando a forma como, através de sua materialidade, pode-se observar elementos que refletem persistências de práticas, entendimentos de mundo e relações especificas dos Mbyá com as subjetividades diversas presentes em seu território, sendo tal estrutura acionada no processo de construção política da diferença.

### 3.3 – Persistências e Resistências: Opy e a força dos Nhanderu

A idealização deste tópico se deu inicialmente a partir de reflexões advindas de minha atuação dentro do núcleo de Bioconstrução do projeto "Guardiões da Tekoa Pyau", reflexões às quais posteriormente foram agregadas informações obtidas pela minha etnografia e pelas pesquisas da etnologia Guarani, direcionadas a compreender a importância da *opy*, e mais especificamente de sua materialidade, dentro do entendimento de mundo dos Mbyá, visto que esta possui um papel central dentro dos processos de territorialização acionados por estes coletivos na TI Jaraguá.

Início este tópico então trazendo os apontamentos de Domingo Hugo de Oliveira Karai (2020), discorridos em seu trabalho de conclusão de curso em licenciatura intercultural indígena do sul da Mata Atlântica, da UFSC. Segundo o autor, o objetivo de seu trabalho é demonstrar como a casa de rezo, que ele denomina como casa tradicional, ainda é construída nas *tekoa* do litoral norte de Santa Catarina, representando a persistência desta prática

especifica dos Mbyá-Guarani, enfatizando a importância espiritual da *opy* para estas comunidades.

Segundo o autor, a importância de discorrer sobre este aspecto foi impulsionada a partir da visitação de dois homens brancos em sua comunidade que, ao serem recebidos por ele, foi-lhes apresentado a *opy*, os quais ficaram impressionados, soltando um desagradável comentário:

> Quando fomos para cidade de Tubarão deparamos na beira de BR-101 com uma placa que está escrita Aldeia Mbiguaçu, então a curiosidade falava mais alta e resolvemos chegar, e fomos chegando, e só vimos algumas crianças brincando, parecia que não tinha nenhum adulto por perto e não vimos nenhumas casas que acabamos de presenciar aqui. Parecia que estávamos chegando na favela, sabe. Só tem casa de alvenaria igual a que se encontra na cidade mais pobre, então nem descemos de carro, fizemos a volta e seguimos a nossa viagem (*apud* KARAI, 2020: 14).

Incomodado com a fala preconceituosa destes, que relacionavam a paisagem da *tekoa* a uma favela, taxando sua comunidade pela pobreza, em decorrência da presença de casas de alvenaria e madeira que, aparentemente, não se diferenciavam da dos não-indígenas, o autor comentou o caso com o corpo docente de sua universidade, falando que gostaria de escrever um trabalho explicando a importância da casa tradicional para seu povo, sendo incentivado por seus professores, culminando na elaboração de seu trabalho de conclusão de curso (KARAI, 2020: 15).

Esta visão preconceituosa de não-indígenas que visitam as comunidades Mbyá não são específicas ao caso relatado ocorrido no litoral de Santa Catarina, mas, como pude observar e ouvir durante mais de um ano de atuação na Tekoa Pyau, são recorrentes entre visitantes que adentram as comunidades e são impactados por um "choque de expectativas". Os comentários mais recorrentes que ouvi de visitantes que nunca haviam posto um pé em uma *tekoa* giravam em torno da seguinte sentença: "Eu imagina uma aldeia indígena de forma totalmente diferente, aqui parece mais como uma favela do que como uma aldeia".

Discorrendo sobre a paisagem da Tekoa Pyau, esta é caracterizada por um espaço de aproximadamente três hectares, sendo cerceado de um lado pela rua Comendador José de Mattos, seu principal acesso, separando-a da Tekoa Ytu, e de outro lado pela Rodovia dos Bandeirantes.

Em comparação com as outras *tekoa* da TI Jaraguá, a Pyau é a comunidade mais populosa, e que mais possui residências, próximas umas das outras, abrangendo construções de diferentes tipos, como de alvenaria e em menor número de taipa, sendo, entretanto, as

construções de madeira as mais predominantes, subdividindo-se estas entre construções realizadas pelos próprios Mbyá e construções realizadas pela já referida Organização Teto, implantadas em 2013, as quais possuem um certo “padrão” em seu formato, conforme pode se observar nas imagens abaixo:

Figura 91 – Construções de madeira na Tekoa Pyau, figura 1

Fonte: Acervo do autor

Figura 92 – Construções de madeira na Tekoa Pyau, figura 2

Fonte: Acervo do autor

Figura 93 – Casa construída pela TETO, figura 1

Fonte: Acervo do autor

Figura 94 – Casa construída pela TETO (excetuando-se a varanda), figura 2

Fonte: Acervo do autor

Igualmente ao caso abordado por Karai (2020), aos olhos dos visitantes, a construção que mais se destaca como um "diferencial" da arquitetura Mbyá-Guarani na Tekoa Pyau é a da *opy*. Tal diferencial da construção consiste tanto em sua dimensão - caracterizada pelo formato retangular na extremidade próxima ao *amba*, com a substituição desta forma à medida que se aproxima de sua outra extremidade, próxima ao local onde se monta a fogueira, dando espaço ao formato de "meia-lua" – quanto em decorrência de seus materiais construtivos que, embora alguns elementos variem conforme a comunidade visitada, aquele que está sempre presente é a característica do "barreado", seja através do Pau-a-pique ou da taipa, sendo mais frequente aquela do que esta.

Na Tekoa Pyau, a *opy* foi construída em uma área mais elevada do terreno, em um tipo de "barranco", a partir da mescla de materiais, predominando em sua estrutura a construção por meio da técnica do Pau-a-Pique, sendo sua base mesclada com estrutura de alvenaria, e seu

teto construído com a utilização de telhas industriais, conforme pode se observar em imagem abaixo:

Figura 95 – Casa de rezo da Tekoa Pyau, parte de trás

Fonte: Acervo do autor

A partir destas características peculiares a este tipo de construção, a *opy* é então a estrutura que mais se destaca e desperta interesse por parte dos visitantes não-indígenas, supostamente por ser a estrutura que remonta a aspectos mais "tradicionais" da cultura Mbyá, em oposição aos outros tipos de construções existentes na *tekoa*.

Neste contexto, durante minha atuação dentro do núcleo de Bioconstrução, após o término das atividades de construção na Tekoa Mirim (descritas no tópico 2.3), iniciamos o projeto de formulação de como seria a "casa de artesanato", estrutura idealizada de forma a ser construída como um espaço voltado às artesãs da Tekoa Pyau, para confecção, exposição e venda de artesanatos, visto que o atual espaço utilizado para realização das atividades ocorre na cozinha comunitária do CECI, sendo a construção da casa um entre os projetos que ficaram designados como de responsabilidade do núcleo de Bioconstrução.

Assim, começamos a consultar diversas pessoas, entre jovens lideranças e moradores mais velhos, a respeito de como seria uma construção "típica" Mbyá-Guarani, seu formato e materiais, dos quais obtivemos respostas divergentes, caindo então em uma "dificuldade coletiva" do núcleo em responder com convicção à pergunta: "Afinal, como que é uma casa tradicional Mbyá-Guarani?".

Inicialmente, entre reuniões do núcleo, a ideia de "tradicionalidade" da construção Mbyá mais vigente entre os voluntários era baseada no modelo da casa redonda/circular, como "podia ser vista entre os povos do Xingu, que não foram tão impactados pela vida urbana dos não-indígenas", comentário utilizado para subsidiar tal constatação. Como expõe Grunewald (2004), quando se fala em povos originários do Brasil, é bem comum entre os não-indígenas a repercussão de um imaginário baseado nos povos do Xingu ou da floresta amazônica, não sendo, entretanto, as características destes representativas de toda a diversidade de etnias existentes no país que, em muitos casos, "*se vestem de forma idêntica aos membros das populações regionais imediatamente envolventes e que, ainda por cima, têm costumes muito próximos aos dos regionais*" (GRUNEWALD, 2004: 139).

Tal modelo foi ainda embasado através das reuniões posteriores com as lideranças da comunidade: após marcarmos reunião com Michael, Sérgio e Márcio, dos quais apenas este último acabou aparecendo, ao perguntarmos como ele gostaria que fosse a construção da casa de artesanato, este, após um tempo pensando, afirmou que seria legal que fosse igual a construção realizada na Tekoa Itakupé, e se dispôs a levar os voluntários até a referida comunidade, para que olhassem a estrutura.

Entretanto, a estrutura apresentada por Márcio consistia na chamada “Toca da Onça”, residência e espaço cultural promovido por Tamikua Txihi, artista e ativista indígena da etnia Pataxó, que também reside na Tekoa Itakupé. A estrutura então, embora construída com aspectos bem distintos das tradicionais casas *Kijemes* – a casa “típica” da etnia Pataxó (VELAME, 2010), seguiu o seu padrão circular, agregando também elementos tradicionais construtivos no espaço cultural, como a utilização da Piaçava e a produção gráfica da onça-pintada, de significância identitária e ancestral para sua idealizadora:

Figura 96 – Toca da Onça, na Tekoa Itakupé

Fonte: Acervo do autor

A partir desta visita, consolidou-se o modelo prévio da planta da casa como circular. Entretanto, posteriormente, como a ideia era a produção de um espaço a ser utilizado pelas artesãs, mas que iria gerar um impacto visual na paisagem da *tekoa*, procuramos saber a opinião de outras pessoas sobre o formato e materiais construtivos a serem utilizados, buscando chegar em um "consenso comunitário".

Apresentando a proposta de uma planta circular com a projeção de uma casa de artesanato de dois andares, em reunião com as artesãs da cooperativa, da qual também participou Seu Ari, foi perguntado a respeito de quais materiais seriam os mais tradicionais da cultura Guarani para a construção da casa, assim como do que elas achavam da planta.

Após a apresentação, algumas artesãs acabaram não opinando sobre, trocando olhares entre si, sendo que uma delas argumentou que era melhor fazer algo mais simples, de forma a viabilizar o projeto, com a construção de uma estrutura de apenas um andar e com o "material que desse, mais fácil de arranjar e que dure mais". Conforme debatemos depois em reunião interna ao núcleo, era comum as reclamações dos Mbyá a respeito de não-indígenas que chegavam nas *tekoa* "cheios de promessas" e acabavam por não executá-las posteriormente, o que provavelmente contribuiu para a atitude da artesã, visto que, a aderência a um projeto "mais simples", com materiais mais fáceis de se arranjar, teria mais possibilidade de realmente "sair do papel".

Posteriormente, também visitamos Thiago Karai Djekupé, liderança da Tekoa Yvy Porã, para perguntar qual seria o "modelo ideal" de casa a ser construída na *tekoa,* o qual, após nos dizer que deveria ser uma estrutura construída a partir do consenso com as lideranças e moradores, respondeu à pergunta afirmando que "uma casa Guarani é uma casa construída pelos Guarani".

Após debates e reuniões, acabou-se por fim consolidando a ideia entre o núcleo de que "não havia um tipo padrão de casa Guarani", permanecendo, contudo, a dúvida sobre como deveria ser realizado tal construção. Fiquei "encucado" com esta situação, principalmente em decorrência da ideia que remetia à noção da não existência de um tipo "tradicional", não importaria a forma ou os materiais de construção das casas?

Certa noite, me encontrava dentro da casa de rezo da Tekoa Pindó Mirim, em um momento no qual os moradores já haviam retornado às suas residências, e aproveitei para pitar o *petynguá* mais uma vez antes de dormir. Enquanto pitava, sentado no sofá e no silêncio do

ambiente, busquei relaxar os pensamentos e corpo e, após olhar para cima, fiquei um tempo observando o telhado da *Opy*, em seu revestimento interno.

Conforme abordei no tópico 2.3, a construção de uma casa de rezo com o teto feito de sapé, foi motivo de orgulho por parte dos moradores da Tekoa Pindó Mirim, que elencaram a referida *opy* como a primeira feita na TI Jaraguá integralmente a partir dos "moldes tradicionais". Fiquei observando então como se constituía o revestimento do telhado, a partir de minuciosas e extensas amarrações dos sapés interligados uns aos outros, e a primeira coisa que me veio à cabeça foi o pensamento: "Nossa, mas que trabalheira para montar este telhado, existe um motivo para ser assim!" – explanando a afirmação de Gonzalez-Ruibal (2008) de que "*as aldeias são muito mais do que um cenário no qual se desenrola a trama social*" (GONZALEZ-RUIBAL, 2008: 20, tradução minha).

A partir daí, comecei a pesquisar então trabalhos que pudessem "me dar uma luz" sobre as construções, seus formatos e materiais, assim como significados e importâncias, tanto da casa de rezo quanto das residências Guarani. Ao realizar a pesquisa, pude perceber que a noção anteriormente consolidada de que "não havia um tipo padrão/tradicional de casa Guarani" referia-se não apenas à nossa dificuldade em identificar um consenso comunitário sobre o que seria o "tradicional", mas também em decorrência da lacuna de informações, tanto históricas e arqueológicas quanto etnográficas, a respeito das habitações Guarani, e principalmente seus significados, os seus "porquês".

Em relação às informações históricas e arqueológicas, os trabalhos recentes de Noelli (1993; 2022) parecem ser os que mais se debruçaram a compreender "como seriam" as habitações Guarani historicamente. Segundo o autor, em decorrência das metodologias de registro e escavação empregadas em sítios arqueológicos classificados como Guarani, caracterizadas majoritariamente por coletas em superfície, sondagens, e "decapagem" de áreas amplas, esta última realizada com menor frequência, além da existência de uma "confusão" na utilização de terminologias e falta de croquis evidentes nas fichas de registro e caracterização de sítios, dos mais de 1.200 sítios até então registrados, apenas de 11 podia-se subtrair informações a respeito da topografia e dimensão das supostas residências (NOELLI, 1993: 79-83).

Embora adotando uma abordagem interdisciplinar, relacionando os dados provenientes de pesquisas arqueológicas com pesquisas históricas, observa-se que as informações mais consistentes são baseadas nestas, através de registros históricos de viajantes e cronistas que

descreveram, de forma superficial, alguns elementos das habitações Guarani, sendo as informações do jesuíta Antônio Ruiz de Montoya, já na segunda metade do século XVII, as que fornecem mais pistas a este respeito.

Através então da compilação destes registros históricos com as informações topográficas dos 11 sítios identificados, Noelli (1993) destaca, em relação ao formato das casas, dois tipos padrões: arredondado-elipsoidal e alongado-composta (lado retangular com as extremidades arredondadas), sendo este último o mais recorrente e citado nas fontes históricas, no que ele conceitua como "casa longa" Guarani, estrutura na qual habitavam diversas famílias extensas ligadas por parentesco e aliança (NOELLI, 1993: 87-8).

Em artigo mais recente, o autor busca detalhar, através da mesma metodologia, como provavelmente seria o processo de construção da referida casa longa, utilizando-se também de fontes etnográficas de outros povos indígenas, que realizam a construção de estruturas com magnitude semelhante, como os Asurini do Xingu. Sendo a casa-longa elencada como a habitação padrão dos Guarani históricos, o autor descreve, principalmente a partir de fontes históricas, quais os materiais usualmente identificados nas construções, a ser: folhas de palmeira ou sapé para a construção dos telhados, estruturas roliças de madeira para o suporte e revestimento externo e interno feitos a partir do uso de palha (NOELLI, 2022).

O trabalho de descrição do autor é classificado pelo mesmo como aquele que possui "*os registros mais completos sobre a taxonomia da arquitetura [Guarani] feitos por um jurua*" (NOELLI, 2022: 194), corroborando a afirmação que eu havia exposto anteriormente: muito pouco se sabe realmente sobre "como eram" as habitações históricas Guarani.

Em relação às informações advindas de fontes etnográficas, poucas pesquisas discorrem sobre a materialidade das casas e, mesmo em relação à *opy*, as informações, no que diz respeito à materialidade, geralmente são voltadas à descrição de sua estrutura, não se abordando a forma como estes aspectos refletem no entendimento de mundo Mbyá. O único trabalho que encontrei discorrendo sobre estes aspectos foi o de Zibel Costa (1993) que, a partir da interrelação entre fontes históricas especificas aos Mbyá-Guarani e etnografia entre as comunidades presentes no litoral paulista, identifica a preferência destes pela utilização de certos materiais nas construções das casas, na época já menos utilizados e mais frequentes de serem encontrados na *opy*, a saber: casas em formato retangular, feitas com estrutura de madeira roliça da palmeira, barreada através da técnica do Pau-a-Pique, e com telhado construído através do uso da folha de palmeira ou sapé (COSTA, 1993).

No que se refere à relação desta materialidade com o entendimento de mundo Mbyá, Costa (1993) apenas descreve, promovendo uma reflexão, sobre a relação da *pindó* (termo genérico Guarani para se referir aos diversos tipos de palmeiras da Mata Atlântica) com a ideia de "salvação", através da narrativa aqui já citada sobre o relacionamento ilícito do protagonista Tapari e sua tia que, após proferirem exaustivamente os cantos-rezas em meio ao dilúvio, conseguiram se salvar através do erguimento de uma palmeira que os transportou até *Yvy Mara'ey* (COSTA, 1993: 118).

Neste sentido, pode-se dizer que existem poucas informações, tanto históricas quanto etnográficas, a respeito do que poderia vir a ser uma "casa tradicional" Mbyá-Guarani, somado ao fato da divergência de ideias entre os comunitários, gerando este impasse que tivemos quando da tomada de decisão sobre como realizar a construção da referida estrutura.

Entretanto, alguns aspectos podem ser levantados: No trabalho de Costa (1993), como exposto, este elenca alguns dos materiais de preferência dos Mbyá para a construção das casas naquele contexto, com a utilização da madeira de *Pindó* para a estrutura de paredes, o barreamento posterior destas e a construção do telhado de sapé ou folha de palmeira. De acordo com as informações que obtive, consultando as pessoas mais velhas das *tekoa*, como os *xamoi*, estes materiais eram mais comuns de serem utilizados antigamente na construção de casas, em contextos nos quais os territórios proporcionavam estes recursos. Conforme me contou o *xamoi* José de Quadros, a semelhança da *opy*, as habitações dos territórios Guarani quando este era criança eram todas construídas de taquara e/ou *pindó*, com revestimento de barro e teto de sapé.

Da mesma forma, Seu Ari também relatou a forma com que eram realizadas as construções de casas nas *tekoa* do Rio Branco, no litoral paulista: discorrendo sobre o formato, ao contrário das casas Xavantes (exemplo utilizado por ele), das quais ele se referiu jocosamente como "formato quiosque de praia", as casas Mbyá não eram arredondadas, mas retangulares; entre os tipos de *Pindó* utilizadas para erguer a estrutura, citou exemplos de algumas palmeiras eficientes no quesito de durabilidade, como a Patioba, o Tucunzeiro, a Brejaúva, o Cambuí, o Ypê Amarelo e a Taquara, além do uso do talo da folha da palmeira para a construção dos telhados, a partir do corte de seu pé para durar mais, assim como do uso do sapé, também de maior durabilidade.

Seu Ari, que também participou da reunião junto às artesãs, posteriormente criticou a atitude destas, discorrendo que a casa não deveria ser construída "de qualquer jeito", e de que não era difícil construir da forma tradicional. Segundo ele, a importância da "construção

tradicional" consistia principalmente na transmissão dos saberes da cultura Guarani às crianças da TI Jaraguá, através do conhecimento sobre as formas tradicionais de se construir com estes elementos naturais dos territórios Mbyá, mas que dificilmente são encontrados dentro do contexto de cerceamento urbano do Jaraguá.

Segundo Seu Ari, quando ele iniciou a formação da Tekoa Itakupé, em 2005, sua ideia era promover a criação de um espaço que possibilitasse a retomada de práticas tradicionais que não eram possíveis de serem realizadas na Tekoa Pyau, como a agricultura Guarani, em decorrência do espaço reduzido desta. Segundo ele, a retomada destas práticas, seja das construções tradicionais quanto da alimentação tradicional, é extremamente importante ao contexto da TI Jaraguá, visto que as crianças nascidas no território acabam por não terem uma vivência integrada com o meio ambiente (e em consequência com a "cultura") da mesma forma que este teve quando era criança, na *tekoa* do Rio Branco:

> Eu falei assim: "olha, vamos fazer uma coisa, eu quero pôr um pouco de regra aqui dentro - lá no Itakupé - pra gente fazer uma coisa mais tradicional, vamos plantar milho, vamos plantar mandioca, vamos fazer para ter uma alimentação assim... assim, vamos fazer, vamos deixar, muito tempo, porque é difícil você hoje querer manter uma cultura se não tiver pinga, se não tiver drogas [...] Então é isso que eu falo... uma experiência de uma pessoa, da cultura, é aquele que nasceu e conviveu com a cultura. Você tem conhecimento, sabe o que eles sabem [as crianças]? Eles tudo aqui, eles nunca viveram no mato, não tiveram convivência no meio do mato, eles nasceram tudo aqui. [...] Uma pessoa que conheça mais a cultura pra ir passando pra eles, né? Produção de casa, alimento, alimentação. Alimentação vai ser meio difícil já, do jeito que estou acostumado comer aqui, macarronada, frango assado, pizza, refrigerante, doce. Mas a gente tenta, né? Quem quer tentar tem que, mas para mostrar a cultura tem que fazer uma forcinha aí, tentar fazer alguma coisa, né? Senão não consegue.

Desta forma, a realização de construções com a utilização dos elementos naturais presentes nos territórios Mbyá, assim como a forma de se construir tradicional, pode ser compreendida como um ato de resistência, através da persistência na manutenção de práticas e utilização de materialidades que se encontram cada vez mais difíceis de serem obtidas, em decorrência do processo de cerceamento urbano da TI Jaraguá.

Tal constatação, baseada principalmente nas falas de Seu Ari, pode ser subsidiada também a partir da análise das *opy* presentes no território. Embora existam diversos tipos de construções entre as residências (alvenaria, madeira, taipa, como descrito anteriormente), entre as casas de rezo presentes no território, parece haver uma menor variedade, com a presença de elementos constantes nestas, como a característica do barreado.

A Tekoa Pindó Mirim é a única comunidade com a *opy* feita com teto de sapé, sendo nas outras comunidades o teto construído em sua maior parte a partir de telhas industriais. Entretanto, outros elementos são agregados junto às telhas, como amarrações de *Pindó* e de sapé na parte de cima das estruturas, como pode se observar nas casas de rezo da Tekoa Ytu, Yvy Porã, Ita Endy e Itakupé:

Figura 97 – Casa de rezo na Tekoa Itakupé

Fonte: Acervo do autor

Figura 98 – Casa de rezo Tekoa Yvy Porã

Fonte: Acervo do autor

Figura 99 – Casa de rezo Tekoa Ita Endy

Fonte: Acervo do autor

Figura 100 - Casa de rezo Tekoa Yvy Porã

Fonte: Acervo do autor

Figura 101 – Ramos de Pindó, *opy* da Tekoa Ytu

Fonte: Acervo do autor

Em relação à estrutura, a maioria das *opy* é feita a partir do uso do eucalipto tratado, por ser uma alternativa barata e que possui durabilidade. Segundo Michael, nas *tekoa* do litoral paulista há alguns locais onde se é possível coletar e utilizar a madeira das *Pindó* para se construir casas, entretanto, no Jaraguá, seu acesso é limitado, não apenas em decorrência do cerceamento territorial urbano, mas também da impossibilidade de corte das palmeiras existentes no Parque Estadual do Jaraguá, proibido pela Fundação Florestal, o que faz com que ocorra a busca por outras alternativas nas construções.

Conforme se pode observar nas imagens, as *opy* possuem então uma mistura de materiais industriais com elementos tradicionais do território, como os ramos de *Pindó* e sapé anexados juntos aos telhados de telha, além de todas serem preenchidas através da técnica de Pau-a-Pique, gerando seu aspecto "barreado".

Em todas as *tekoa*, a *opy* é a estrutura que mais se destaca por remeter a uma construção tradicional Mbyá, na qual existe um esforço coletivo para a construção desta estrutura a partir dos elementos naturais do território. A importância desta materialidade, para além de fomentar o processo de ensino-aprendizagem das tradições Guarani, assim como sua integração com o meio ambiente, como ressaltado por Seu Ari, também decorre de uma simples constatação - quando perguntei ao *xamoi* José de Quadros qual era a importância do sapé e do ato de barrear a casa de rezo, este me respondeu: "*É importante porque foi o que Nhanderu deixou pra gente*".

No trabalho de Daniel Pierri (2013), intitulado "*o perecível e o imperecível*", realizado a partir de sua etnografia nas *tekoa* da TI Tenondé Porã e em parte da TI Jaraguá, este analisa a visão de mundo dos Mbyá, a partir das categorias de *perecibilidade* e *imperecibilidade*: a primeira, seria caracterizada pelas criações (humanas e não-humanas) existentes na morada terrena, e a segunda, pelas criações eternas, eternamente renovadas em *Yvy Mara'ey*, as moradas divinas, localizadas no além-mar. Segundo o autor, os Mbyá distinguem – revelando uma crítica ao modo de vida dos brancos - as criações dos não-indígenas das suas, classificando aquelas como efêmeras, não condizentes com seu modo de vida e, portanto, não sendo frutos das criações verdadeiras (*etei*) - as criações de Nhanderu destinada aos Guarani que, embora também possuam os aspectos de perecibilidade, pois também se encontram na morada terrena, em *Yvyrupa*, são consideradas como "imagens" das criações imperecíveis existentes em *Yvy Mara'ey*, elementos dotados de essências divinas que por sua vez fazem bem e são condizentes ao modo de vida Mbyá-Guarani.

Estes elementos, tratados pelo autor a partir do conceito de "imagem", que eu desenvolvo neste trabalho a partir do conceito de "extensão", conforme abordado no tópico anterior, se referem a todas as criações verdadeiras de *Yvyrupa*, existentes também nas moradas divinas: a Mata Atlântica (*Nhee'ry*), sua vegetação natural (como os diversos tipos de *Pindó* existentes no bioma), sua fauna, assim como os plantios realizados pelos Mbyá.

Assim, a explicação que eu buscava sobre "o porquê" do uso e importância de determinados elementos presentes nas construções, mais especificamente na *opy*, a meu ver, baseia-se em uma resposta simples, proferida pelo *xamoi* José de Quadros: a importância na utilização destes materiais baseia-se no fato de se constituírem em criações verdadeiras, criadas por Nhanderu, destinadas ao usufruto dos Guarani.

A liderança Márcio Karai Werá, da Tekoa Yvy Porã, relatou também a importância do ato de se barrear a casa de rezo, construir suas paredes a partir do barro que vem da terra, pois isto geraria a "ligação" da *opy* com a terra/território. Este aspecto se torna importante para a compreensão da lógica das construções Guarani: em algumas ocasiões, quando da visita de pessoas de fora à Tekoa Pyau, ao observarem a casa de rezo, discorriam que tal técnica de construção não consistia em uma "técnica indígena pura", atribuindo a presença desta a partir da "mistura" com as técnicas construtivas de grupos "camponeses", visto a inexistência de registros sobre a utilização do barreado entre as habitações dos Guarani históricos (como abordado) – comentário que, no entanto, acaba excluindo e/ou ignorando a fundamentação da filosofia Guarani no que condiz ao ato de se barrear às casas.

Outro aspecto interessante de se levantar consiste em uma narrativa contada por Márcio, sobre a criação da erva-mate: esta é a própria filha de Nhanderu que, ao vir morar, nos tempos primordiais, com seu pai na morada terrena, depois de um tempo não quis mais voltar à *Nhanderu Retã*, tendo então se transformado em erva-mate, sendo uma das potências divinas deixadas aos Guarani por Nhanderu. Neste espaço primordial, segundo Márcio, as residências das divindades eram todas feitas de barro e sapé, elementos caracterizados por serem criações verdadeiras/divinas.

Dentro do contexto crítico de usufruto destes materiais na TI Jaraguá, pode-se observar então um esforço coletivo na utilização de tais elementos na casa de rezo. A *opy*, por vezes traduzida por analogia como "igreja dos Guarani", "local onde são feitas as cerimônias/rituais", não representa a totalidade da "espiritualidade" Mbyá, conforme abordado em tópico anterior, pois as essências imateriais de origem divina, as "cápsulas de boas palavras", que atravessam

os corpos humanos através das vivências cotidianas, estão presentes em todo o território, em toda *Yvyrupa*.

A este respeito, o trabalho de Leach (1975) já criticava a forma como era utilizado e compreendido o conceito de "ritual" nas pesquisas antropológicas, baseado em uma visão dicotômica que caracterizava as práticas sociais entre atos "profanos"/técnicos/comuns e atos "sagrados"/espiritualizados. O autor exemplifica, através do relato sobre o processo de cultivo de arroz pelos grupos Kachin, a forma como esta divisão, na realidade, não é aplicável, sendo as "fronteiras" entre o "sagrado/espiritual" e o "comum/profano" fluidas e expressivas nas atividades cotidianas:

> [...] muitas poucas ações sociais têm essa forma [dicotômica] funcionalmente definida de maneira elemental. Por exemplo, se deseja cultivar arroz, evidentemente é fundamental e funcionalmente necessário despejar um pedaço de terra e semear nele. E sem dúvida melhoraria a perspectiva de uma boa colheita cercar a terra e regar de vez em quando os frutos de crescimento. Os kachin fazem todas essas coisas e, na medida em que fazem, realizam atos técnicos simples de tipo funcional. Estas medidas servem para satisfazer "necessidades básicas", mas não é só isso. No "procedimento habitual kachin", as rotinas de preparar a terra, semear as sementes, cercar a terra e capinar durante meses de crescimento estão todas pautadas de acordo a convenções formais e entrelaçadas com toda a classe de demais afetos e ornamentações tecnicamente supérfluas. Estes gestos e ornamentações são o que fazem estas atividades serem atividades kachin e não um simples ato funcional (LEACH, 1975: 33-4, tradução minha).

No caso específico dos Mbyá-Guarani, a "quebra" deste modelo dicotômico pode ser exemplificado a partir do simples ato cotidiano de pitar o *petynguá* que, independentemente de o ato estar sendo realizado na casa de rezo ou não, por si só já contribui para o processo de "formação do corpo/ da pessoa", como discorrido anteriormente. Conforme expõe Marques (2012), em pesquisa sobre o fumo entre os Mbyá-Guarani do Rio Grande do Sul:

> O cachimbo (re)produz a névoa primeva que Nhanderú (principal divindade do grupo) produziu para fazer todas as coisas, para criar o mundo. Isso quer dizer que, ao fumar, se está (re)fazendo a ação criadora de Nhanderú. Fumar no petynguá, portanto, permite uma mobilidade, abre caminho para uma aproximação de qualquer Mbyá-Guarani com as divindades, socialidades e subjetividades constituidoras do cosmos (MARQUES, 2012: 109).

Entretanto, embora as essências divinas se encontrem por toda a *Yvyrupa* e se façam presentes nas práticas cotidianas dos Mbyá, o frequentar da *opy*, realizado toda noite, possui uma importância singular: conforme me explicado por Neusa, o estar na casa de rezo à noite é o momento em que se pede força (*Mbaraete)* a Nhanderu, para lidar com os problemas encontrados no dia a dia, para se lidar e compreender os sentimentos.

Segundo Ladeira (2015:119), o local escolhido para a construção da *opy*, indicado pelos *xamoi*, através das orientações de Nhanderu, se caracteriza por um espaço no qual é "ampliada"

a comunicação com *Nhanderu retã*, com as moradas divinas. Sobre este aspecto, também discorreu Timóteo Popygua. Segundo ele, olhando para a casa de reza, aparentemente não se vê nada "fora do comum", mas se pedir à Nhanderu, este demonstra a "força cósmica", a "energia" do local.

Logo, o local de implantação da *opy* se caracteriza por um espaço onde se concentram as potências imateriais de origem divina em *Yvyrupa*, consequentemente ampliando a conexão com *Nhanderu Retã:* não é à toa que o local escolhido, conforme abordado anteriormente, se caracteriza por um espaço onde há *kaaguy porã*, a concentração das "boas florestas/matas", estas dotadas das essências divinas de *Yvy Mara'ey*.

Na casa de rezo, é onde se concentram as pessoas das *tekoa* para realização dos cantos-rezas a Nhanderu, através das danças coletivas e do tocar de instrumentos (descritos no tópico anterior), é também onde se realizam as curas dos "corpos-espíritos" no *amba*, através do esfumaçar do tabaco pelo *xamoi* e seus "auxiliares" ao longo do corpo da pessoa, com a retirada de essências não desejadas, pelo ato continuo realizado pelo *xamoi* de se "apertar" as partes do corpo e "puxar" tais essências em direção às palmas das mãos, objetivando retirá-las da pessoa em processo de cura.

Sendo a *opy* então um local de importância crucial aos Guarani, em decorrência da concentração das forças de Nhanderu, essenciais para os processos contínuos de fortificação/*Mbaraete* dos "corpos-espíritos" dos Mbyá, observa-se a persistência e prioridade destes em se utilizar os elementos naturais dos territórios, dotados de essências divinas, em muitos casos limitados, como na TI Jaraguá, para a construção da *opy*. Conforme apontado por Timóteo Popygua, a casa de rezo é o próprio corpo de Nhanderu, sendo a sua frente, onde se localiza o *amba*, o local de seu coração.

A importância de se construir a *opy* "do jeito certo", com o "coração", também é relatada por Seu Ari, discorrendo que a forma como se constrói a casa de rezo irá refletir na forma como Nhanderu agenciará sua "força espiritual" na morada terrena:

> Tem um negócio aí... que tem um negócio aí... ele foi lá e pegou um pessoal daqui, levou para fazer uma casa de reza, para mostrar a força da gente. Mas como que ele fez? Ele chegou lá, pegou o madeira e fez de qualquer jeito. Ficou feio, muito mal feito. Bom... tudo assim de madeira, de coisa de Telha e madeira. Não era tábua, não, era só de madeira, de pau a pique. E aí eu achei... Eu não gostei, falei naquela hora para ele, "porque?" - ele falou assim: "a gente tem que buscar fazer assim, para as autoridades ver a nossa força". Errou, quem é que é poderoso aqui na Terra? Quem é que tem poder? Então, quando eu falei para uma pessoa que eu não gostei, ele foi

> falar para o Humberto. O Humberto[26] chegou e falou para mim: "Ah, mas eu fui lá pra ajudar você, para dar uma força para você". [Respondeu]: "Escuta, a casa de rezo que a gente faz, a gente faz pra Nhanderu, pra ter força espiritual. Não é para mostrar para os homens... não é para mostrar para os homens, quem é o homem no mundo? abaixo de Deus, acima de Deus? e quem... é ele que nos ajuda." Como é que eu entrei lá na briga? Eles me apoiaram, ajudaram? não, eu tive que pedir a Nhanderu, se é pra ser do índio, ele vai dar um jeito, você tem que ter paciência, tem que ter uma luta espiritual. Essa é a força que nós temos. Não adianta chegar e me mostrar: "Olha, sabe que o cacique mostra que...", não, se não for para mim continuar lá, alguma coisa não ia dar certo mesmo... Aí eu falei para ele: "você quis mostrar uma coisa, você fez uma coisa feia. Você acha que Nhanderu vai se agradar com essa coisa que você fez?" Aí não sei o que aconteceu, passou uns 15 dias, aí deu um temporal, arrebentou tudo as telha [...] A gente, quando se apossa numa área que é da Terra indígena, a primeira coisa, você tem que fazer uma casa de reza, a luta do índio, a luta dele é espiritual, que vem de Deus, ele que vai me dar caminhar, vai dar força, vai apoiar, vai dar sustento, para poder a gente lutar e saber que aquilo é de uma comunidade indígena, né, que não é você chegar e ficar demonstrando, isso não funciona, não tem jeito. Eu aprendi isso com os antigos, né? Eles falavam: "não é a gente que é bom, é por... se eu não tiver uma força espiritual, então você não resolve nada".

Assim, a partir destes entendimentos de mundo dos Mbyá, pode-se compreender estes processos de escolhas que envolvem a priorização na utilização de determinados elementos naturais dos territórios nas construções da *opy*, em relação aos elementos utilizados na construção das habitações. Isto não quer dizer que os materiais construtivos utilizados para erguer as residências não tenham importância. Por exemplo, ao realizarmos uma consulta entre os moradores da Tekoa Pyau, dentro do contexto de execução do Censo 2024, a maioria dos entrevistados, quando lhes foi questionado sobre "como seria a sua casa ideal", responderam que gostariam que fossem de Pau-a-Pique, em decorrência de ser uma construção que seja adaptável/propícia ao ambiente em que vivem – esquenta por dentro quando está frio e mantém arejado quando está calor.

Da mesma forma, segundo Anthony, este tem buscado articular recursos com instituições parceiras para realização de um projeto de construção e reforma das habitações da Tekoa Pyau, baseado na combinação da tecnologia dos painéis solares com construções adaptáveis ao ambiente/modo de vida Mbyá, de Pau-a-Pique. Logo, o que se confere, a meu ver, é uma relação de priorização, entre estruturas, na utilização de certas materialidades, dentro de um contexto no qual a aquisição destas é crítica.

[26] Nome fictício. Como o relato consistia em uma crítica à atitude de outra pessoa, optei por não expor o nome verdadeiro.

Figura 102 – Residências tradicionais Mbyá-Guarani em quadro do CCInter “Estrela do Amanhã”

Fonte: Acervo do autor

Voltando ao contexto da construção da casa de artesanato, observa-se então que a divergência encontrada sobre as formas e materiais a serem utilizados consistiu, por um lado, na preocupação das lideranças mais velhas em se criar um espaço no qual se possa demonstrar para as crianças e jovens da TI Jaraguá aspectos que envolvem as práticas tradicionais dos Mbyá-Guarani, como uma forma de promoção de um ensino-aprendizado da cultura e dos territórios, que é dificultada dentro do contexto urbano do Jaraguá. Por outro lado, a preocupação das lideranças mais jovens e das artesãs consistiu na produção de um projeto com estruturas “mais viáveis/fáceis” de serem executadas, visto o histórico de experiências frustradas com os não-indígenas que acabavam por não executarem os projetos prometidos.

Da mesma forma, foram encontradas divergências a respeito do local onde ocorreria a construção da casa de artesanato: o primeiro local pensado pelo próprio núcleo consistia em um espaço aberto localizado próximo à Rua Comendador José de Mattos, como uma forma de se “chamar atenção” das pessoas de fora que por ali circulam diariamente, não apenas como

uma forma de fomentar a venda de artesanatos, mas também como um modo de reafirmar que aquele local "de fato" se constituía em uma comunidade indígena, visto que, conforme pudemos observar, através do diálogo estabelecido com pessoas que moram próximo da região, muitas não sabiam ou pouco conheciam sobre a presença Guarani no Jaraguá.

Embora inicialmente aquele espaço havia sido escolhido por parte das lideranças, logo surgiu divergência entre o que estes falavam e o que as artesãs propunham, estas sugerindo um espaço ao lado da cozinha comunitária do CECI, visto que tal espaço, embora não visualizável pelas pessoas de fora, por se encontrar no "interior" da *tekoa*, possuía um melhor acesso para entrada de carros, assim como local para estacioná-los.

Entre as artesãs e lideranças mais jovens, à primeira vista, pareceu não existir uma preocupação na exposição e construção de estruturas com elementos materiais que pudessem remontar a uma ideia de "tradicionalidade" Guarani. Entretanto, isso não quer dizer que não haja a preocupação política em se reafirmar o território da TI Jaraguá como de ocupação Guarani, mas sim que estes processos são realizados a partir de outras formas, como a realização de pinturas e grafismos artísticos que remontam a aspectos da cultura Mbyá, encontrados ao longo não apenas dos murais da Rua Comendador José de Mattos, mas também ao longo dos caminhos que levam até a Tekoa Pyau, como o viaduto da Rodovia dos Bandeirantes, conforme pode se observar nas imagens abaixo:

Figura 103 – Pintura localizada no Viaduto da Rodovia dos Bandeirantes (figura 1)

Fonte: Acervo do autor

Figura 104 – Pintura localizada no Viaduto da Rodovia dos Bandeirantes (figura 2)

Fonte: Acervo do autor

Figura 105 – Pintura localizada na Rodovia dos Bandeirantes, representando um *xondaro* pitando um *petyngua* (figura 3)

Fonte: Acervo do autor

Figura 106 – Pintura retratando um *petynguá*, assim como a dança do *xondaro*, com a mistura de elementos da fauna e flora do território (figura 4)

Fonte: Acervo do autor

Figura 107 – Pintura com representação da *karena*, encontrada no *amba*, e frase afirmando o pertencimento dos Guarani ao território (figura 5)

Fonte: Acervo do autor

Segundo Rafael de Abreu Souza (2013), as cidades contemporâneas são caracterizadas por um sentimento de "ninguendade", de não-pertencimento, visto seu caráter padronizado voltado majoritariamente para a reprodução de vias urbanas de forma a favorecer o deslocamento por carros ao longo de eixos comerciais-industriais, não produzindo espaços propícios ao desenvolvimento de identidades especificas. Neste contexto, segundo o autor, as pinturas e pixações, por vezes criminalizadas, representam o desejo das pessoas de externalizarem seus sentimentos, suas identidades, deixar um rastro de si mesmas em uma cidade que busca silenciá-las (ABREU SOUZA, 2013: 140).

Desta forma, as pinturas produzidas ao longo das vias urbanas que dão acesso às *tekoa* da TI Jaraguá, reafirmam a especificidade deste local, expondo a presença de uma identidade e território indígena localizados "no meio da cidade de São Paulo" – como comumente as pessoas Mbyá do Jaraguá se referem à TI - com seus modos de vida específicos, que constantemente são ameaçados pelas políticas de especulação imobiliária desenvolvidas na região.

No tópico seguinte, irei me debruçar sobre estas formas de luta e resistência protagonizadas pelos Mbyá-Guarani da TI Jaraguá, enfocando os aspectos que envolvem a construção das "fronteiras" entre estes e os não-indígenas, na busca por um diálogo com diversos setores da sociedade, objetivando a apresentação e defesa de seus modos de ser específicos – o *Nhanderekó*.

### 3.4 – Corpo-Território em ação: o poder da palavra

Neste tópico irei abordar os processos de territorialização desencadeados pelos Mbyá, tendo por base os dados etnográficos advindos do meu acompanhamento das situações de "fronteira", isto é, as práticas promovidas por este coletivo quando da apresentação e do diálogo com o público não-indígena, que visita às *tekoa* em determinadas situações, tanto por ocasião de eventos abertos destinados à recepção de um público mais amplo, quanto em contextos de reuniões com representantes de setores públicos e privados, ações protagonizadas de forma a fomentar construções de parcerias e políticas sociais voltadas para as comunidades.

Estes processos articulam diversas categorias elencadas pelos Mbyá, onde memória, história, identidade e espiritualidade (categoria por vezes utilizada para se referir ao modo de ser Guarani) se interrelacionam para a produção de um "processo educativo" sobre a realidade e demandas das comunidades da TI Jaraguá, para que através das "boas palavras" proferidas aos não-indígenas visitantes, estes possam se conscientizar e reconhecer a rica cultura Mbyá-Guarani, assim como a importância do papel destes na preservação das poucas áreas florestais de Mata Atlântica existentes na cidade de São Paulo.

Dentre as comunidades da TI Jaraguá, as *tekoa* que aparentemente mais se destacam, no que se refere à promoção de eventos culturais e recepção de visitantes não-indígenas, são aquelas onde o acesso por estes é mais facilitado, não apenas por se encontrarem próximas às rodovias, mas também por estarem localizadas no sopé do Morro do Jaraguá, como a Tekoa Pyau e a Tekoa Yvy Porã, esta última tendo seu espaço modelado visando a produção de um "etnoturismo Mbyá-Guarani", conforme proposto pelos comunitários.

Iniciando pela Tekoa Pyau, seu território, como abordado anteriormente, era caracterizado por ser uma "extensão" da Tekoa Ytu, até a construção da Rua Comendador José de Mattos, na década de 1980, que separou as duas regiões. Em sua área predominavam extensas plantações de eucalipto, sendo algumas localidades utilizadas para a plantação de gêneros como milho, mandioca e batata-doce pela família de Joaquin.

Após a construção da Rodovia dos Bandeirantes, em 1978, intensificaram-se os conflitos com o grileiro Joaquim Pereira Leite, que buscava restringir o uso da área pelos Guarani, estes posteriormente fundaram a Tekoa Pyau no ano de 1995, através da ação do primo de Jandira Kerexu, José Fernandes Karai Poty, vencendo os processos de reintegração de posse promovidos pela família Pereira Leite.

Conforme abordado anteriormente, a Tekoa Pyau é a comunidade mais populosa da TI Jaraguá, assim como uma das mais impactadas pelo processo de urbanização intensificado na região a partir da década de 1980, com a expansão da malha urbana nas periferias de São Paulo através da construção de rodovias, indústrias e, consequentemente, loteamentos residenciais.

O entendimento sobre estes impactos nas regiões tradicionalmente ocupadas ajuda a compreender os recentes processos históricos de retomadas e formação de novas *tekoa*, assim como as demandas socioeconômicas mais urgentes da comunidade. Cabe ressaltar que o trabalho de pesquisa realizado por mim na TI Jaraguá visou atender precipuamente os interesses e necessidades dos Mbyá-Guarani, podendo ser compreendido a partir dos parâmetros de uma "antropologia de orientação pública", cuja investigação/atuação busca enfrentar o mais eficazmente possível a compreensão dos problemas sociais, participando ativamente na proposição e implementação de ações e transformações, incluindo avaliação e análise das suas consequências (MARTIN & MADRONAL, 2016: 265). Isso no sentido de evitar o que aponta Gonzalez-Ruibal (2008):

> Os antropólogos, por sua parte, possuem majoritariamente uma atitude francamente positiva frente a globalização. Caracterizados ao mesmo tempo pela amnesia histórica e a cegueira política, os antropólogos, especialmente anglo-saxões, celebram a diversidade e mestiçagem cultural que favorecem a globalização e se esquecem das brutais injustiças que se estendem por todo o mundo. Ao centrar todo seu interesse na cultura, se esquecem da política e da economia (GONZALEZ-RUIBAL, 2008: 21).

Para se tratar destes aspectos socioeconômicos, irei me utilizar das informações coletadas através da execução do Censo 2024 da Tekoa Pyau, realizado dentro do Projeto "Guardiões da Tekoa Pyau", assim como das informações advindas do Censo anterior de 2022. Atualmente, entre as questões socioeconômicas presentes na comunidade, o ponto principal gira em torno do aspecto territorial: a Tekoa Pyau possui dimensão de cerca de 3 hectares, comportando cerca de 300 pessoas, entre 153 homens e 148 mulheres, dos quais 161 são crianças[27].

Estas pessoas encontram-se subdivididas em 60 residências ao longo do território, este caracterizando-se, por consequência, em uma comunidade com poucos espaços livres disponíveis à execução de atividades como a agricultura tradicional, a coleta de madeira e sementes para confecção dos artesanatos, assim como no desenvolvimento de atividades recreativas e de lazer. Um exemplo disso pode ser constatado pela construção em andamento

[27] Para fins de classificação, considerou-se "criança" todas as pessoas abaixo de 18 anos.

da nova escola de educação indígena Djekupé Amba Arandy, que irá transferir seu polo da Tekoa Ytu para a Tekoa Pyau, sendo o único local apto para a implantação desta, em decorrência de suas dimensões. A escola foi construída no terreno do antigo campinho de futebol utilizado pelos Mbyá para jogar bola, esporte favorito da maioria dos jovens e adultos, que, se por um lado ficaram alegres com aa conquista da nova escola, fruto das reinvindicações com o governo estadual, por outro ficaram tristes com a "extinção" do único local para jogar futebol na comunidade, os quais atualmente têm de se deslocar até o campinho da Tekoa Itakupé para poder jogar.

Figura 108 – Construção em andamento da nova escola na Tekoa Pyau

Fonte: Acervo do autor

Sendo então uma comunidade com poucos espaços abertos livres, a prática da agricultura tradicional Guarani, baseada na técnica da coivara - de corte e queima - é inviabilizada, visto que, para o sucesso desta, é necessário um amplo espaço para a disposição dos cultivos e manutenção de áreas em pousio; além disso, o solo da Tekoa Pyau, segundo os comunitários, não é ideal para plantio, por se caracterizar em um solo majoritariamente arenoso e seco, decorrente do anterior processo de plantio de eucalipto na região pelos não-indígenas.

Entretanto, em algumas partes do território, há algumas pequenas hortas concentradas, além de plantações “esparsas” de árvores de reflorestamento, localizadas em sua maioria próximas ao muro que separa a comunidade da Rua Comendador José de Mattos, no “quintal” das residências, visto que são locais onde há pouca circulação de pessoas, sendo consequentemente regiões mais propicias ao plantio, ao contrário do centro da Tekoa, onde não apenas a circulação de pessoas é mais intensa, mas também de animais como os cachorros (boa parte abandonados pelos não-indígenas ao longo da Rodovia dos Bandeirantes) e galinhas, que acabariam “destruindo” as plantações.

Figura 109 – Pequenas plantações localizadas próximas ao “portão de trás” da Tekoa Pyau

Fonte: Acervo do autor

Figura 110 – Canteiro de Plantações localizado em “quintal” próximo à rua Comendador José de Mattos

Fonte: Acervo do autor

Figura 111 – Solo arenoso, seco e com pedregulhos na Tekoa Pyau

Fonte: Acervo do autor

Assim, em alguns poucos espaços abertos da Tekoa Pyau, é realizado o cultivo de boldo, lavanda e capim-cidreira, utilizados como ervas medicinais para a produção de chá, não sendo, entretanto, viável a plantação de gêneros alimentícios, estes plantados em pequena escala apenas na parte de cima da Tekoa, próximo à Rodovia dos Bandeirantes, conforme já abordado no tópico 2.3, visto ser uma região íngreme onde não se é viável a construção de moradias. Entretanto, por se caracterizarem por pequenos espaços abertos para o plantio, tais plantações estão longe de garantir a soberania e segurança alimentar da comunidade, uma das principais demandas acionadas pelos comunitários quando da realização dos censos.

Entre os comunitários, quanto ao quesito de renda e emprego, existe uma variedade de trabalhos realizados por estes, geralmente caracterizados por funções exercidas dentro do próprio território ou nas proximidades deste, como asatividades de confecção e venda de artesanatos, principalmente entre as mulheres, com as vendas realizadas nas entradas da comunidade, a partir de stands montados nas calçadas.

Além dos artesanatos, alguns comunitários trabalham em cargos do CECI, localizado na Tekoa Pyau, da E.E.I. Djekupé Amba Arandy, localizada na Tekoa Ytu, e no CCInter Estrela do Amanhã, localizado do outro lado da rua Comendador José de Mattos, como professores, educadores, cozinheiros e porteiros/seguranças, além dos cargos na UBS Aldeia Jaraguá Kuaray Djekupé, como gestores, agentes comunitários de saúde indígena, enfermeiros e motoristas, além das funções administrativas destes locais.

Somando-se a estas funções, alguns comunitários trabalham na brigada de prevenção de incêndios existente na TI Jaraguá, visto os frequentes focos de incêndios que acontecem em decorrência do clima e de incêndios criminosos realizados pelos não-indígenas. Outros trabalham através de contratos com programas como o POT (Programa Operação Trabalho), mais especificamente em seu núcleo de Agricultura, programa criado pela prefeitura para fomentar e estimular a prática da agricultura urbana e periurbana na produção de “áreas verdes”.

Entre os diferentes trabalhos realizados pelos comunitários, pode-se observar então que a maioria destes possui preferência de trabalhar dentro ou nas proximidades do território, visto as recorrentes alegações de discriminação social por parte dos não-indígenas que os Guarani sofrem quando se encontram fora de seu território. Entretanto, embora existam estas possibilidades de remuneração dentro e próximas ao território, oportunidades garantidas através de lutas e reinvindicações dos Mbyá-Guarani pelo direito à educação e saúde, estas não

atendem a comunidade como um todo. Em ambos os Censos realizados, uma preocupação constantemente expressa pelos comunitários se refere aos jovens do território, muitos acometidos pela depressão e vícios em decorrência da falta de oportunidades e perspectiva de um futuro melhor.

Em relação à segurança alimentar, embora boa parte dos comunitários consigam aproveitar as refeições realizadas no CECI, EEI Djekupé Amba Arandy e CCInter durante a semana, foi relatado que aos finais de semana por vezes falta comida, pois tais estruturas funcionam apenas em dias úteis, sendo a insegurança alimentar também um problema vigente na comunidade.

No que diz respeito à saúde, a garantia de atendimento médico, embora realizada pela UBS Aldeia Jaraguá Kuaray Djekupé, na Tekoa Ytu, não é suficiente para o atendimento das demandas de todas as comunidades da TI Jaraguá, principalmente no tratamento de casos mais delicados, como o atendimento a mulheres grávidas e pessoas mais idosas, uma vez que são poucos os cargos de agente comunitário de saúde criados pela prefeitura, bem como há apenas um transporte, fornecido pela Secretaria de Saúde Indígena (SESAI) para o deslocamento dos comunitários de toda a TI Jaraguá até a UBS ou hospital.

Outro aspecto frequentemente apontado nos Censos foi a preocupação com a precarização das moradias: como abordado anteriormente, boa parte das residências foram construídas através de parceria com a ONG TETO, sendo a maioria das casas construídas no ano de 2013, Entretanto, as construções da referida instituição se caracterizam por serem "construções emergenciais", realizadas em contextos de crise como enchentes, por exemplo, possuindo uma vida útil de no máximo 10 anos, de tal forma que boa parte das atuais residências possuem problemas estruturais, somados com as peculiaridades do território, caracterizado por um ambiente úmido, acelerando o processo de deterioração das madeiras.

Além disso, os comunitários também levantaram problemas no acesso a direitos básicos, como o acesso à água, energia elétrica e saneamento básico. Conforme discorrido por Anthony, em decorrência do território não ser reconhecido e homologado, dificilmente a comunidade consegue desenvolver algum projeto tanto de reparação das estruturas quanto de atendimento por parte da ENEL e SABESP, empresas responsáveis, respectivamente, pela energia elétrica e saneamento ambiental na cidade de São Paulo.

Em relação à energia elétrica, inicialmente a *tekoa* possuía um transformador implantado na região em 1998, pela FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), quando havia na região

poucas famílias (cerca de 6 ou 7), não sendo suficiente para abastecer o total de residências existentes na comunidade no tempo presente. Atualmente, a *tekoa* conta com um transformador existente nas imediações do CECI, que tampouco atende satisfatoriamente à demanda total, faltando energia com frequência no território.

Caso semelhante ocorre com o abastecimento de água: a comunidade possui duas caixas d'água, provenientes de doação, para abastecer o território, pelo sistema de poço artesiano, o qual também por vezes não consegue suprir a demanda de água de toda a *tekoa*, sendo frequentes as reclamações sobre falta d'água por parte dos comunitários. Já em relação ao sistema de esgoto e aos banheiros coletivos, observa-se que estes foram construídos através de parcerias com instituições não-governamentais, há cerca de 15 anos, no entanto, durante este período, não foram realizadas reparações, estando os banheiros em estado de degradação, assim como os canos de esgoto, muitos "furados" e desconectados do sistema que interliga os resíduos até a caixa de esgoto da rua, com vazamento de resíduos no solo adjacente às estruturas, contribuindo para a proliferação de doenças.

Figura 112 – Centro de Educação Cultural Indígena (CECI), Tekoa Pyau

Fonte: Acervo do autor

Figura 113 – Entrada da Escola de Educação Indigena Djekupé Amba Arandy, na Tekoa Ytu

Fonte: Acervo do autor

Figura 114 – Caixa D'água localizada na Tekoa Pyau

Fonte: Acervo do autor

Figura 115 – Processo de construção de casas emergenciais pela ONG TETO

Fonte: Acervo do autor

Figura 116 – Banheiro Localizado na Tekoa Pyau

Fonte: Acervo do autor

Figura 117 – Banheiro visto por fora

Fonte: Acervo do autor

Figura 118 – CCInter Estrela do Amanhã

Fonte: Acervo do autor

Figura 119 – Estrutura de encanamento de esgoto quebrada

Fonte: Acervo do autor

Desta forma, as principais demandas que transpareceram nos censos, trazidas pelos comunitários, giraram em torno de problemas estruturais relacionados à alimentação, educação, trabalho e renda, moradia e saúde (principalmente a saúde mental), além da precarização do sistema de saneamento básico.

Neste contexto, o reconhecimento da totalidade da área tradicionalmente ocupada pelos Guarani, de 532 hectares, se caracterizou como uma esperança não só na garantia da segurança jurídica do território, mas principalmente para a construção de um futuro melhor, com a erradicação destes problemas estruturais. No entanto, conforme abordado anteriormente, a portaria declaratória de reconhecimento do território foi anulada em finais de agosto de 2017 pelo até então ministro da justiça, justificando o ato através do argumento de sobreposição do Parque Estadual do Jaraguá e a Terra Indígena, representando um ato de retrocesso no reconhecimento dos direitos coletivos dos Mbyá-Guarani.

Foi neste turbulento cenário que ocorreu a retomada da Tekoa Yvy Porã, já no final do ano de 2017. Este processo foi protagonizado pela liderança Thiago Karai Djekupé. Segundo ele, o local onde hoje se encontra a Tekoa Yvy Porã, próximo à Estrada Turística do Jaraguá, em zona de amortecimento do PEJ, era utilizado pelos comunitários da Tekoa Pyau e Tekoa Ytu para coletar madeira para lenha, assim como ervas medicinais.

No entanto, em decorrência da falta de fiscalização existente ao longo da Estrada Turística, o local começou a ser utilizado pelos não-indígenas como "lixão". Neste contexto de luta pelo reconhecimento do território, uma noite, ao sair da *opy*, Thiago teve um sonho onde seu espírito caminhava pela região da Yvy Porã, lotada de lixo, encontrando apenas um terreno sem a presença deste - local onde posteriormente foi construída a primeira casa - na qual se deitou e, ao levantar, visualizou uma fogueira no chão, acompanhada do *ka'aguá* (cuia para tomar erva-mate) e do *petynguá*, enchendo-se do sentimento de que aquele local era sua casa, era o local ao qual o seu espírito pertencia.

Após acordar, intrigado com o sonho, foi consultar o *xamoi* na *opy*, que lhe disse que a sua preocupação em cuidar deste espaço fez com que seu espírito se deslocasse até lá. Thiago continuou então, junto com outras pessoas, a cuidar da região, trabalhando na limpeza do terreno, em uma ocasião recebendo a visita do *xamoi* José Fernandes Karai Poty que, ao ouvir algumas pessoas se referirem ao local como "lixão", deu uma "lição", afirmando que aquele território, a natureza, era sagrada, e não deveria ser referida a partir de tal termo, pois o local era *Yvy Porã*, uma terra boa/bonita, nascendo então a Tekoa Yvy Porã.

Na Tekoa Yvy Porã, no seu processo de construção, foi pensada a formação de espaços para promoção de eventos com o público externo, como uma forma de dialogar com os não-indígenas a respeito da Cultura, demandas e situações dos Mbyá-Guarani da TI Jaraguá, demonstrando a existência de uma forma diferente de se viver, fomentando parcerias na luta pelos direitos coletivos dos povos indígenas.

Um destes eventos, de maior porte, abrangendo uma grande quantidade de pessoas, foi o Festival "Jaraguá é Guarani", realizado duas vezes ao longo do ano de 2023, do qual tive a oportunidade de participar em sua primeira edição, ocorrida em 27 de janeiro.

Quando cheguei na comunidade, no início do festival, já havia uma movimentação na parte de fora da *tekoa*, em um terreno localizado entre a Estrada Turística e o portão de entrada, onde reuniam-se vários visitantes recém-chegados conversavam entre si, esperando amigos chegarem ou confirmando se o local era ali mesmo. Conforme as pessoas iam se deslocando portão adentro, fui "seguindo o fluxo", passando primeiramente por uma residência localizada logo na entrada, e posteriormente me deslocando até a região central do evento, caracterizada por uma grande área aberta, onde os anfitriões estavam montando tendas e arrumando as cadeiras para os visitantes, assim como os aparelhos de som.

Logo que cheguei, pude observar que, embora o festival fosse voltado para apresentar e dialogar sobre o contexto específico da situação dos Mbyá-Guarani do Jaraguá, nele também estava contido um diálogo dentro de um contexto mais amplo, da luta e resistência dos povos originários do Brasil como um todo, frente aos problemas e desafios impostos pelo contexto de invasão dos territórios indígenas pelos brancos. Assim, o festival, embora construído em sua maioria por pessoas Guarani, também contou com a colaboração e apoio de outros povos indígenas que se somaram ao evento, apresentando seus artesanatos, músicas, pinturas e livros expostos nas tendas. Por exemplo, logo que cheguei ao centro do festival, o primeiro stand que vi foi o de Ukena Txihi, ativista do povo Pataxó, que expunha em sua tenda brincos, pulseiras, colares, chaveiros e camisetas temáticas associadas a *Abya Yala*, termo utilizado de forma alternativa para se referir ás Américas, denotando uma carga simbólica e política de luta contra a opressão da colonialidade imposta aos povos indígenas.

Passando pelo stand de Ukena, posteriormente fui recepcionado por Caicaró Tukano, da etnia amazônica de mesmo nome, o qual me direcionou, no centro do festival, a subir um pequeno morrinho de terra localizado à direita, para prosseguir em direção à casa de rezo. Da mesma forma, entre as apresentações musicais ocorridas no evento, estas contaram com a

participação de representantes de diversas etnias indígenas, entre eles: Xondaro Nômade (Mbyá-Guarani), Karai Ruvixa (Mbyá-Guarani), Eric Terena, Brisa Flow (etnia Mapuche), Ian Wapichana e Katu Mirim (etnia Bororo).

Desta forma, o festival possuía uma variedade de exposições, músicas e ideias que remetiam ao contexto mais amplo de resistência e união dos povos indígenas na luta por Abya Yala frente à usurpação de seus territórios e modos de vida. Conforme exposto por James Clifford (2013):

> O termo "indígena" normalmente se refere a sociedades que são relativamente de pequena escala, com profundas ligações ao território. Aplicado a diversas pessoas, o termo não faz referência a uma similaridade cultural ou essência, mas sim a comparáveis experiências de invasão, usurpação, resistência e sobrevivência (CLIFFORD, 2013: 3, tradução minha).

Figura 120 – Stand de Ukena Txihi, Festival "Jaraguá é Guarani"

Fonte: Retirado do site: https://desenrolaenaomenrola.com.br/series/tekoa-yvy-pora-promove-evento-para-que-a-cidade-dialogue-com-o-territorio-guarani/

Figura 121 – Região Central do Festival “Jaraguá é Guarani”

Fonte: Retirado da página Instagram Yvyporajaragua

Figura 122 – Artistas Brisa Flow, Katu Mirim e Xondaro Nômade

Fonte: Retirado do site: https://www.terra.com.br/visao-do-corre/role-de-quebrada/festival-yvy-pora-tem-programacao-gratuita-em-aldeia-no-jaragua,411c8962d8d375329e7a770c99bbc8532qvvkm6f.html

Figura 123 – Apresentação de Karai Ruvixa

Fonte: Retirado do site: https://periferiaemmovimento.com.br/festivalyvypora022023/

Após subir então o pequeno morrinho em direção à parte de cima da comunidade, passei pela cozinha comunitária da *tekoa*, onde se encontra um espaço de refeitório ao ar livre em anexo, posteriormente me deslocando um pouco mais acima e, por fim, descendo uma escadaria próxima ao refeitório, chegando na casa de rezo, na qual adentrei junto a outros visitantes, onde iniciaram-se as apresentações e boas-vindas dos comunitários.

Embora os elementos diacríticos, isto é, aqueles acionados pelos comunitários para marcar a diferença étnica, como se refere Barth (2000), já estivessem presentes no evento desde o portão da entrada, na exposição de artesanatos, pinturas, e no próprio território, foi a partir dos diálogos ocorridos na *opy* que tais marcadores da diferença foram acionados com mais clareza, através da articulação de aspectos da história/trajetória Mbyá, da memória, identidade, cultura e espiritualidade, no intuito de conscientizar o público leigo a respeito do contexto da presença indígena na cidade de São Paulo.

Segundo Stuart Hall (2000), em seu artigo "*Quem Precisa de Identidade?*", discutindo os conceitos de identidade e cultura dentro do mundo Pós-moderno, observa que estes termos, para além de remontarem a noção de categorias "fechadas em si", baseadas no compartilhamento de elementos específicos que integram um todo "identitário/cultural" imutável, ao contrário, expressam muito mais uma prática político-discursiva construída e acionada em um contexto histórico especifico, onde a construção das "fronteiras", com o estabelecimento daqueles que se encontram "dentro" e aqueles que se encontram "fora", serve a propósitos específicos decorrentes das relações de poder que permeiam o contexto no qual se encontram os grupos étnicos:

> É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações de formações e práticas discursivas especificas, por estratégias e iniciativas especificas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades especificas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma "identidade" em seu significado tradicional – isto é, uma mesmice que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna (HALL, 2000: 109-10).

Assim, conforme exposto pelo autor, identidade e cultura, para além de representarem elementos atributivos fixos e intrínsecos, são categorias dinâmicas e fluidas que se tornam mais evidentes quando acionadas em um contexto relacional, no estabelecimento da diferença, da construção de fronteiras, a partir da prática político-discursiva.

A construção destas fronteiras identitárias, através do diálogo, ocorrem a partir da evocação da memória coletiva dos grupos. Segundo Pollak (1992), a memória coletiva é um

fenômeno construído de forma seletiva, possuindo a função de sustentar a fronteira e manter a coesão do grupo, isto é, classificar aqueles que pertencem ou não a determinada identidade, e se constitui a partir tanto das memórias individuais quanto daquelas "vividas por tabela", isto é, acontecimentos que foram vividos pelo respectivo grupo ao qual a pessoa pertence, mas que não necessariamente esta vivenciou tal experiência. Ainda, somando-se à constituição da memória coletiva, estão embutidas as memórias "herdadas", a dizer, de eventos que não se encontram dentro do espaço-tempo de vida do respectivo grupo, mas que possuem um grau de importância tão significativo que se encontra marcado e acionado na memória coletiva deste, como sentimento de pertencimento a uma identidade específica (POLLAK, 1992).

Este processo de evocação da memória coletiva, atua como uma prática de mediação, interligando passado e presente, configurando, a partir do conhecimento e evocação daquele, sentido para este. Trata-se do processo de, a partir da rememoração do passado, compreender o contexto do presente para construir projetos de futuro, conforme exposto por Fabian (2010), ao discorrer sobre a produção da arte contemporânea africana: "*como afirmaram alguns artistas locais, imaginar (no caso, figurar) ou, como eles diriam, 'pensar' o passado, possibilitava lembrar o presente*" (FABIAN, 2010: 20).

Desta forma, após adentrarmos a *opy*, iniciou-se este processo de evocação da memória coletiva. Os visitantes foram direcionados a se sentarem ao redor do *amba*, onde encontrava-se o *Karena*, alguns se sentaram nos bancos longos característicos das casas de rezo Mbyá, outros no chão de terra batida, acompanhados de alguns jovens Mbyá, enquanto as lideranças da comunidade Thiago Karai Djekupé e Márcio Werá Mirim se dispunham no centro, pitando o petynguá e se preparando para dar as boas-vindas.

Através de falas alternadas entre Thiago e Márcio, fomos apresentados às respectivas lideranças, com os agradecimentos pela visita e comparecimento ao evento, no qual foi explicado como seria o "roteiro" criado pelos comunitários ao longo do festival: primeiramente, ocorreria esta troca de ideias entre os visitantes e os comunitários na casa de rezo; posteriormente, se deslocando em direção à trilha *tape porã* ("bom caminho"), onde foi apresentado, ao longo do percurso, a criação de abelhas nativas da Mata Atlântica, seguido da apresentação das armadilhas de caça tradicionais Guarani; finalizando o percurso depois com a apresentação da dança dos xondaros; sendo os visitantes posteriormente deslocados até os locais de venda de artesanatos, para por fim voltarem até o centro do festival, onde seria iniciado o show dos diversos artistas indígenas já referidos.

Na primeira conversação iniciada na *opy*, foi explicada a importância da casa de rezo para os Guarani, que se constitui um local sagrado e frequentado diariamente por estes, onde conversa-se e se pede a *Nhanderu* para iluminar os caminhos, dar força para continuar a enfrentar as lutas diárias em defesa do território e do modo de ser Mbyá. Foi explicado que o espaço da Tekoa Yvy Porã foi modelado de forma a se poder criar este espaço de diálogo com os não-indígenas, para que estes possam ter um melhor conhecimento sobre o contexto das comunidades Guarani em São Paulo, somando-se nas lutas e reinvindicações pelos direitos coletivos destes povos.

É a partir deste contexto, conforme explicado, que os Guarani aceitaram a presença dos não-indígenas dentro da casa de rezo, para que estes pudessem visualizar a cultura Mbyá, compreender o seu modo de ser/viver específico, sua força espiritual, conforme termo normalmente utilizado. Antigamente, conforme discorrido pelas lideranças, não era permitido a entrada de não-indígenas dentro da *opy*, pois estes não compreendiam a importância deste espaço para os Mbyá, mas atualmente estes permitem a entrada de visitantes, em determinados contextos, como uma forma de expor a força espiritual do coletivo, e assim buscar construir diálogos e parcerias mais produtivas, através das "boas palavras" proferidas durante os eventos.

A respeito da presença de não-indígenas dentro da *opy*, abro um rápido parênteses para expor uma situação que observei quando do evento de realização do barreamento da casa de rezo da Yvy Porã, citado no tópico 3.2. Após terminarmos as atividades no dia, por volta de umas 17 horas, alguns visitantes foram embora em seguida, enquanto outros ficaram esperando mais um tempo, porque queriam participar da cerimônia na *opy*.

Embora não tivesse havido um convite por parte dos comunitários, alguns visitantes optaram por esperar mais um tempo dentro da casa de rezo pois, segundo comentários de um participante: "Nós viemos ajudar, então acho que pode participar da cerimônia". Outros visitantes também comentavam, durante as despedidas, que iam esperar para participar da cerimônia, sem nenhum comentário feito pelos comunitários que se encontravam próximos.

Enquanto esperavam, os comunitários que haviam organizado as atividades saíram por um tempo para tomar banho, voltando para a casa de rezo em seguida para dar início à cerimônia diária, enquanto outros que não haviam participado do evento, principalmente mulheres e crianças, começaram a chegar à *opy*. Sem uma aparente previsão de início, somado à falta de convite, os visitantes logo desistiram e foram um a um indo embora, sendo a cerimônia iniciada apenas quando não havia mais não-indígenas na casa de rezo.

Segundo dito por Neusa, e conforme abordado em tópico anterior, o frequentar da casa de rezo pode ser considerado um momento "íntimo" para os Mbyá, pois é neste momento em que se conversa, tanto entre os comunitários quanto com os Nhanderu, a respeito de suas questões, seus sentimentos, seus desejos, suas dificuldades, não sendo, portanto, um espaço aberto aos não-indígenas, exceto em ocasiões/eventos específicos.

Antigamente, conforme mencionado pelos comunitários, existia inclusive uma política, iniciada no Jaraguá pelo próprio Joaquin, de não se permitir a morada de não-indígenas dentro das *tekoa*, quando da realização de casamentos interétnicos, sendo o casal obrigado a se mudar das comunidades. Tal política advém, muito provavelmente, em decorrência da insegurança jurídica do território em um período no qual este não havia sido caracterizado como território indígena Guarani, sendo a presença de moradores não-indígenas dentro destes espaços uma ameaça ao reconhecimento do território como de pertencimento ao povo Guarani.

Atualmente, embora não seja muito comum a presença de não-indígenas morando dentro das *tekoa*, parece ter havido uma "flexibilização" destas regras, sendo permitido a presença de alguns não-indígenas parceiros mais próximos dentro da *opy*, além de terem "aberto" esta em eventos/ocasiões especificas, como uma forma de demonstrar visualmente seus elementos diacríticos, seus modos de ser específicos, a força espiritual do povo Guarani.

Estas reorientações de práticas, estrategicamente construídas, estão relacionadas tanto com o contexto local quanto ao contexto histórico nacional envolvendo a política de reconhecimento dos direitos coletivos dos povos indígenas. Conforme abordado por Roberto Cardoso de Oliveira (2005), o processo de reconhecimento da etnicidade possui, ao contrário do processo de "conhecimento", um caráter público, para "fora", e opera a partir de uma "mão dupla", perpassando primeiramente pelo autorreconhecimento das pessoas enquanto grupo étnico específico, que o autor denomina como "processo de autorrespeito" e, posteriormente, pelo reconhecimento da diferença étnica pelos "Outros", os que não pertencem ao grupo.

Ainda segundo o autor, se antigamente – no período anterior ao reconhecimento dos direitos diferenciados dos povos indígenas, expressos na Constituição Federal de 1988 – uma das estratégias de preservação da identidade promovida pelos povos originários, que naquele contexto era mais viável, consistia em "esconder" dos brancos traços culturais e físicos de origem indígena, atualmente, tal estratégia não é vantajosa, visto os avanços da política indigenista dentro do contexto nacional pós-redemocratização, na qual, através de muitos

séculos de lutas desencadeadas pelos povos indígenas, tem sido promovido o reconhecimento dos direitos territoriais originários destes coletivos:

> [...] os tempos mudaram e o movimento indígena se encarregou de dar ao índio o autorrespeito que faltava. Claro que não se pode generalizar esse efeito virtuoso do movimento indígena em todas as etnias e, nem mesmo, em todas as pessoas membros desses povos originais. Todavia, as observações que têm sido feitas por etnólogos e indigenistas, permitem afirmar que os setores mais modernos desses povos – que em termos de gerações seriam as classes etárias mais jovens – vêm assumindo aquilo que se poderia chamar de uma ideologia de crescente autorrespeito. E que começa com a demanda de reconhecimento de sua identidade étnica e do direito à cidadania plena que a ela deve estar associado. Isso significa que a demanda por direitos políticos passa a ser sustentada por argumentos de ordem moral e não apenas políticos. [...] a dimensão da eticidade tem todas as condições de prevalecer na sustentação da luta política pela cidadania (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2005: 36).

No contexto histórico específico do Jaraguá, segundo discorrido, os Mbyá da região não possuíam muitas parcerias políticas com os não-indígenas, como na atualidade, parcerias estas que foram impulsionadas dentro do contexto de pós-reconhecimento do território tradicionalmente ocupado, em 2012.

Esta mudança na relação de diálogo com os não-indígenas pode ser observada inclusive no processo histórico de produção de trabalhos acadêmicos envolvendo a TI Jaraguá. Conforme abordado na introdução desta dissertação, o primeiro trabalho que encontrei tratando de uma pesquisa "de campo" com os Mbyá do Jaraguá data de 2008, sendo a etnografia de Silva (2008), posteriormente sendo realizados com mais intensidade outros trabalhos ao longo da década de 2010 e 2020[28].

Segundo Anthony, essas mobilizações se intensificaram a partir do ano de 2012, citando como marco deste novo período de alianças a parceria com a Ong Estrela do Amanhã. Tais alianças foram impulsionadas, segundo o mesmo, em decorrência do maior acesso à informação pela sociedade não-indígena a respeito do contexto da Terra Indígena Jaraguá, que enfrentou situações críticas em decorrência da finalização do laudo antropológico de reconhecimento do território, tendo os comunitários sofrido retaliações por partes contrárias à demarcação, como ameaças e ataques vândalos promovidos por estes, através do acesso pelas rodovias, gerando uma repercussão midiática significativa.

> E aí quando as pessoas falam: "nossa, a violência contra indígenas está pior a cada ano, não é?" Não está pior, está da mesma forma desde que começou, né? Mas só que hoje a gente tem formas de resistência, outras formas, como a questão da internet, né? Por exemplo, quando teve aquele incêndio de grandes proporções aqui no território, e que nem os bombeiros quiseram realmente de fato ajudar. A gente mesmo começou a fazer Lives no Instagram, no meio do fogo, assim, apagando, e aí o pessoal começou a duvidar de nós também, né? Existe um pessoal começou a falar: "isso aí é na

[28] Bibliografias referenciadas na introdução.

> Amazônia, certeza, não em São Paulo", aqui em São Paulo, né? E a gente falando, falando, né? E até hoje a gente observa que o indígena, ele é assim, o último do último, muitas vezes quando precisa de ajuda, né?

A partir desta situação crítica desencadeada pelo processo de reconhecimento do território, assim como pelos posteriores processos de emissão e anulação da portaria declaratória da TI Jaraguá, somados às crescentes frentes de urbanização nas bordas do território, impulsionadas pela especulação imobiliária, os Mbyá, principalmente as lideranças mais jovens, foram tecendo estratégias, entre elas a utilização do recurso midiático e a promoção de eventos com os não-indígenas, para impulsionar o processo de reconhecimento da presença Guarani na cidade de São Paulo.

Desta forma, observa-se então que a casa de rezo, selecionada prioritariamente em relação às outras estruturas para ser construída a partir dos elementos verdadeiros, conforme abordado em tópico anterior, também possui uma importância central dentro dos processos de territorialização protagonizados pelos Mbyá, visto que é nesta onde geralmente os visitantes são conduzidos dentro do contexto de eventos, principalmente no momento da visita em que se busca um diálogo mais duradouro e mais explicativo, com a apresentação "introdutória" sobre "quem são" e "como vivem" os Mbyá-Guarani da TI Jaraguá.

Voltando ao contexto do festival, após as lideranças explicarem o propósito da construção do espaço da *tekoa* e do evento, discorreu-se sobre o contexto nacional mais amplo, envolvendo o tratamento de políticas públicas praticados pelas três instâncias do governo em relação aos povos indígenas, enfatizando a repercussão da discussão sobre o chamado projeto do "Marco Temporal", período em que este ainda não havia sido julgado como inconstitucional pelo Supremo Tribunal Federal, projeto que restringia o direito coletivo à terra, ao propor que os povos indígenas do Brasil só teriam direito à ocupação de seus territórios se fosse comprovada a sua presença quando da promulgação da Constituição Federal de 1988, em 5 de outubro.

Discorreu-se então sobre a história mais recente da presença Mbyá-Guarani no Jaraguá, relatando que esta se iniciou através da ação de Joaquin e Jandira, avós de Thiago, na década de 1960, em decorrência do contexto crítico de espoliação dos territórios tradicionais Guarani durante a vigência da atuação do SPI, que obrigou Joaquin e sua família a se deslocarem de Bagé (RS) por conta da implantação de redes telegráficas, sendo direcionados para serem aldeados em Bauru, já no Estado de São Paulo. Entretanto, após se perder no meio do caminho, Joaquin, ainda criança, foi adotado por um casal protestante, revisitando os parentes Guarani quando atingiu a idade adulta, conhecendo Jandira em Itanhaém, se mudando posteriormente

para Cidade Dutra, onde conheceu o "dono" das minas do Jaraguá, "Sr. Fausto", que contou a história da região, posteriormente Joaquin e Jandira se deslocam até o local, fundando a Tekoa Ytu.

Entretanto, em paralelo à discussão a respeito do "Marco Temporal", enfatizou-se que a história Guarani no Jaraguá remontava a períodos muito mais remotos do que a referida ocupação iniciada por Joaquin. Os Guarani, segundo exposto, sempre foram um povo que conviveu de forma articulada com o bioma da Mata Atlântica, se encontrando durante o período pré-colonização ao longo de toda *Yvyrupa*, nos estados do sul e sudeste brasileiro, assim como nos países vizinhos, como Argentina, Uruguai, Paraguai e Bolívia.

Autointitulando-se como um povo andarilho e nômade, utilizando categorias mais compreensivas aos não-indígenas, os Guarani viviam circulando por toda a *Yvyrupa*, construindo e desfazendo comunidades ao longo deste grande território, em um período que não havia ameaça dos não-indígenas de se apropriarem dos territórios, nem necessidade de se manter posse da terra, com a potencial possibilidade de perdê-la pela grilagem.

O jeito "caminhante", descrito pelos Mbyá, também é utilizado para se referir a um dos aspectos de seus modos de ser, fundamentados a partir das condutas praticadas e ensinadas aos Guarani pelas divindades, como expõe Sérgio Baptista da Silva (2010):

> Ñanderú criou o "mundo" dos Mbyá-Guarani ao caminhar (*oguatá*) sobre ele. Quando os Mbyá-Guarani caminham sobre o seu "mundo", estão imitando os passos divinos e, por sua vez, (re)criando-o constantemente. Com isso, eles se assemelham às divindades. Assim, o *oguatá* é uma atividade sagrada, uma fonte de alegria para os Mbyá-Guarani. [...] os Mbyá-Guarani estão em constante deslocamento sobre o seu vasto território. Ser Mbyá-Guarani é "caminhar" (BAPTISTA DA SILVA, 2010: 15).

Dentro desta prática constante de deslocamento ao longo da *Yvyrupa*, característico do modo de ser e viver Mbyá, o território do Pico do Jaraguá foi descrito como um dos espaços por onde antigamente os Guarani circulavam, servindo como ponto de parada e referência geográfica de paisagem para os grupos que faziam os trajetos entre as *tekoa* do interior e as *tekoa* do litoral, sendo utilizado como exemplo o trajeto conhecido historicamente como "caminho do Peabiru", referenciado também em fontes coloniais do século XVI, caracterizado por um percurso de trilhas que interligava o litoral do Brasil até as "muralhas" da Cordilheira dos Andes.

Conforme exposto por Pollak (1989), a respeito do processo de evocação da memória coletiva:

> O trabalho de enquadramento da memória se alimenta do material fornecido pela história. Esse material pode sem dúvida ser interpretado e combinado a um sem-número de referências associadas; guiado pela preocupação não apenas de manter as fronteiras sociais, mas também de modificá-las, esse trabalho reinterpreta incessantemente o passado em função dos combates do presente e do futuro (POLLAK, 1989:10).

Dentro deste processo de "reinterpretação do passado" exposto por Pollak (1989), atentando-se ao contexto da TI Jaraguá, observa-se então a ocorrência da "combinação" de elementos históricos provenientes de fontes escritas com os elementos históricos provenientes da tradição oral Mbyá. Este processo pode ser exemplificado a partir dos apontamentos das lideranças a respeito da antiga ocupação Tupi/Tupiniquim durante o século XVI, na região que hoje se encontra a cidade de São Paulo, conforme abordado no tópico 1.2, sendo esta narrativa reinterpretada pelos Guarani de forma a exporem a história destes no território durante este período, história que foi silenciada e esquecida pela narrativa oficial sobre o processo de formação da cidade (vide tópico 1.3).

Segundo apontado pelas lideranças, embora a região da cidade de São Paulo e do morro do Jaraguá fossem ocupadas predominantemente pelos povos Tupi, os povos Guarani também se encontravam presentes na região, circulando pela mesma através de suas longas caminhadas, estabelecendo relações de alianças e trocas com os Tupi.

Expondo o exemplo da situação demográfica dos atuais povos Tupiniquim, os quais possuem territórios reconhecidos como Terra Indígena apenas em Aracruz, no Estado do Espírito Santo, foi enfatizado o violento processo de escravização e extermínio destes povos durante a formação da cidade de São Paulo, os quais atualmente não possuem terras indígenas no município. Segundo exposto, a sobrevivência e persistência dos Guarani até os dias de hoje na atual cidade é decorrente do modo de ser Mbyá. Ao contrário dos antigos Tupi, descritos como povos guerreiros e mais bélicos, os Guarani seriam povos mais "diplomatas", mais voltados à resolução de conflitos através do diálogo, da palavra, da evitação de um confronto direto, hábil em promover negociações e acordos, características elencadas como justificativas para sua sobrevivência na cidade até o período contemporâneo.

Estes elementos diacríticos, utilizados para fazer referência ao modo específico de ser/agir dos Guarani em relação a outros povos indígenas também foi elencado por Michael, dentro do contexto de apresentação da *Tekoa Pyau* aos novos voluntários ingressantes na associação "Guardiões da Tekoa Pyau". Segundo a liderança, antigamente alguns não-indígenas tinham medo de visitar as comunidades, pois achavam que os Mbyá eram "bravos", "violentos", preconceitos historicamente construídos, mas quando conheciam as *tekoa* viam

que os Guarani eram mais “sossegados”, fazendo um contraste com os povos do tronco Jê, como os Xavantes, onde, segundo Michael, “até as mulheres são bravas”.

Este aspecto também foi levantado por Seu Ari, inclusive argumentando que é por conta deste modo de ser, baseado mais em uma luta “espiritual” do que física, que as “coisas demoram para acontecer para os Guarani”, contrastando também com o exemplo dos povos Jê, a partir do famoso caso da ativista Tuira Caiapó, que no encontro das nações unidas do Xingu ocorrido em 1989, dentro do contexto de construção da usina de Belo Monte, intimidou o então presidente da Eletronorte, encostando um facão em seu rosto, como um ato de protesto contra o projeto que impactou gravemente os territórios tradicionalmente ocupados:

> [...] Porque cada tribo, cada etnia, eles têm um costume diferente, sua cultura. Os Guarani Mbyá, o Guarani é muito passivo, a luta nossa não é de guerra, de físico, sempre o espiritual, você vê que o Xavante, eles já são bravos, o Xavante, ele era tudo na porrada, eu já vi isso, com Xavante [...]. Então, cada um tem diferença, mas os Guarani eles são passivos, eles sempre buscam a fé deles, é sempre buscado em Nhanderu, eles entregam a Nhanderu, por isso que eu percebi que pra ele [Guarani] resolver os problemas das terras, demora mais tempo do que o Xavante. Eu fui em Brasília, o Xavante quando chegava, tudo pintado, de calção, assim, com arco e flechas, eles metia a mão em todo mundo, pá! Chegava lá no gabinete do cara, aí puxava o cara ali da cadeira, ele sentava lá: “ó, enquanto você não resolver isso aqui a gente não sai daqui”, era assim, eu vi isso ai. Eu fui em Brasília umas quatro ou cinco vezes e eles faziam isso.

Figura 124 – Conversa na *opy* da Tekoa Yvy Porã, Festival “Jaraguá é Guarani”

Fonte: Retirado da página de Instagram “yvyporajaragua”.

Desta forma, observa-se que estas características comportamentais são baseadas no preceito das “boas palavras”, onde o diálogo e a habilidade de comunicação e negociação dentro das mais diversas situações são elencados como um diacrítico Guarani, tanto em relação aos não-indígenas quanto a outros povos indígenas. Estas características possuem fundamentação dentro da filosofia Mbyá-Guarani, conforme abordado no tópico 3.2, estando expressas também, por exemplo, na forma com que se é realizada a dança dos xondaros, apresentadas durante o “roteiro” do festival.

Segundo relatado pelas lideranças, a dança dos xondaros, termo traduzido geralmente como “guerreiros” aos não-indígenas, é um tipo de dança onde são repassados os ensinamentos ancestrais dos Mbyá-Guarani, de forma a através da prática, fortalecer mente, corpo e espírito. Neste tipo de dança, aprende-se a se defender e a lutar, sendo uma das formas de proteção dos Guarani contra os males que afligem a comunidade.

A dança é realizada em sua maioria por jovens, que se organizam em uma roda, caminhando e dançando ao longo do trajeto circular, enquanto uma liderança se encontra no centro, portando um tipo de “bastão” de madeira, utilizado para simular “ataques”. Estes “ataques” ocorrem conforme o seguimento da “fila” circular dos xondaros, podendo ser realizados através da exposição do bastão em direção aos pés, ao peito ou a cabeça, dos quais os xondaros devem se esquivar e seguir em frente, seja pulando, se abaixando, ou movimentando o corpo para os lados ou para trás.

Segundo Lucas Keese (2017), um dos preceitos da filosofia Mbyá contida na dança do xondaro envolve este ato da “esquiva”, onde, a partir de um ataque desencadeado por um agressor externo, o xondaro tenta se esquivar do golpe além de contra-atacar, seguindo em frente, resolvendo a situação-problema através do não-enfrentamento direto, a partir da articulação de estratégias que envolvem a evitação do confronto e resolução do problema por outros meios, preceito inclusive fundamentando também nas narrativas cosmológicas, onde as condutas das divindades frente aos conflitos são caracterizadas pela ação de “escolher bem as palavras a serem utilizadas” ao invés de resolver a situação pelo confronto.

Figura 125 – Dança do Xondaro, Festival “Jaraguá é Guarani”

Fonte: Retirado da página de Instagram “yvyporajaragua”

Voltando aos diálogos sobre a história Guarani no Jaraguá, as lideranças enfatizaram que, até os dias de hoje, a violência dos antigos bandeirantes ainda se encontra presente no território, fornecendo o exemplo da história do escravizador Afonso Sardinha, que por volta de 1580 começou a explorar ouro na região do Jaraguá, no atual Ribeirão das Lavras, que circunda a Tekoa Ytu, e que se utilizava do trabalho forçado de escravizados africanos e indígenas, entre eles os Guarani. Segundo Thiago, quando os colonizadores chegaram à região de São Paulo e começaram a escravizar os povos indígenas, a região do Pico do Jaraguá era utilizada como refúgio pelos povos Guarani, em decorrência de seu difícil acesso e de sua visão estratégica, onde através do cume pode-se ter uma visão panorâmica do território, possibilitando observar o trajeto e proximidade/distância das expedições inimigas.

O bandeirante então, acabou se apropriando deste tipo de conhecimento, utilizando-o para identificar a presença de povos indígenas nos arredores da cidade no intuito de escravizá-los, estabelecendo inclusive residência no sopé do morro do Jaraguá, a qual atualmente se encontra tombada como patrimônio histórico dentro do PEJ, do qual Thiago discorreu que representa uma violência contra os Guarani, criticando que alguns não-indígenas, através do reconhecimento deste casarão como patrimônio, se orgulham daqueles que escravizaram e exterminaram seu povo.

Conforme exposto por Hamilakis (2011), a combinação da prática da etnografia com a da arqueologia, a qual o autor denomina como "etnografia arqueológica", possui o potencial de, a partir das informações advindas da etnografia, expor narrativas "multivocais" sobre a materialidade, isto é, abranger narrativas históricas, interpretações e vozes por vezes silenciadas pela narrativa oficial, evidenciando incongruências e perspectivas múltiplas que possuem a potencialidade de contestar e mitigar a colonialidade do saber imbricada na história oficial.

Tal é o caso referido do casarão Afonso Sardinha que, segundo exposto também por Anthony, foi construído a partir do sangue e vísceras dos escravizados indígenas e africanos:

> [...] eu acho totalmente bizarro uma construção ser feita de forma tão ruim e ainda ser muito preservada e protegida e tudo mais, né? Que é... eu falo da casa do Afonso Sardinha que tem lá no parque, porque toda vez que a gente chega lá, a gente encontra o quê? Uma plaquinha explicando que aquela casa... né? Como ela foi feita, né? E uma das coisas que chama atenção é que os tijolos, ele foi feito com barro, água e vísceras de animais. Mas só que daí hoje a gente vê, é... sobre a questão de animais, animais é o que? É o gato, cachorro, né? Vários outros animaizinhos, né, que a gente conhece como animais, apesar de que nós também somos seres... animais racionais, né? Como a ciência chama, só que animal, naquela época, em que foi construída essa construção, em 1500, os animais não eram animais que a gente conhece hoje, né? Os animais eram os indígenas e os negros, né? Esses eram os animais, porque a própria palavra "Índio" vem, vem muito do latim, né, que é assim, "In" é negação né, assim, "sem", e "din" é "Deus". Então os indígenas eram sem deuses ou sem almas, então eram considerados como animais assim, né? Irracionais, que não tinha uma organização. E aí era considerado como animais irracionais, né? Então, esses animais, a víscera desses animais, foram utilizadas, né, na construção dessas casas, né?

Figura 126 – Casarão Afonso Sardinha, no PEJ

Fonte: Acervo do autor

Figura 127 – Placa localizada na frente do Casarão

Fonte: Acervo do autor

Desta forma, o casarão, possuindo um histórico de violência contra os Guarani, segundo Thiago, é um local onde estes não gostam nem de passar perto, pois traz tristeza. Além do referido casarão, as próprias rodovias que cercam a TI Jaraguá, impulsionadoras da especulação imobiliária na região e, consequentemente, dos problemas ambientais advindos destas, também possuem referência aos colonizadores, como a Rodovia dos Bandeirantes e a Rodovia Anhanguera (nome de um bandeirante).

Assim, conforme exposto pelas lideranças, observa-se que até os dias de hoje os não-indígenas que se encontram em posições politicas estratégicas orgulham-se deste passado colonial de violência contra os Guarani, reproduzindo práticas de violência como os antigos bandeirantes, só que de outras formas, através da grilagem dos territórios indígenas por meio da especulação imobiliária, pelos crimes ambientais, pela proibição de gestão do próprio território (em decorrência da sobreposição da UC), pelo descaso e ineficiência na implantação de politicas públicas básicas voltadas para as comunidades: são os "novos bandeirantes".

Este processo de "enquadramento da memória", evocado nestes contextos de "fronteira", rememorando as trajetórias ancestrais dos Mbyá ao longo da *Yvurupa* e em específico na região do Jaraguá, incluindo-se a dolorosa memória envolvendo a escravização dos Guarani pelos bandeirantes para trabalharem nas minas do Jaraguá, demonstra a resistência e persistência dos Mbyá em se habitar um território ancestral localizado no meio da cidade de São Paulo, sua forte ligação com a terra/território especifico da Mata Atlântica, assim como, em meio às discussões sobre a tese do "Marco Temporal", denota a profundidade histórica da presença Guarani na região do Jaraguá, muito mais antiga do que a ocupação iniciada na década de 1960.

Estes aspectos se tornam importantes de serem enfatizados nos contextos de "fronteira", visto que, conforme discorrido por Pacheco de Oliveira (1996), existe um preceito comum, na opinião pública entre os não-indígenas, incluindo aqueles responsáveis pelos trâmites administrativos que envolvem a política de reconhecimento dos territórios indígenas, de que a justificativa de ocupação de um território pelos povos indígenas se basearia na comprovação de uma "ocupação imemorial", isto é, a permanência de ocupação destes em um território fixo ao longo do tempo desde antes da chegada dos colonizadores até o tempo contemporâneo, não levando em consideração os processos históricos que envolveram os deslocamentos forçados, decorrentes do impacto da colonização, e mesmo os fluxos migratórios existentes entre os povos indígenas, inclusive antes do período colonial:

> [...] as sociedades indígenas vivem sobre o eixo da história, passaram por mudanças culturais e deslocamentos espaciais muito antes da chegada dos colonizadores brancos, cujos agentes e frentes de expansão acarretaram por sua vez uma redistribuição geográfica e alteração dos padrões culturais da população autóctone em proporção nunca antes vista. Para escapar ao extermínio e da escravidão, povos habituados ao litoral foram empurrados para os sertões, dos cerrados para a floresta equatorial, e vice-versa, sempre cm busca de regiões de refúgio. Em outros casos índios de culturas muito diferentes ou mesmo antagônicas, procedentes de nichos ecológicos diversos, foram removidos de seu local de origem (tal como suposto nos mitos e tradições orais), aldeados e sedentarizados desde a época colonial em lugares novos e distantes. Tal quadro nada tem a ver com a figura caricatural do índio como testemunha da aurora da humanidade (um "primitivo contemporâneo") ou como detentor de um habitat exclusivo desde tempos imemoriais. Aliás, não se pode deixar de observar que se o processo de regularização das terras indígenas fosse dirigido por um tal entendimento jamais se completaria, perdendo-se na busca de provas históricas e arqueológicas que - muito dificilmente - poderiam vir a estabelecer com segurança qual o território ocupado originariamente por tal ou qual grupo étnico. Desde a Constituição Federal de 88, as terras que o Estado Brasileiro vem a reconhecer administrativamente como "indígenas" são aquelas de "ocupação tradicional" - ou seja, aquelas que são definidas por uma modalidade de utilização (a tradicional, isto é, "segundo os usos e costumes indígenas'') ou por uma capacidade ou suficiência (as terras necessárias à sua plena reprodução física e cultural, bem como a um meio ambiente adequado e equilibrado) (PACHECO DE OLIVEIRA, 1996: 8-9).

Logo, embora não exista respaldo constitucional que estabeleça o critério de comprovação da "imemorabilidade" da ocupação do território, visto que o critério existente se baseia na caracterização da ocupação como "tradicional", isto é, segundo os usos e costumes indígenas, este entendimento etnocêntrico recorrente na opinião pública, citado pelo autor, contribui para a legitimação de politicas violentas contra os povos indígenas, a respeito da já citada covarde tese do "Marco Temporal", da qual seus defensores, majoritariamente compostos pela denominada "bancada ruralista" do Congresso Nacional, procuram influenciar a opinião pública na defesa da tese, valendo-se de argumentos respaldados na ideia de "imemorabilidade".

A lei do Marco Temporal[29], atualmente em tramitação sob o número 14.701, de 20 de outubro de 2023, estabelece que as terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas são aquelas que, na data de promulgação da Constituição Federal (5 de outubro de 1988), estivessem habitadas pelos mesmos em "caráter permanente", salvo o caso de comprovação de "renitente esbulho", isto é, se for comprovado que o respectivo povo indígena foi, em tempos pretéritos, expulso daquele território. Esta perspectiva não leva em conta os processos históricos envolvendo as reorganizações, migrações e destruição de antigos territórios indígenas, assim como os processos recentes de retomadas de "novos" espaços viáveis à reprodução de seus modos de vida, decorrente deste último fator. Ainda, segundo Pacheco de

[29] Retirado de https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/l14701.htm

Oliveira (1996), na prática, é muito difícil de se comprovar o processo de "renitente esbulho", dada a constante carência de evidências históricas e arqueológicas para a corroboração do mesmo.

Em relação ao caso específico da TI Jaraguá, esta perspectiva do critério de "imemorabilidade" parece estar imbricada também na opinião pública. Trago um pequeno relato para sustentar tal argumento. No contexto de atuação dentro do Projeto "Guardiões da Tekoa Pyau", certo dia, desenvolvemos uma atividade através da "parceria" entre os núcleos de Bioconstrução e Cooperativa de Artesanato, que consistiu na busca, nas imediações do território, por materiais "naturais", como a taquara, para a confecção dos artesanatos produzidos na cooperativa, em sua maioria feitos a partir de miçangas.

A atividade foi guiada por uma das artesãs da cooperativa, Jerá Balbina, acompanhada dos voluntários de ambos os núcleos. Como discorrido anteriormente, a Tekoa Pyau não possui muitas possibilidades de retirada destes materiais no território, sendo que Balbina nos guiou para uma área localizada próxima à Estrada Turística do Jaraguá, nas adjacências da Tekoa Ytu, da qual, a partir do acesso pela calçada, adentramos em um terreno mata adentro para a procura da taquara. O espaço, no entanto, não fazia parte da área da Tekoa Ytu, separado desta por meio de um córrego, e encontramos as taquaras apenas do outro lado deste.

A orientação, após descobrirmos que a respectiva área consistia em uma chácara construída nas adjacências da Tekoa Ytu, era de "ficarmos abaixados" em meio ao matagal, para evitarmos problemas com o proprietário, caso nos visse ali retirando taquara. Quando questionei Balbina se aquela área antigamente era utilizada pelos Mbyá para coletar taquara, antes desta responder, um dos voluntários presentes arguiu que "não, pois toda esta região do Jaraguá antigamente era fazenda, os Guarani chegaram aqui só na metade do século passado".

Embora tal comentário não tenha sido feito "na maldade", de forma a contestar a ocupação Mbyá na região, visto ter sido feito por um voluntário, este reflete um aspecto presente na opinião pública a respeito da ocupação Guarani na TI Jaraguá: a história destes na referida região se restringe a uma história recente, posterior à implantação de fazendas e chácaras, desconectada com o contexto histórico mais amplo que envolve as trajetórias e processos de territorialização promovidos pelos Guarani ao longo dos séculos.

Esta perspectiva recorrente na opinião pública, desconectada da contextualização histórica mais ampla envolvendo a constituição de territórios por parte dos povos indígenas,

acaba servindo como um dos "entraves" para a efetivação do já demorado processo de reconhecimento dos territórios indígenas, como pode ser exemplificado pelo caso do processo envolvendo o reconhecimento da Terra Indígena Guarani Morro dos Cavalos, localizada em Palhoça (SC). Dentro deste processo, um dos argumentos utilizados por partes contrárias à homologação do território era de que "a comunidade indígena em questão não é originária daquele local, mas do Paraguai", tendo o MPF acionado ação contra o postulante por cometer atos discriminatórios, a qual, entretanto, foi extinta pelo Tribunal Regional Federal da 4° Região, que alegou não ter encontrado indícios de dano moral[30].

Este tipo de argumento encontra-se imbricado não apenas a partir dos casos citados da TI Jaraguá e da TI Morro dos Cavalos, mas de todas as terras indígenas Guarani localizadas na porção sul/sudeste do Brasil, conforme expõe Ladeira (1992), ressaltando o "desserviço" que tal ideia pode gerar para o reconhecimento dos territórios:

> As aldeias Guarani do litoral são tratadas como se nada tivessem a ver com o território histórico guarani, tampouco com o sentido e a direção das migrações. São consideradas, em geral, meras coincidências, pequenos pontos formados recentemente, sem história ou conexão com passado. [...]**A versão ahistórica da presença mbya no litoral serve para justificar a falta de direito e necessidade de terra para os Mbya**. A literatura etnográfica e histórica, farta no século XVI com relação aos índios da costa Atlântica, menos de um século depois, contribui com seu silêncio sobre os povos remanescentes do litoral, para a divulgação da seguinte crença: todos os índios da costa brasileira teriam desaparecido - dizimados, misturados à população branca ou refugiando-se para o interior. Assim estaria garantida a posse do território costeiro à nova sociedade dominante (LADEIRA, 1992 :66-7, grifos meus).

Logo, observa-se que o acionamento de tal memória coletiva, relatando a conexão ancestral e histórica do território do Jaraguá por parte das lideranças Mbyá se torna extremamente importante dentro do contexto de "territorialização", reforçando os vínculos históricos de pertencimento, persistência e resistência dos Guarani da TI Jaraguá. De forma semelhante ao exposto por Ladeira (1992), discorrendo sobre as comunidades do litoral, a presença Mbyá no território do Jaraguá ocorre há muito mais tempo do que a história dos brancos é capaz de contar.

Posteriormente à evocação da história Guarani no Jaraguá, as lideranças discorreram sobre os problemas estruturais enfrentados pelas comunidades, todos de certa forma ligados com o processo de urbanização da região, impulsionados, conforme já abordado, pela construção dos eixos rodoviários que cercearam a TI Jaraguá, dos quais as lideranças citaram

[30] Retirado de https://www.conjur.com.br/2023-out-30/acao-site-questiona-posse-terra-indigena-extinta/

os exemplos da Rodovia dos Bandeirantes, da Rodovia Anhanguera, da Rua Comendador José de Mattos, do Rodoanel Mario Covas, da Estrada Turística do Jaraguá e da Avenida Chica Luisa, esta última localizada próxima à Tekoa Itakupé.

Estes eixos rodoviários, além de gerarem o desmatamento da fauna e flora da Mata Atlântica existente na região, promoveram o "isolamento" da região de mata do Jaraguá com as áreas adjacentes, como a da Serra da Cantareira, impedindo a circulação da fauna entre os espaços. Ainda, impulsionando o processo de especulação imobiliária da região, a urbanização dos espaços adjacentes gerou uma estrutura na qual os resíduos de esgoto foram despejados nos rios e córregos que eram utilizados pelos Guarani, contaminando-os. Somando-se a estes fatores, a grilagem de parte do território pertencente à TI Jaraguá sofreu perdas consideráveis da biodiversidade, para a implantação de fazendas de monocultura de eucalipto, café e criação de gado.

Fora estes problemas advindos da urbanização, foram ressaltados os problemas envolvendo o reconhecimento da TI Jaraguá, no contexto em que a sua Portaria Declaratória se encontrava suspensa pelo Ministério da Justiça, não havendo a segurança jurídica do território e, em consequência, a fiscalização e proteção do mesmo pelos órgãos competentes, além do problema da sobreposição da Unidade de Conservação do Parque Estadual do Jaraguá, no qual a Fundação Florestal, responsável pela gestão da UC, não permitia o usufruto dos espaços pelos Guarani, fosse através do corte de árvores para coleta de madeiras ou outros materiais, fosse pela expansão de novas *tekoa* dentro do território.

Neste contexto, foi relatado que, em decorrência destes fatores, os Guarani do Jaraguá acabam não praticando mais a caça, pois os poucos animais que por vezes aparecem próximos às comunidades não são pegos pelos comunitários, visando a preservação e recuperação ambiental do território. Entretanto, embora na TI Jaraguá estas práticas não sejam possibilitadas, os Mbyá procuram formas de manter vivas suas tradições praticadas nas matas, sendo posteriormente apresentados exemplos ao longo da trilha *tape porã*, para a qual fomos direcionados após a conversação na *opy*.

A primeira parada da trilha consistiu na apresentação do espaço *Eira Nhangarekó,* o Meliponário, espaço utilizado para criação de abelhas nativas da Mata Atlântica, criadas em pequenas "caixas" no formato de casinhas dispostas próximas às matas, onde cada casinha abrigava uma espécie diferente.

Segundo Thiago, o processo de criação de abelhas nativas pelos Guarani é uma prática tradicional realizada desde os tempos antigos, sendo que, antigamente, durante as longas caminhadas dos Mbyá, estes carregavam as abelhas consigo através de uma espécie de cabaça utilizada para o transporte: os Guarani nunca se separaram das abelhas. A especificidade destas abelhas da Mata Atlântica consiste na peculiaridade de serem abelhas sem ferrão, criadas por Nhanderu para que os Guarani pudessem conviver com as mesmas sem serem picados, por isso são consideradas sagradas, dotadas de potências divinas.

No Jaraguá, estas abelhas encontravam-se praticamente extintas, sendo que, a partir de uma viagem realizada por Thiago em 2016 ao Espírito Santo, observando a criação destas nas comunidades, resolveu implantar a prática na TI Jaraguá, retornando-as para o território. Estas abelhas, além de serem sagradas para os Guarani, auxiliam no processo de reflorestamento da Mata Atlântica, através da polinização das plantas, além de fornecerem alimento (a partir da produção de mel) e remédios naturais aos Mbyá, com a utilização da cera produzida para a confecção de velas, queimadas dentro das casas e na *opy*. Segundo relatado por Márcio, seu efeito é parecido com o de um "incenso", o cheiro emitido pela queima ajuda a limpar o ambiente e o corpo, tirando impurezas para dar clareza mental, acalmar o espirito.

Entre as espécies criadas, foram apresentadas a Jatai, a Uruçu-amarela, a Mandaçaia, a Manduri, a Irai e a Tubuna, cada uma com suas peculiaridades. Segundo Márcio, o mel da jatai é mais adocicado, enquanto a Irai, a Tubuna e a Manduri produzem maior quantidade de mel e própolis. Para se criar as abelhas, a pessoa responsável deve se encontrar bem, com o *Nhee* fortalecido, pois as abelhas são muito sensíveis, em especial a Jatai, podendo esta definhar, se entristecer e fugir, dependendo do estado em que a pessoa se encontra: pode-se constatar então que as abelhas, se não tratadas a partir das "boas palavras", não retribuem com a produção de mel, distanciando-se do local de criação.

Ainda segundo Márcio, diariamente, ao frequentar a *opy*, sempre se busca orientação por parte dos *xamoi* para não adoecer, isto é, para não cair em raiva perante as injustiças que assolam os territórios. As abelhas, neste contexto, por meio do fornecimento do mel, dos alimentos verdadeiros (*tembiu etei*), e de remédios naturais, a exemplo da cera utilizada para a confecção de velas, auxiliam neste processo de "acalmar" o espírito: contribuem para o processo de *Mbaraete* da pessoa, fortificando o *Nhee*, sendo um dos "elementos verdadeiros" criados por Nhanderu que geram um "bom atravessamento" nos corpos Guarani.

Desta forma, em decorrência destes aspectos, a criação de abelhas auxilia na manutenção da cultura tradicional Guarani, sendo que atualmente as lideranças estão desenvolvendo um projeto, em colaboração com a FUNAI, para expandir a implantação desta prática não apenas em outras *tekoa* dentro da TI Jaraguá – a exemplo da Tekoa Ytu e da Tekoa Pindó Mirim, que já possuem áreas de criação – mas também em outras comunidades Guarani dentro da *Yvyrupa*, processo já iniciado em Bauru e em algumas *tekoa* do litoral norte paulista.

Figura 128 – Caixa de criação de abelhas sem ferrão, Tekoa Yvy Porã

Fonte: Acervo do autor

Figura 129 – Espaço *Eira Nhangarekó*

Fonte: Retirado da página de Instagram “yvyporajaragua”

Figura 130 – Apresentação do Meliponário por Márcio

Fonte: Retirado da página de Instagram “yvyporajaragua”

Posteriormente, seguindo a trilha, fomos apresentados ao espaço *Jeporaka Reko Regua*, espaço onde se aprende a sabedoria e importância da caça tradicional Guarani, no qual foram apresentadas algumas armadilhas tradicionais Mbyá. Segundo Márcio, estas armadilhas não são mais utilizadas no território da TI Jaraguá, dado o contexto anteriormente apresentado, porém a prática de construção destas é mantida para a manutenção destes saberes entre as gerações, passadas pelos mais velhos.

Este espaço surgiu, segundo Márcio, no contexto de uma reunião entre os comunitários, na qual ficou decidido que não se realizaria mais no território a captura de animais, visando a preservação e recuperação da fauna local. A partir desta reunião, surgiu a questão: Com esta prática adormecida, como manter este tipo de conhecimento?

Neste contexto, surgiu a proposta entre os comunitários de construir este espaço, voltado não apenas para a visitação, com a criação de um espaço de diálogo para expor os problemas do território, mas também pensando na criação de um "espaço educativo", voltado para os alunos do CECI e da EEI Djekupé Amba Arandy, como uma forma das gerações mais novas aprenderem sobre estas práticas, acompanhadas dos professores Guarani das escolas e das pessoas mais velhas que detêm este conhecimento. Sendo uma iniciativa que inclusive incentivou outras comunidades, às quais também não possuem esta possibilidade, a adotarem a construção de tal espaço.

Entre as armadilhas, foram apresentadas quatro: o Mondé, o Arapuque, o Pari e o Mondepi. Começando pelo Mondé, este consiste em uma armadilha de grande porte, construída pelos adultos, para abate de animais rasteiros, como a paca, a cotia, o quati e, principalmente, o tatu, montada na direção onde tais animais buscam água, próximo aos rios.

Caracteriza-se por uma estrutura em formato de "cerco", construída a partir de taquaras fincadas no chão e enfileiradas uma ao lado da outra, interligadas por meio da amarração de folhagens, onde em seu centro encontra-se uma grande estrutura de madeira roliça erguida parcialmente, sustentada por um tronco localizado em sua entrada, que por sua vez é amarrada com um longo fio de fibra vegetal. No espaço localizado logo abaixo do tronco, coloca-se alimentos como o milho para atrair os animais, processo que demora geralmente cerca de 2 a 3 dias para acontecer. Quando o animal finalmente cai na armadilha, atraído pelo alimento, o caçador, que se encontra à distância, puxa o fio de fibra vegetal, arrancando o tronco, consequentemente fazendo a estrutura de madeira roliça suspensa cair, abatendo o animal.

Figura 131 – Mondé visto de frente

Fonte: Acervo do autor

Figura 132 – Mondé visto de lado

Fonte: Acervo do autor

Já o Arapuque, consiste em uma armadilha construída para os pássaros, não sendo uma armadilha de abate, mas sim de captura, pois, segundo Márcio, alguns pássaros não podem ser consumidos pelos Guarani. É uma armadilha que se monta apenas de dia, caracterizando-se por uma pequena estrutura quadrangular toda fechada, a partir do entrelaçamento de diversas toras de madeira, e funciona de forma parecida ao Mondé. Também é mantida suspensa por um pequeno tronco amarrado em fibra vegetal, onde coloca-se milho em sua parte interna e, quando o passarinho adentra a estrutura, puxa-se o fio para derrubar o tronco, trancando-o dentro da armadilha.

Figura 133 – Armadilha de Arapuque

Fonte: Acervo do autor

O Pari, consiste em uma armadilha construída para a captura de peixes, colocada na correnteza dos rios, e caracteriza-se por uma estrutura circular feita de bambu trançado, no qual existem frestas grandes o suficiente para o escorrimento das águas dos rios, porém pequenas o suficiente para não permitir a fuga dos peixes. Segundo Márcio, não muito antigamente, na época em que este era criança, tal prática ainda era realizada no Jaraguá, ao longo do Ribeirão das Lavras, que circunda a Tekoa Ytu, assim como em alguns trechos do rio Tiete, ambos atualmente gravemente poluídos, sendo inviável sua continuidade.

Figura 134 – Armadilha de Pari

Fonte: Acervo do autor

Por último, apresentou-se a armadilha do Mondepi, também conhecida como Laço, armadilha de pequeno porte utilizada também para a captura de cotia e paca, caracterizada por um tipo de cerco construído a partir de pequenas toras de bambu, encontrando-se na entrada da armadilha um tronco localizado horizontalmente, na parte de cima, interligado a um extenso laço, feito de fibra de embira, que por sua vez está interligada a uma estrutura maior de um fino cipó, que se encontra erguido na direção do chão, em decorrência de sua ligação com a armadilha.

Após atrair o animal a adentrar a armadilha, este acaba derrubando o tronco horizontal localizado em sua parte de cima, por sua vez acionando o laço no qual estava amarrado, sendo o animal jogado para cima por conta do movimento feito pelo cipó que, antes encontrado de forma quase encostada no chão, com o seu desprendimento da armadilha, ele volta para sua posição "original", deslocando-se para cima, realizando a ação de "jogar" o animal, o qual é morto através do posterior impacto no chão. Segundo Márcio, estas armadilhas devem ser construídas todas a partir de materiais "naturais", do território, pois o animal sabe quando não é da natureza, em decorrência do cheiro, não adentrando a armadilha.

Figura 135 – Armadilha do Mondepi

Fonte: Acervo do autor

Figura 136 – Márcio ensinando o processo de captura pelo Mondepi

Fonte: Retirado da página de Instagram “yvyporajaragua”

Desta forma, atestando as apresentações e diálogos promovidos tanto no Meliponário quanto no espaço de exposição das armadilhas, pode-se observar que tais práticas atendem a múltiplos propósitos. Tanto no contexto de apresentação de aspectos culturais dos Guarani aos não-indígenas, promovendo um processo educativo “para fora”, de forma que estes últimos conheçam e reconheçam “quem são” e “como vivem” os Guarani, conscientizando-se das situações e demandas destes dentro do contexto urbano, de forma a impulsionar alianças e parcerias que auxiliem nas suas lutas, quanto no contexto “para dentro”, isto é, como práticas de resistências que envolvem ações de reflorestamento, preservação e recuperação da fauna e flora do território, assim como na manutenção de práticas e saberes tradicionais considerados inviáveis de serem “aplicados” dentro do contexto crítico da TI Jaraguá.

Sobre este duplo aspecto também discorreu Juliana Brandão (2017) entre os Laklãnõ-Xokleng, apontando como a retomada de práticas tradicionais envolvendo a produção de artesanatos que não eram mais realizados, assim como a incorporação destas materialidades como pertencentes ao repertório cultural especifico do grupo, promoveram um processo de "valorização cultural" entre os Laklãnõ-Xokleng, tanto em seu caráter para "fora", onde estes buscavam apresentar seus diacríticos através da execução de um "processo educativo" para os não-indígenas, quanto em seu caráter "para dentro", através da valorização de sua própria cultura e identidade, incentivando o processo de retomada identitária:

> [...] o passado Laklãnõ hoje é para o presente e para o futuro. Conhecer seu passado é importante para eles e para os outros. [...] esse passado é, ao mesmo tempo, uma imagem que se quer mostrar para fora, para mudar a ideia que os outros fazem dos Laklãnõ Xokleng, e um elemento importante para eles próprios. Para fora, assume importância pela relação ainda preconceituosa com os brancos, alimentada tanto pelos discursos étnico-raciais frequentes nos estados do sul e especialmente presentes no entorno da terra indígena, conhecida como "vale europeu" do estado de Santa Catarina [...] A Arqueologia, como a Antropologia e a História, feita por indígenas ou não indígenas, contribui para dar sentido aos brancos sobre quem foram e quem são os Laklãnõ, como vivem, como pensam o mundo e como transformaram essa região que hoje muitos descendentes de europeus compartilham com eles. Mas ela também tem um significado para dentro, para o próprio povo Laklãnõ. Como vimos, ela assume um significado na conjuntura histórica de retomada cultural, um papel de mais uma ferramenta na valorização de sua própria cultura e identidade. Ela se torna um incentivo aos jovens, muitos dos quais pouco circulavam para além das aldeias e cidades, para exploração das matas e caminhos que constroem a terra indígena. Ela ativa um fazer que retoma consigo um saber e, com isso, reforça um processo de valorização de suas práticas culturais (BRANDÃO, 2017: 99-100).

Sobre estes aspectos também discorre Fabiola Silva (2002) entre os Asurini do Xingu, abordando como a incorporação da materialidade proveniente de sítios arqueológicos existentes na terra indígena dentro do repertório mitológico/cultural dos Asurini promoveu a dinamização e valorização deste repertório, sendo tal materialidade acionada também quando do contexto de estabelecimento das "fronteiras":

> É preciso entender a incorporação dos vestígios arqueológicos no cotidiano Asurini independentemente de uma continuidade histórica comprovada entre eles e aquelas populações que os produziram, como um dos aspectos da construção e manutenção da sua identidade étnica na medida em que são elementos materiais que falam *para eles* sobre a sua ancestralidade e contribuem para a manutenção da sua memória cultural (SILVA, 2002: 184).

Assim, estes processos de territorialização promovidos pelos Mbyá remetem então a práticas de resistências na manutenção de sua identidade e cultura, de seus modos de ser, acionando determinados elementos como diacríticos nestes processos, evocados a partir do processo de "enquadramento da memória", como demonstrado, assim como na "apresentação visual" de práticas e materialidades especificas aos Guarani.

O aspecto central evocado nestas apresentações, girando em torno de todas as características anteriormente abordadas (história, memória, cultura, práticas tradicionais, materialidade), consiste na enfatização do modo de ser específico Mbyá (*Nhanderekó*) a partir de seu contraste com o modo de ser/viver dos não-indígenas. Este aspecto envolve mais especificamente a comparação da relação com a Natureza/Meio Ambiente que os Guarani possuem e os não-indígenas não costumam possuir.

Este aspecto, baseado na construção da ideia de um "corpo-território", embora acionado durante o Festival "Jaraguá é Guarani", acredito que tenha transparecido com mais ênfase em outro contexto, que apresento rapidamente abaixo, relacionado a uma reunião com servidores da Fundação Florestal iniciada na Tekoa Yvy Porã, posteriormente, se deslocando para a Tekoa Pyau.

Durante a semana do Meio ambiente, ocorrida entre os dias 31 de maio a 5 junho de 2024, a Fundação Florestal, órgão estadual responsável pela gestão das UCs, realizou uma série de eventos ao longo do Estado, entre eles a visita à TI Jaraguá, ocorrida no dia 7 de junho. Tal reunião iniciou-se na Tekoa Yvy Porã, no intuito de celebrar as parcerias realizadas entre o órgão de gestão do Parque e as comunidades Guarani, através da exposição dos avanços conquistados pela implantação do Programa de Pagamentos por Serviços Ambientais (PSA) "Guardiões da Floresta", divulgado como um programa do Estado que remunera os povos originários que contribuem para a preservação da UC, atuando em atividades como monitoramento ambiental/territorial, restauração florestal, manejo da biodiversidade e turismo socioambiental.

Iniciando-se na Tekoa Yvy Porã, os servidores foram recebidos pelas lideranças da comunidade, entre elas Thiago, dentro da casa de rezo, apresentando o projeto e as expectativas de melhorias na continuidade da parceria com os Guarani. Thiago, agradecendo a presença destes, ressaltou a importância do PSA como forma de incentivar e valorizar os trabalhos que já são realizados pelos Guarani na preservação e reflorestamento da biodiversidade do território, assim como a expectativa de avanços na construção do plano de manejo conjunto do território entre os Mbyá, a Funai e a Fundação Florestal.

Entretanto, atestando sobre a forma com que o PSA Guardiões da Floresta foi divulgado na mídia, limitando-se a discorrer que o projeto remunera povos indígenas pela prestação de serviços ecossistêmicos, Thiago argumentou que esperava que a divulgação midiática fosse realizada de outra forma, sendo o objetivo principal de tal repercussão demonstrar para os não-

indígenas formas diferentes de se lidar com o território, formas as quais já eram praticadas pelos Mbyá muito antes do estabelecimento da parceria com o PSA.

Após a reunião na *opy*, todos se deslocaram em direção ao espaço onde encontrava-se o Meliponário, sendo apresentada a criação de abelhas por Márcio, além de realizarem junto com os servidores um "plantio simbólico" de pequenas mudas, representado a parceria entre as partes. Posteriormente, todos se deslocaram em direção a Tekoa Pyau, na qual somaram-se os comunitários desta dentro da casa de rezo, dançando e cantando.

Após um tempo, pediu-se aos servidores para que ficassem em pé no centro da *opy*, próximo ao *amba*, no que Thiago agradeceu mais uma vez a presença destes e enfatizou a importância de manterem firmes os compromissos entre as partes, argumentando que a preservação, recuperação e reflorestamento do território é sagrada para os Mbyá, pois, ao contrário dos não-indígenas, que pensam a natureza/meio ambiente como algo à parte/desconectado da humanidade, para os Guarani, eles são a própria natureza, a natureza faz parte deles, fornecendo um simples exemplo: quando um rio adoece, em decorrência do despejo de esgoto, para os não-indígenas, isto não é visto como algo extremamente grave, pois estes consideram o rio apenas como mais um "recurso", mas para os Guarani, é como se estivesse machucando/adoecendo um parente.

Segundo Marisol de la Cadena (2018):

> o processo de criação de mundo por meio do qual mundos heterogêneos que não se fazem por meio de práticas que separam ontologicamente os humanos (ou a cultura) dos não humanos (ou a natureza) – nem necessariamente concebem como tal as diferentes entidades presentes em seus agenciamentos – são ambos obrigados a operar com essa distinção (deliberadamente destruída) e excedê-la (DE LA CADENA, 2018: 100).

O que se observa no caso referido acima é justamente a tentativa promovida pelos Mbyá de demonstrar aos não-indígenas que existem outras formas de compreender o mundo, que não operam dentro desta lógica dualista baseada na divisão Natureza/Cultura, ao afirmar que os Guarani são a própria natureza, sendo que os elementos presentes nesta (como os rios, utilizados como exemplo) não são meros recursos ambientais, mas sim elementos dotados de subjetividades, essenciais para a reprodução do modo de ser/viver Guarani, o *Nhanderekó*, através dos diversos "atravessamentos" destes nos corpos Guarani, como abordado no tópico 3.2, fortificando estes corpos que se constituem como "corpos-territórios".

Esta preocupação com a "convivência harmônica" com o Meio Ambiente, conforme termo utilizado para se referir à relação dos Mbyá com a Mata Atlântica, encontra-se expressa

também nas práticas de implantação de soluções de saneamento alternativos nas novas *tekoa*. Em reunião realizada na Tekoa Pyau com representantes da SESAI, Thiago ressaltou os problemas envolvendo o abastecimento de água na Tekoa Itakupé e Ita Endy, atualmente sendo realizados a partir do fornecimento por caminhões pipa, em decorrência da seca dos rios, resultante da plantação de monocultura de eucalipto pelos não-indígenas, inexistindo a ação da SABESP nestas regiões.

Além do problema do abastecimento de água, foi ressaltada a necessidade de construção do sistema de esgoto, no que os representantes falaram que iam procurar a SABESP para tomar providências, tendo Thiago enfatizado que esta demanda deveria ser resolvida a partir da construção em conjunto com a comunidade, visando a implantação de um sistema de saneamento ecológico, como os apresentados na Tekoa Pindó Mirim no tópico 2.2, de forma que este não polua os rios, como ocorre no sistema de esgoto tradicional, pois isto representa uma violência para os Mbyá.

Voltando ao contexto da reunião com os servidores da Fundação Florestal, após as falas de Thiago, este finalizou explicando que os comunitários que se encontravam ali iriam se despedir proferindo os cantos-rezas como forma de agradecimento. Segundo ele, quando os Guarani cantam, as palavras proferidas vêm do coração, são as "boas palavras", que foram proferidas aos servidores, conforme explicado, de forma com que estas atinjam os corações destes, para que eles também possam retribuir-lhes a partir de boas palavras, isto é, a partir de ações que sejam benéficas ao território, enfatizando assim a importância e o papel central que a palavra possui dentro da filosofia Guarani – as palavras possuem poder.

Assim, observa-se, dentro dos processos de territorialização promovidos pelos Mbyá, que estes articulam diversos aspectos, envolvendo a história de resistência e persistência Guarani na terra indígena do Jaraguá, a partir da combinação de informações advindas tanto de fontes escritas quanto da tradição oral, estabelecendo um elo entre as políticas e situações do passado com as do presente, assim como as possibilidades de mudança, de projetos de futuro, demonstrando as iniciativas de preservação, recuperação e reflorestamento do território atualmente em curso, assim como a manutenção de práticas culturais especificas, expondo seus diacríticos ao mesmo tempo que fomentando as discussões sobre as dificultadas de reprodução destas práticas dentro do contexto urbano da TI. Além disso, observa-se a ênfase em se explicar no que consiste o modo de ser/viver Guarani, evocado sobre a categoria do *Nhanderekó*, quando posto em contraste com o modo de ser dos não-indígenas. A característica central

evocada baseia-se em seu modo especifico de lidar com o Meio Ambiente, ressaltando o caráter sagrado que este possui para os Mbyá, sendo inadmissíveis práticas que poluam/machuquem/prejudiquem este, pois os elementos contidos em *Nhee'ry*, na Mata Atlântica, em *Yvyrupa*, foram criados e fornecidos pelos *Nhanderu*, dotados de potências divinas, essenciais para o processo de *Mbaraete*/fortificação da pessoa Guarani, esta constituindo-se a partir da noção de um "corpo-território".

Figura 137 – Recepção dos servidores da Fundação Florestal na *Opy*

Fonte: Retirado da página de Instagram "yvyporajaragua"

Figura 138 – Proferência dos cantos-rezas realizados na opy

Fonte: Retirado da página de Instagram “yvyporajaragua”

Ainda, observa-se como estes processos são permeados pela “espiritualidade” Mbyá-Guarani, segundo termo frequentemente utilizado pelas lideranças, no qual a palavra, a evocação das “boas palavras”, aparecem como característica central que envolve o relacionamento e formas de comunicação dos Mbyá tanto com os não-indígenas, quanto com os seres humanos e não-humanos presentes dentro das *tekoa*, sendo este aspecto inclusive utilizado como um diacrito dos Guarani em relação a outros povos indígenas.

Desta forma, observa-se que, os diferentes processos de territorialização realizados pelos Mbyá-Guarani da TI Jaraguá, tanto a partir das retomadas territoriais promovidas recentemente quanto a partir da promoção de práticas que envolvem a exposição de sua identidade e modos de ser, se configuram ações resultantes como uma resposta às injustiças históricas cometidas contra eles.

Sendo povos provenientes de *Yvyrupa*, viram seu território ancestral fornecido por *Nhanderu* ser desconfigurado pela ação dos não-indígenas, obrigando-os a adotarem diversas medidas envolvendo fugas, lutas e migrações. Há pouco mais de um século, realizaram a retomada dos territórios, especialmente litorâneos, localizados no Sul/Sudeste do Brasil, impulsionados novamente pela ação degradadora dos não-indígenas, sendo o território da atual TI Jaraguá originada posteriormente a partir destes movimentos, estes direcionados de modo a encontrarem ambientes propícios à reprodução de seu modo de ser/viver, geralmente elencados a partir da vivência integrada com os remanescentes da Mata Atlântica (*Nhee´ry*), existentes em meio a sociedade envolvente.

Entretanto, agora por meio da especulação imobiliária, novamente foram cometidas injustiças contra os Guarani, sendo a urbanização decorrente deste processo geradora de graves impactos no território tradicionalmente ocupado pelos Mbyá no Jaraguá, cerceando-o e restringindo as áreas utilizadas para execução de suas atividades, promovendo o desmatamento da fauna e flora local, poluição dos rios e grilagem de partes do território por fazendas de monocultura de eucalipto e criação de gado.

Somando-se a estes fatores, a imposição de uma legislação ambiental pautada em uma ideia de preservação que restringe o acesso dos Mbyá aos elementos do território, além do demorado processo administrativo de reconhecimento deste, com as eventuais injustiças cometidas no meio do caminho, como a anulação da Portaria Declaratória, que impulsionou estes processos de retomadas territoriais e identitárias, em busca de melhores condições de

vida, buscando superar os problemas estruturais configurados, assim como pressionar o processo de reconhecimento do território pelos órgãos competentes.

Entre práticas de reflorestamento, promoção de eventos e espaços de diálogo, formação de novas comunidades, observa-se que todos estes processos são direcionados pela busca/retomada de espaços propícios à reprodução de modos de vida e práticas tradicionais, anteriormente sufocadas pela ação da urbanização da região do Jaraguá, processos estes guiados pela perspectiva de uma vivência integrada com o meio ambiente, com a preservação e recuperação deste.

Em decorrência destes processos, muitos avanços foram conquistados recentemente na TI Jaraguá, a exemplo da construção em andamento do plano de manejo compartilhado do PEJ entre os Guarani e a Fundação Florestal, assim como, recentemente, em 23 de outubro de 2024, foi reconhecida e emitida pelo Ministério da Justiça nova portaria declaratória da TI, avançando mais um passo dentro do longo e demorado processo de reconhecimento dos territórios indígenas.

Entretanto, ainda há muitos projetos a serem desenvolvidos, a exemplo daqueles envolvendo a construção e revitalização de moradias da Tekoa Pyau, assim como de recuperação das nascentes, derrubada de eucalipto e expansão das áreas de agricultura da Tekoa Pindó Mirim, projetos estes essenciais para a erradicação dos problemas estruturais apresentados, como a insegurança alimentar e os problemas de infraestrutura.

Assim, observa-se que os comunitários das diversas *tekoa* da TI Jaraguá, cada um ao seu modo, atualmente encontram-se desenvolvendo múltiplas ações e processos visando a reafirmação e reconhecimento étnico/identitário e territorial, dentro de uma cidade com políticas públicas guiadas pela dinâmica da especulação imobiliária e, portanto, pouco favoráveis e interessadas no reconhecimento pleno das demandas dos Mbyá-Guarani.

Guiados pela fé em *Nhanderu*, sendo um povo que se autodescreve frequentemente como "fortemente espiritualizado", com um forte senso de pertencimento étnico/identitário, atribuindo às práticas de desmatamento ambiental e falta de "palavra" aos não-indígenas responsáveis pelas tomadas de decisões públicas que afetam os Mbyá-Guarani, estes articulam-se atualmente através da luta pela garantia de seus direitos históricos, sociais e territoriais, buscando a formação e transformação de espaços viáveis à sua reprodução física e cultural, espaços estes dotados das essências espirituais de *Nhanderu*: encontram-se em busca das retomadas das moradas divinas.

Figura 139 – Stands de Venda de Artesanato, Festival “Jaraguá é Guarani”

Fonte: Retirado de https://periferiaemmovimento.com.br/festivalyvypora022023/

Figura 140 – Anthony (à esquerda) em meio ao Festival

Fonte: Retirado de https://desenrolaenaomenrola.com.br/series/tekoa-yvy-pora-promove-evento-para-que-a-cidade-dialogue-com-o-territorio-guarani/

Figura 141 – Thiago em conversa com servidor da Fundação Florestal

Fonte: Retirado da página de Instagram “yvyporajaragua”

Figura 142 – Leunice em stand de venda de artesanato

Fonte: Retirado de https://desenrolaenaomenrola.com.br/series/tekoa-yvy-pora-promove-evento-para-que-a-cidade-dialogue-com-o-territorio-guarani/

Figura 143 – Michael discursando aos “Guardiões da Tekoa Pyau” na *opy*

Fonte: Acervo do autor

Figura 144 – Seu Ari (no centro) em roda de conversa com “anciões”

Fonte: Acervo do autor

Figura 145 – Fotografias de Neusa, José e Lucia, expostos na *opy*, aniversário de 1 ano da retomada Pindó Mirim

Fonte: Acervo do autor

Figura 146 – Stand de artesanato na Tekoa Pindó Mirim

Fonte: Acervo do autor

Figura 147 – “Antes” e “Depois” do reflorestamento próximo a Rodovia dos Bandeirantes, Tekoa Pyau, 2024

Fonte: Acervo do autor

**Conclusão**

Durante o período em que estive trabalhando nas *tekoa* da TI Jaraguá, tive a oportunidade de poder conhecer melhor seus contextos, ouvir experiências das mais diversas, histórias, ambições, projetos de futuros e sentimentos das pessoas que fui conhecendo ao longo da trajetória. Em alguns momentos, ao longo destas vivências, confesso que questionei muito a respeito das possibilidades e limitações de minha atuação, tanto enquanto pesquisador quanto como voluntário dentro do Projeto "Guardiões da Tekoa Pyau".

Em relação à minha atuação enquanto pesquisador, ao longo deste processo, obtive informações que eu não procurava em um primeiro momento, sendo estas obtidas a partir do seguimento do fluxo que as atividades e as demandas expostas foram se desenrolando, assim como tiveram informações, que inicialmente eu estava procurando, que não consegui obter, também em decorrência da forma como os processos foram se desencadeando. Ainda, algumas informações foram obtidas, as quais eu inicialmente achava importante de serem trazidas para este trabalho, e que acabaram ficando de fora, em decorrência do "enquadramento" escolhido dentro do processo de escrita para a apresentação da dissertação.

No entanto, entre as imprevisibilidades, novidades, escritas e reescritas, acredito que este trabalho tenha contemplado de forma satisfatória as questões sobre as quais me propus a discorrer.

Nesta dissertação, busquei apresentar um quadro histórico mais amplo a respeito da trajetória e presença dos Mbyá-Guarani na TI Jaraguá. Procurei demonstrar historicamente como foram os processos de territorialização desencadeados por estes coletivos, iniciando por discorrer sobre o processo de colonização dos antigos territórios Guarani, que geraram deslocamentos e fugas por parte destes, na direção litoral-interior, à medida que estes territórios foram sendo usurpados. Em relação à presença Guarani especificamente na região de São Paulo, busquei demonstrar como estes se encontraram presentes ao longo do processo de construção da cidade, história pouco conhecida, em decorrência do processo de apagamento desencadeado ao longo da formação da referida metrópole.

Busquei contextualizar os fluxos migratórios dos Mbyá-Guarani ocorridos ao longo do século passado, evidenciando como estes foram realizados dentro do contexto de crise territorial promovido pelas frentes desenvolvimentistas dos Estados-Nações do Paraguai e do Brasil, contexto no qual posteriormente se consolidou a ocupação Guarani na região do Jaraguá.

A partir desta ocupação, iniciada na década de 1950, procurei demonstrar como o processo de urbanização e ação da especulação imobiliária impulsionadas nas periferias da cidade durante a segunda metade do século XX desestruturou aspectos do modo de vida Mbyá, através do cerceamento, comprometimento da fauna e flora e grilagem das terras tradicionalmente ocupadas pelos Guarani. Procurei levantar também o histórico dos processos administrativos envolvendo o reconhecimento da região como Terra Indígena, abordando os problemas e avanços que permearam este processo, que se encontra em aberto até a atualidade.

Através do acompanhamento das recentes retomadas promovidas na formação das *tekoa* Pindó Mirim e Mirim, assim como do acompanhamento dos processos de retomada identitária promovidos a partir da Tekoa Pyau, procurei contextualizar estes processos dentro da realidade observada das necessidades e demandas das comunidades da TI Jaraguá, estas envolvendo a busca por melhorias nas áreas da saúde, educação, saneamento básico, moradia e segurança alimentar.

Busquei ressaltar como nestes processos estão imbricados aspectos da territorialidade e espiritualidade/modo de ser Mbyá-Guarani, discorrendo sobre a noção de pessoa Guarani, caracterizada pela sua formação através dos diversos atravessamentos e relações estabelecidas com seres humanos e não-humanos presentes no território, evocando-se a ideia de um "copo-território" indissociável do ambiente da Mata Atlântica, assim como procurei ressaltar práticas de resistências e persistências, atentando-se aos aspectos materiais presentes no território, baseados nos entendimentos de mundos destes coletivos.

A partir destes aspectos, procurei demonstrar como estes são evocados dentro das situações de "fronteira", na relação com os não-indígenas, onde enfatizam-se os elementos diacríticos deste coletivo através da articulação das categorias de identidade, cultura, história, memória, espiritualidade e materialidade, buscando a promoção de um "processo educativo para fora", de forma a promover parcerias e o reconhecimento étnico/identitário e territorial, assim como promovendo a valorização identitária/cultural "para dentro".

Desta forma, acredito que a principal contribuição de meu trabalho tenha sido fornecer uma perspectiva histórica e contextualizada dos processos de territorialização e lutas políticas promovidas pelos Mbyá-Guarani, aspectos fundamentais para uma melhor compreensão dos contextos visualizados nas comunidades da TI Jaraguá.

Em relação à minha presença como voluntário do Projeto “Guardiões da Tekoa Pyau”, uma parceria que também pode ser pensada como uma das formas de territorialização promovidas pelos Mbyá-Guarani, acredito que ainda há “muito chão pela frente”, muito a se pensar e fazer, muito a se dialogar e compreender, para a construção de políticas eficazes que possam mitigar estes problemas estruturais apresentados.

Entretanto, observa-se que, enquanto o reconhecimento e homologação da TI Jaraguá não for concluído, tais medidas apresentam-se apenas como formas de mitigação de problemas extremamente profundos, sendo a solução mais eficaz para a erradicação destes problemas o real reconhecimento das dimensões do território indígena do Jaraguá e a promoção de politicas públicas voltadas a recuperação ambiental dos espaços, com a expulsão dos invasores, derrubada das extensas monoculturas, despoluição dos rios e revitalização de ambientes para a reprodução do modo de vida Guarani.

Atualmente, as comunidades Mbyá-Guarani da TI Jaraguá seguem na luta visando a realização destes sonhos, avançando nos processos de reconhecimento destes espaços e reafirmando seus direitos ancestrais de ocuparem um território do qual outrora foram expulsos: “Jaraguá é Guarani”.

*Aguyjevete* para quem luta!

**Referências Bibliográficas**

AB'SABER, Aziz Nacib. Geomorfologia do sítio urbano de São Paulo. São Paulo: USP-FFCL, 1957.

AFONSO, Marisa. Um painel da arqueologia pré-histórica no Estado de São Paulo: os sítios cerâmicos. Especiaria 11, 12(20, 21): 127-155, 2009.

ARAÚJO, Astolfo Gomes de Mello. A Tradição cerâmica Itararé-Taquara: características, área de ocorrência e algumas hipóteses sobre a expansão dos grupos Jê no sudeste do Brasil. Revista de Arqueologia, v. 37, n. 1, p. 166–201, 2024**.**

AUSTREGÉSILO, Myriam Ellis. Pesquisas sobre a existência do ouro e da prata no planalto paulista nos séculos XVI e XVII. In: Revista de História, USP, São Paulo: 1(1): 51- 71, 1950.

BAPTISTA DA SILVA, S.; TEMPASS, M. C. & COMANDULLI, C. S. Reflexões sobre as especificidades Mbyá-guarani nos processos de identificação de Terras Indígenas a partir dos casos de Itapuã, Morro do Coco e Ponta da Formiga, Brasil. Amazônica, 2 (1): 10-23, 2010.

BARTH, Fredrik. "Grupos étnicos e suas fronteiras", in Poutignat, Philippe e Streiff -Fenart, Jocelyne. Teorias da Etnicidade. São Paulo: UNESP, 1997.

BEM, Sueli Ferreira de. Contribuição para estudos das estações ferroviárias paulistas. Dissertação (Mestrado em Estruturas Ambientais Urbanas) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

BENITES, Sandra. Nhe'e reko porã rã: nhemboea oexakar . Fundamento da Pessoa Guarani, Nosso Bem-Estar Futuro (Educação Tradicional): O Olhar Distorcido da Escola. Florianópolis, SC: Universidade Federal de Santa Catarina, trabalho de conclusão de licenciatura intercultural indígena do sul da Mata Atlântica, 2015.

BOURDIEU, Pierre. "Compreender". Em *A miséria do Mundo*. Petrópolis, Vozes, 1997. Pp; 693-735, 2017.

BUENO, Flávia Assumpção de Godoy. O modo de vida Guarani e suas múltiplas paisagens no Jaraguá, São Paulo - SP. 2020. Dissertação (Mestrado em Paisagem e Ambiente) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

BLAJ, Ilana, Mentalidade e Sociedade: Revisitando a Historiografia sobre São Paulo Colonial. In: Revista de História, 2000.

BRANDÃO, Carlos. Os Caipiras de São Paulo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

BRANDÃO, Juliana. Arqueologias Indígenas, os Laklãnõ Xokleng e os objetos do pensar. Revista de Arqueologia, 30 (1): p. 89-119, 2017.

BRINGMANN, Sandor Fernando. Entre os índios do sul: Uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xapecó/SC (1941-1967). 451p. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

CADOGAN, León. Ayvu Rapyta: textos míticos de los mbyá-guarani del Guaira. São Paulo:Editora da USP, 1958.

CADOGAN, León. The eternal Pindó palm and other plants in Mbyá-Guaraní myth and legend. Miscellanea Paul Rivet octogenario dicata, II, México, 1958.

CADOGAN, Leon. Los Mbyá. Em: Las culturas condenadas, Augusto Roas Batos (org.), Siglo XXI Editores, 1978.

CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben. Olhares e perspectivas que fabricam a diversidade do passado e do presente: por uma arqueologia etnográfica das bacias dos rios Trombetas e Nhamundá. Anuário Antropológico/2013, Brasília, UnB, v. 39, n. 2, p.161-200, 2014.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política Indigenista no século XIX. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992.

CASTAÑEDA, Quetzil E. The "Ethnographic Turn" in Archaeology. In: Quetzil E. CASTAÑEDA e Christopher N. MATTHEWS (ed.). Ethnographic Archaeologies. Reflections on Stakeholders and Archaeological Practices. Lanham/ Plymouth: Altamira Press: 25-61, 2008.

CATAFESTO DE SOUZA, José. O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais. Horizontes antropológicos. Porto Alegre, v. 8, n. 18, dez. 2002.

CORRÊA, Ângelo Alves. Pindorama de mboîa e îakaré: continuidade e mudança na trajetória das populações Tupi. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

COSTA, Carlos Zibel. O desenho cultural da arquitetura Guarani. In: PÓS - REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARQUITETURA E URBANISMO DA FAUUSP. São Paulo: PPGAU/FAUUSP, 1993.

CLASTRES, Helene. Terra Sem Mal: o profetismo tupi-guarani. São Paulo, Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. A sociedade contra o Estado. Editora Francisco Alves, 1988.

CLIFFORD, James. Among histories. Em: Returns – Becoming indigenous in the Twenty First Century. Cambridge (Mass). Harvard University Press, 2013.

DEMARCHI, André. Figurar e desfigurar o corpo: peles, tintas e grafismos entre os Mebêngôkre (Kayapó), In: Els Lagrou e Carlo Severi (eds.), Quimeras em diálogo: grafismo e figuração na arte indígena, Sete Letras, Rio de Janeiro, p. 247-276, 2013.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, v.01, n. 69, p.95-117, 2018.

ELIADE, Mircea. Mito e realidade. São Paulo: Perspectiva, 1972.

FABIAN, Julian. Memórias da memória: uma história antropológica. In: Orgs. Daniel Aarão Reis [et.al.]. Tradições e modernidades. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

FARIA, Camila Salles. “A luta Guarani pela terra na metrópole paulista: contradições entre propriedade privada capitalista e apropriação indígena.” Tese de Doutorado em Geografia, São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2016.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX. (Vol. 11 n.2). Rio de Janeiro: Mana, 2005.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. Mana, Vol 14(2): 329-366, 2008.

FERMOSELLES, Gabriel. Colonialidade e urbanização: o caso da Terra Indígena Jaraguá, São Paulo (SP). Maloca: Revista de Estudos Indígenas, Campinas, SP, v. 7, n. 00, p. e024003, 2024.

GARLET, Ivori, & ASSIS, Valéria de. Desterritorialização e reterritorialização: a compreensão do território e da mobilidade Mbyá-Guarani através das fontes históricas. *Fronteiras, 11*(19), 15–46, 2009.

GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. De la etnoarqueología a la arqueología del presente. In: SALAZAR, Juan Bonet; DOMINGO, Inés; AZKÁRRAGA, José Maria; BONET, Helena (coords.). Mundos Tribales: una visión etnoarqueológica. València: Museu de Prehistòria de València, p. 16-27, 2008.

GONZÁLEZ-RUIBAL, Alfredo. Etnoarqueología, arqueología etnográfica y cultura material. Complutum, 28 (2), pp. 267-283, 2017.

GOSSELAIN, Olivier. To hell with ethnoarchaeology! Archaeological Dialogues, Cambridge, v. 23, n. 2, p. 215-228, dez. 2016.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Etnogênese e ‘regime de índio’ na Serra do Umã In: João Pacheco de Oliveira Filho (org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2004.

GUATA PORÃ. Belo caminhar. São Paulo: Centro de Trabalho Indígena, 2015.

HALL, Stuart. “Quem precisa de identidade?”. SILVA, Tomaz Tadeu (org.) Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2011.

HAMILAKIS, Yannis. Archaeological Ethnography: A Multitemporal Meeting Ground for Archaeology and Anthropology. Annual Review Anthropology, v. 40, p. 399-414, 2011.

HAESBAERT, Rogério. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. GEOgraphia, v. 22, n. 48, 16 jun. 2020.

HECKSCHER, Eli. La época mercantilista. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. A mineração: antecedentes luso-brasileiros & Metais e pedras preciosas. In: História geral da civilização brasileira – A época colonial, tomo I, volume 2: administração, economia, sociedade. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1997.

KARAI, Domingo Hugo de Oliveira. Casa tradicional Guarani no litoral norte de Santa Catarina. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

LADEIRA, Maria Inês & AZANHA, Gilberto. Os índios da Serra do Mar – A presença Mbya Guarani em São Paulo. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, Nova Stella, 1988.

LADEIRA, Maria Inês. O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano. São Paulo: UNESP, 1992.

LADEIRA, Maria Inês. Espaço Geográfico Guarani-Mbya: Significado, Constituição e Uso. Maringá: Eduem, 2008.

LANGENBUCH, Juergen. A estruturação da grande São Paulo: estudo de geografia urbana. rio de janeiro: fundação ibge, 1971.

LEACH, Edmund. Sistemas Políticos da Alta Birmânia. Estudo sobre a estrutura social Kachin. Barcelona: Anagrama, 1975.

LEME, Pedro Taques de Almeida Paes. Nobiliarchia Paulistana. Genealogia das Principais Famílias de São Paulo. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro: Garnier, 1870.

LEME, Pedro Taques de Almeida Paes. Informação sobre as Minas de São Paulo e A Expulsão dos Jesuítas do Collegio de São Paulo, 1902.

LEMOS, Carlos. Casa Paulista. São Paulo: Edusp, 1999.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. Mana, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 425-457, ago. 2015.

LIMA, Tânia Stolze. Um Peixe Olhou Para Mim: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: UNESP/ ISA/ NUT, 2005.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Série Antropologia nº 322 (Brasília: DAN/UnB), 2002.

LUIS, Washington. Na Capitania de São Vicente. Brasília: edições do Senado Federal, vol. 24, 2004.

MACEDO, Valéria. De encontros nos corpos guarani. Ilha Revista de Antropologia, Florianópolis, v. 15, n. 1,2, 2013.

MACEDO, Valéria. "'Alimento morto' e os donos na cidade: comensalidade e alteridade em uma aldeia guarani em São Paulo". Etnográfica, 23 (3):605-625, 2019.

MACHADO ARAÓZ, Horácio. Sobre la Naturaleza realmente existente, la entidad 'América' y los orígenes del capitaloceno. Dilemas y desafíos de Especie. Revista Actuel

Marx Intervenciones N° 20, Primer Semestre de 2016. LOM Ediciones, Santiago de Chile. Pp. 205-230, 2016.

MACHADO ARÁOZ, Horácio. Ecología Política de los regímenes extractivistas. De reconfiguraciones imperiales y re-existencias decoloniales en Nuestra América. Revista Bajo el Volcán, vol. 15, N° 23, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, sept.-febrero de 2016 pp. 11-51, 2015.

MANGUEIRA, Renato Silva. Cartas arqueológicas para a cidade de São Paulo: estabelecimento de modelo de potencial para a preservação de bens arqueológicos. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 2018.

MARQUES, Roberta Pôrto. 2012. Um estudo de caso sobre o fumo, o uso do cachimbo e as práticas de fumar entre os Mbyá-Guarani (RS). Espaço Ameríndio, v.6, n.1: 97-118, 2012.

MARTIN, Juan Carlos Gimeno & MADRONAL, Angeles Castano. Antropologia comprometida, Antropologia de orientação pública e descolonialidade: desafios etnográficos e descolonização das metodologias. *OPSIS* (On-line), Catalão-GO, v. 16, n. 2, p. 262-279, jul./dez. 2016.

MONTEIRO, John. Os Guarani e a História do Brasil Meridional, séculos XVI-XVII. In: Cunha, M. C. (org). História dos Índios no Brasil, pp. 475-98. Companhia das Letras/Fapesp/SMC, São Paulo, 1992.

MONTEIRO, John. Negros da terra. Companhia das Letras, São Paulo, 1994.

MONTEIRO, John Manuel. Dos Campos de Piratininga ao Morro da Saudade: a presença indígena na história de São Paulo. In: PORTA, Paula (Org.). História da Cidade de São Paulo. v. 1. A Cidade Colonial. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MOORE, Jason. Introduction: Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism. Oakland: PM Press, 2016.

MELIÁ, Bartolomeu. A Terra Sem Mal dos Guarani: economia e profecia. In: Revista de Antropologia, vol. 33, São Paulo: USP, 1990.

MELIÀ, Bartomeu. El Guarani conquistado y reducido. Biblioteca Paraguaya de antropologia- vol. Ceaduc – cep ag, 1997.

MELIÀ, Bartomeu. La novedad Guarani (viejas cuestiones y nuevas preguntas). Revista bibliográfica (1987-2002). *Revista das Índias*, 64:175-226 [volume monográfico: "La persistencia Guarani". Coordenação: Oscar Calavia Sáez], 2004.

NIMUENDAJU, Curt. As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos para a religião dos Apapocuva-Guarani. São Paulo: HUCITEC/Edusp, 1987.

NOELLI, Francisco. Sem tekoha não há tekó: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação a uma área de domínio no delta do Jacuí-RS. Dissertação (Mestrado em História) – PUC-RS,1993.

NOELLI, Francisco. Che rog pypia aje katu! A linguagem da casa-longa Guaraní no século XVII. Tellus, v. 22, 2022.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista De Antropologia*, *39*(1), 13-37, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. "Identidade étnica e a moral do reconhecimento". In.: OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Caminhos da Identidade. Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Unesp, 2005.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Viagens de Ida, de Volta e Outras Viagens: Os Movimentos Migratórios e as Sociedades Indígenas. Travessia, São Paulo, v. 24, p. 5-9, 1996.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Mana, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Ensaios de antropologia histórica. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Para além do horizonte normativo: elementos para uma etnografia dos processos de reconhecimento de territórios indígenas. In: BARBOSA, Alexandra; MURA, Fábio; OLIVEIRA, João Pacheco de (Orgs.) Laudos antropológicos em perspectiva. Brasília-DF: ABA, 2015.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. A luta pelo território como chave analítica para a reorganização da cultura. In: João Pacheco de Oliveira (Org.). A reconquista do território: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo. 1ª ed. – Rio de Janeiro: E-papers, 2022.

PEIRANO, Marisa. Etnografia não é método. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PEREIRA, Sandra de Castro. Os loteamentos clandestinos no distrito do Jaraguá (SP): moradia e especulação. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

PEREIRA, Vicente Cretton Pereira. -Jejoko e -jepota: controle e desejo entre os Guarani Mbya. Jornada dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PPGA/UFF, 29 de outubro a 01 de novembro de 2013.

PEREIRA, Vicente Cretton Pereira. Nosso pai, nosso dono: relações de maestria entre os Mbya Guarani. Mana: Estudos de Antropologia Social, [S. l.], v. 22, n. 3, p. 737-764, 2016.

PETRONE, Pasquale. Aldeamentos paulistas. São Paulo: Edusp, 1995.

PIERRI, Daniel Calazans. O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

PISSOLATO, Elizabeth. Mobilidade, multilocalidade, organização social e cosmologia: a experiência de grupos MbyaGuarani no sudeste brasileiro. Revista Tellus, ano 4, n. 6, p. 65-78, abr., 2004.

PYBURN, Anne. Practicing Archaeology – As If It Really Matters. Public Archaeology, vol. 8, n. 2-3, p. 161-175, 2009.

POLITIS, Gustavo. Reflections on contemporary ethnoarchaeology; Universidad de Barcelona; Pyrenae; 2015.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vo. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. Estudos históricos. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p.200-212, 1992.

PRADO JÚNIOR, Caio. Formação do Brasil Contemporâneo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PRATES, Maria Paula. Dualidade, pessoa e transformação: relações sociocosmológicas mbyá-guarani no contexto de três aldeias no RS. In: KERN, Arno A.; SANTOS, Maria Cristina; GOLIN, Tau (Org.). Povos indígenas. Passo Fundo, RS: Méritos, 2009.

PREZIA, Benedito. Os Guaianá de São Paulo: uma contribuição ao debate. Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 8\ 155-177, 1998.

PROUS, Andre. Arqueologia brasileira: a pré-história e os verdadeiros colonizadores. Cuiabá: Carlini & Caniato Editorial, 2019.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina." In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

REIS, Nestor Goulart. As minas de ouro e a formação das Capitanias do Sul. São Paulo: Via das Artes, 2013.

REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar

em um mundo globalizado. Revista Brasileira de Educação, École des Hautes Études en

Sciences Sociales, Paris, v. 15, n. 45, set./dez., 2010.

SANTOS, Bruno Silva. DÓ E ALEGRIA: RELAÇÕES ENTRE OS GUARANI-MBYA E SEUS CÃES NO JARAGUÁ/SP. **Ambivalências**, São Cristóvão-SE, v. 5, n. 10, p. 49–81, 2017.

SANTOS, Bruno Silva. A Beleza das matas e a sujeira das cidades: Uma etnografia com os Guarani-Mbya e os ratos na Terra Indígena Jaraguá (São Paulo/SP). Revista Ñanduty 9(13):94–121, 2021.

SANTOS, Bruno Silva. Luto e luta: a resistência Guarani-Mbya diante de um empreendimento imobiliário na Terra Indígena Jaraguá (São Paulo/SP). Paper presented at Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/3816, 2022.

SANTOS, Lucas Keese dos. A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas. Boletim do Museu Nacional, Rio de Janeiro, v. 32, n. 1-2, p. 2-19, mai. 1979.

SILVA, Alexandra & MURA, Fábio. Território e ecologia doméstica entre os Kaiowa de Mato Grosso do Sul. In: João Pacheco de Oliveira (Org.). A reconquista do território: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo. 1ª ed. – Rio de Janeiro: E-papers, 2022.

SILVA, Fabio de Oliveira Nogueira da. Elementos de etnografia Mbyá: lideranças e grupos familiares na aldeia Tekoá Pyaú (Jaraguá - São Paulo). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SILVA, Fabíola Andréa. Mito e arqueologia: a interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no parque Kuatinemu - Pará. Horizontes Antropológicos, v. 8, n. 18, 2002.

SILVA, Fabíola. Etnoarqueologia: uma perspectiva arqueológica para o estudo da cultura material. Métis: História e Cultura, v. 8, n. 16, p. 121-139, 2009.

SILVA, Fabiola Andrea. Etnografando a arqueologia. Dado etnográfico, prática etnográfica e conhecimento arqueológico. 2022. Tese (Livre Docência em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org). História de São Paulo Colonial. São Paulo: Unesp, 2009.

SOUZA, Rafael de Abreu. Pixações sob a ótica da arqueologia urbana. In: Revista de Arqueologia Pública, n 8. Campinas: LAP/NEPAM/UNICAMP, 2013.

SCHADEN, Egon. Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani. EDUSP, 3ª ed., 1974.

TEIXEIRA, Palmira; PEREIRA, Thais. O papel do empreendedor na urbanização e industrialização da cidade de São Paulo: A formação da malha ferroviária no interior paulista. In: Revista de Micro e Pequenas Empresas e Empreendedorismo da Fatec Osasco V. 2, N°1, jan.-jun. 2016.

TEMPASS, Mártin César. Quanto mais doce, melhor: um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

TESTA, Adriana Queiroz. Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

URIARTE, Urpi Montoya. O que é fazer etnografia para os antropólogos. Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP, n. 11, 2012.

VELAME, Fabio. "KIJEMES: Arquiteturas Indígenas Pataxós da Resistência ao Espetáculo", in VI ENECULT: Encontro Nacional de Estudos Multidisciplinares em Cultura, Salvador, Brazil, 2010.

VILADARGA, José Carlos. São Paulo na órbita do Império dos Felipes: conexões castelhanas de uma vila da América Portuguesa durante a união ibérica (1580-1640). Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

VILADARGA, José Carlos. As controvertidas minas de São Paulo (1550-1650). In: Varia História, Belo Horizonte, v. 29: 795-815, 2013.

VILADARGA, José Carlos. Terras, ouro e cativeiro: a ocupação do aldeamento dos Guarulhos nos séculos XVI e XVII. R. Museu Arq. Etn., 26: 42-61, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, n. 32, p. 40-49, 1979.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Bibliografia etnológica básica Tupi-Guarani. Revista de. Antropologia, v. 27/28, 1985.