RODRIGO THURLER NACIF

Yvy vai — A Terra imperfeita: Território e paisagem alimentar Guarani

São Paulo

2020

RODRIGO THURLER NACIF

Yvy vai — A Terra imperfeita: Território e paisagem alimentar Guarani

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe (TerritoriAL), do Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais (IPPRI) da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Unesp), como exigência para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe (área de Geografia), na área de concentração "Desenvolvimento Territorial", na linha de pesquisa "Soberania Alimentar, Meio Ambiente e Saúde".
Orientador: Prof. Dr. Davis Gruber Sansolo
Coorientadora: Profª. Drª. Thais Tartalha do Nascimento Lombardi

São Paulo

2020

Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"
Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais – Biblioteca
Graziela Helena Jackyman de Oliveira – CRB 8/8635

Nacif, Rodrigo Thurler.
N124 *Yvy vai* – a Terra imperfeita : território e paisagem alimentar Guarani / Rodrigo Thurler Nacif. – São Paulo, 2020.
326 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Davis Gruber Sansolo.
Coorientadora: Thais Tartalha do Nascimento Lombardi.

Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe) – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Instituto de Políticas Públicas e Relações Internacionais, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Territorial na América Latina e Caribe, São Paulo, 2020.

1. Guarani (Povo indígena) – Baixada Santista (SP). 2. Soberania alimentar. I. Título.

CDD 323.1198161

IMPACTO POTENCIAL DESTA PESQUISA

Apoiar os Guarani na sua busca por soberania alimentar e direitos territoriais, conscientizando o público sobre os aspectos cosmológicos e materiais de seus sistemas alimentares. Educar os agentes das políticas sobre suas dinâmicas econômicas e sociais ao manejar recursos florestais e agrícolas como elementos-chave para sua paisagem.

POTENTIAL IMPACT OF THIS RESEARCH

Support the Guarani in their pursuit of food sovereignty and territorial rights by raising public awareness over their food system's cosmological and material aspects. Educate policymakers about their economic and social dynamics in managing forest and agricultural resources as key elements of their landscape.

IMPACTO POTENCIAL DE ESTA INVESTIGACIÓN

Apoyar los Guaraníes en su búsqueda por soberanía alimentaria y derechos territoriales, concientizando el público sobre los aspectos cosmológicos y materiales de sus sistemas alimentarios. Educar los agentes de las políticas sobre sus dinámicas económicas y sociales al manejar recursos forestales y agrícolas como elementos clave para su paisaje.

ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE RODRIGO THURLER NACIF, DISCENTE DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO TERRITORIAL NA AMÉRICA LATINA E CARIBE, DO INSTITUTO DE POLÍTICAS PÚBLICAS E RELAÇÕES INTERNACIONAIS.

Aos 02 dias do mês de dezembro do ano de 2020, às 10:00 horas, por meio de Videoconferência, realizou-se a defesa de DISSERTAÇÃO DE MESTRADO de RODRIGO THURLER NACIF, intitulada **Yvy vai – A Terra imperfeita: Território e paisagem alimentar Guarani.**. A Comissão Examinadora foi constituida pelos seguintes membros: Prof(a). Dr(a). DAVIS GRUBER SANSOLO (Orientador(a) - Participação Virtual) do(a) Departamento de Ciências Biológicas e Ambientais / Unesp, Instituto de Biociências, Campus do Litoral Paulista, Prof. Dr. BERNARDO MANÇANO FERNANDES (Participação Virtual) do(a) Departamento de Geografia / FCT/UNESP - Câmpus Presidente Prudente, Coordenadora do Projeto Guarani MARIA INES MARTINS LADEIRA (Participação Virtual) do(a) Coordenação do Projeto Guarani / Centro de Trabalho Indigenista – CTI. Após a exposição pelo mestrando e arguição pelos membros da Comissão Examinadora que participaram do ato, de forma presencial e/ou virtual, o discente recebeu o conceito final: APROVADO . Nada mais havendo, foi lavrada a presente ata, que após lida e aprovada, foi assinada pelo(a) Presidente(a) da Comissão Examinadora.

Prof(a). Dr(a). DAVIS GRUBER SANSOLO

AGRADECIMENTOS

Essa é a parte onde se cometem mais facilmente algumas injustiças, mas deixo aqui registrados os nomes daquelas pessoas que certamente contribuíram para minha trajetória até aqui e para a realização deste trabalho. São muitas pessoas que possibilitaram essa minha caminhada, a começar pelos meus pais Marcelo Caldas Nacif e Rosa Maria Thurler Nacif, meus avôs Norberto Eugênio Thurler e Bechara Massaud Nacif e minhas avós Maria Magdalena Tacheron Thurler e Noele Caldas Nacif.

Logo devo mencionar minhas professoras da graduação Ana Maria Motta Ribeiro, Tânia Stolze Lima e Mônica Cox de Britto Pereira, que mesmo muitos anos depois eu ainda percebo, me apontavam os caminhos que hoje me encontro mais maduro para trilhar. A amiga da graduação Michele Pinheiro de Souza, que deu importante apoio para que eu mantivesse no meu horizonte a esperança de poder trabalhar com os povos indígenas e com quem fiz minha primeira visita a uma comunidade Guarani.

Com muita honra tive entre meus primeiros mestres na atuação indigenista, já na Fundação Nacional do Índio, Antônio Pereira Neto, Elio de Melo Palmeira e Waldemar Adilson Krenak. Agradeço aos colegas da minha época na Coordenação de Identificação e Delimitação, e posteriormente, da Coordenação Geral de Etnodesenvolvimento, setor onde trabalhei a convite de Rosane Mattos Kaingang, que certamente teve muita influência no conteúdo desse material. Sobre os colegas da Funai na região que hoje atuo é preciso mencionar os anos de trabalho ao lado de Eduardo da Costa Teixeira, com quem tive a oportunidade de elaborar e executar diversos dos projetos apresentados aqui, e de Cristiano Vieira Gonçalves Hutter, fundamental para todos os trabalhos na região.

Devo também mencionar meus companheiros de ideias em inúmeros trabalhos de campo e reuniões nas comunidades: Newton José Rodrigues da Silva, um extensionista sensível à questão indígena e um agregador de pessoas e redes que muito me inspirou e motivou, e Dafran Macario que foi sempre um apoio na minha caminhada indigenista. Ambos foram fundamentais nos momentos mais difíceis.

Agradeço a todos os indígenas que fizeram esse trabalho possível, realmente não cabem aqui todos os nomes. Ainda assim, quero fazer menção especial a Leonardo da Silva, Ribeiro da Silva, Valdomiro da Silva, Sérgio Popygua Martins, Augustinho da Silva, Tiago de Franque, Luís Eusébio, Marcos Tupã, Elias Samuel dos Santos e Catarina Delfina dos Santos. Estes foram alguns de meus professores em diversos aspectos das culturas Guarani e Tupi-Guarani.

Meu agradecimento a toda a equipe da Escola Nacional Florestan Fernandes, aos amigos e amigas da turma de mestrado Daniel Viglietti. Agradeço a todos os professores do Programa de Pós-Graduação do TerritoriAL, sobretudo meu orientador Davis Gruber Sansolo e os professores Bernardo Mançano Fernandes, Monica Schiavinatto e Estevan Coca. Devo citar também minha colega de TerritoriAL e de Funai Mariany Martinez dos Santos, que me motivou a entrar no programa e seguir em frente, e o amigo Ailton Martins, responsável por muitos dos registros fotográficos que selecionei aqui.

Por derradeiro, sou grato a minha companheira Nayá Katu Monteiro Pereira Thurler pela imensa paciência nos momentos turbulentos deste período, perdas difíceis que passamos junto, mas também nossa maior alegria, que foi o nascimento da nossa filha Cora Katu Monteiro Thurler durante esse longo processo.

Caminante, son tus huellas
el camino y nada más;
Caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.
Al andar se hace el camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.
Caminante, no hay camino
sino estelas en la mar.

(Antonio Machado).

RESUMO

Na presente dissertação se planeja analisar formas e estratégias de ocupação do espaço social do povo indígena Guarani e de seu uso ecológico e economicamente dinâmico como fatores determinantes para a sua existência, observando as percepções nativas de território e paisagem, assim como em que grau elas dialogam ou conflitam com as definições jurídico-administrativas e as determinações político-econômicas do sistema estatal-capitalista em escala regional, nacional e internacional. O conceito de espaço vital é revisitado visando retomar os aspectos materiais da cultura necessários para a sua reprodução no tempo e no espaço, também na perspectiva das "sociedades contra o Estado". A agricultura e a cultura alimentar, como elementos indissociáveis do território, são apresentados como um eixo fundamental para estabelecer as relações entre terra, corpo e alimento para o povo Guarani. O que faz o território Guarani ser diferente daquele ocupado pelo jurua (não-indígena)? Por que o Guarani conserva o seu próprio alimento e sua própria forma de prepará-lo, diferente do jurua? Por que a formação do corpo e a eternidade da alma Guarani dependem desses fatores? Qual a relação entre o alimento, o território e a busca pela perfeição? Este é o cenário sobre o qual se procura ao longo do trabalho: a) constatar as associações estabelecidas entre políticas públicas, mercado e pacotes tecnológicos para a agricultura, preparo e beneficiamento de alimentos, sejam eles convencionais ou alternativos, além de seus possíveis impactos positivos e negativos nas práticas agrícolas do povo Guarani e seus hábitos alimentares na região da Baixada Santista; b) observar em que grau as instituições públicas, os organismos não-governamentais e seus agentes buscam compreender de fato a complexidade do universo alimentar Guarani em sua dimensão ontológica para pensar suas ações; c) questionar em que medida a interação entre agentes indigenistas e comunidades indígenas contribui para a soberania alimentar dos povos originários e para enfrentar os ataques sistemáticos aos seus direitos territoriais e à tentativa de submissão global ao regime alimentar corporativo. Por fim, é apresentado um quadro geral dos Guarani no Estado de São Paulo, os desafios à gestão territorial, especialmente na Baixada Santista e um pequeno mapeamento de algumas das áreas produtivas de famílias que se dedicam à produção de alimentos nas aldeias.

Palavras-chave: políticas públicas; território; soberania alimentar; povos indígenas; Guarani.

ABSTRACT

The present dissertation seeks to analyse the ways and strategies by the Guarani Indigenous people to occupy social space and their economically dynamic and ecological use as key factors of their existence, looking at the native perceptions of territory and landscape, as well as what extent they dialogue or conflict with juridical-administrative definitions and political-economic determinations by the state-capitalist system at the regional, nation and international scales. The concept of Lebensraum is revisited to recover the material aspects of culture needed for its reproduction in time and space, also from the perspective of "societies against the State". Agriculture and food culture, as inseparable elements of the territory, are presented as a fundamental axis to establish relationships between land, body and food for the Guaraní people. What makes the Guarani territory different from that occupied by the Jurua (non-indigenous)? Why do the Guarani preserve their food and their way of preparing it, different from the Jurua? Why do the formation of the Guarani body and the eternity of the Guarani soul depend on these factors? What is the relationship between food, territory and the search for perfection? This is the scenario on which we seek throughout the work: a) to corroborate the associations established between public policies, market and technological packages for agriculture, preparation and processing of food, whether conventional or alternative, in addition to their possible positive and negative impacts on the agricultural practices of the Guarani people and their eating habits in the Baixada Santista region; b) to observe to what extent public institutions, non-governmental organisations and their agents seek to truly understand the complexity of the Guarani food universe in its ontological dimension in order to think about their actions; c) to question the extent to which the interaction between indigenous agents and indigenous communities contributes to the food sovereignty of the first nations and to contending the systematic attacks on their territorial rights and the attempt at the global submission to the corporate food regime. Finally, a general picture of the Guarani in the State of São Paulo is presented, the challenges to territorial management, especially in Baixada Santista, and a brief mapping of some of the productive areas of families who dedicate themselves to food production in the villages.

Key-words: public policies; territory; food sovereignty; Indigenous peoples; Guarani.

RESUMEN

En la presente disertación se busca analizar formas y estrategias de ocupación del espacio social del pueblo indígena Guaraní y su uso ecológico y económicamente dinámico como factores determinantes de su existencia, observando las percepciones nativas del territorio y del paisaje, así como en qué medida dialogan o entran en conflicto con definiciones jurídico-administrativas y determinaciones político-económicas del sistema capitalista-estatal a escala regional, nacional e internacional. El concepto de espacio vital se revisa para retomar los aspectos materiales de la cultura necesarios para su reproducción en el tiempo y el espacio, también en la perspectiva de las "sociedades contra el Estado". La agricultura y la cultura alimentaria, como elementos inseparables del territorio, se presentan como un eje fundamental para establecer las relaciones entre tierra, cuerpo y alimento para el pueblo Guaraní. ¿Qué hace que el territorio Guaraní sea diferente del ocupado por el jurua (no indígena)? ¿Por qué el Guaraní conserva su propia comida y su propia forma de prepararla, diferente del jurua? ¿Por qué la formación del cuerpo y la eternidad del alma Guaraníes dependen de estos factores? ¿Cuál es la relación entre el alimento, el territorio y la búsqueda por la perfección? Este es el escenario en que se busca a lo largo del trabajo: a) verificar las asociaciones establecidas entre políticas públicas, paquetes de mercado y tecnológicos para la agricultura, preparación y procesamiento de alimentos, ya sean convencionales o alternativos, más allá de sus posibles impactos positivos y negativos en las prácticas agrícolas del pueblo Guaraní y sus hábitos alimenticios e isn la región de Baixada Santista; b) Observar en qué medida las instituciones públicas, las organizaciones no gubernamentales y sus agentes buscan comprender, de hecho, la complejidad del universo alimentario Guaraní en su dimensión ontológica para sus acciones; c) cuestionar en qué medida la interacción entre los agentes indígenas y las comunidades indígenas contribuye a la soberanía alimentaria de los pueblos indígenas y también enfrentar ataques sistemáticos a sus derechos territoriales y el intento de someter al mundo a la dieta corporativa. Finalmente, se presenta una imagen general de los Guaraníes en el estado de São Paulo, los desafíos para la gestión territorial, especialmente en la Baixada Santista, y un pequeño mapeo de algunas de las áreas productivas de las familias dedicadas a la producción de alimentos en las aldeas.

Palabras clave: políticas públicas; territorio; soberanía alimentaria; pueblos indígenas; Guaraní.

LISTA DE DIAGRAMAS

Diagrama 01 — Organização da comensalidade Guarani…….. 121

Diagrama 02 — O alimento como *religare* dos territórios físico e metafísico…… 131

Diagrama 03 — *Equilibrium* dos estilos agrícolas entre autonomia e inovação… 156

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 — Representação do tempo-espaço Guarani percorrido pelo *Tape Porã* 70

Figura 02 — Croqui de uma paisagem Guarani-Mbya do litoral…… 211

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 01 — Distribuição de terras por categoria no estado de São Paulo…… 233

LISTA DE IMAGENS

Imagem 01 — *Avaxi etei* - milho verdadeiro Guarani…… 86

Imagem 02 — Roça de toco na aldeia Tekoa Mirim com o milho tradicional……. 137

Imagem 03 — Mata da aldeia Tekoa Mirim em Praia Grande-SP…….. 138

Imagem 04 — Roça do Alcides na aldeia Paranapuã, sobreposição com o PEXJ.. 139

Imagem 05 — Cultivares tradicionais de batata-doce na Aguapeu…….……. 140

Imagem 06 — Cacique Edmilson tomando chimarrão na Tekoa Mirim……. 144

Imagem 07 — Batismo da Erva-mate na aldeia Paranapuã em São Vicente-SP… 145

Imagem 08 — Petỹgua na aldeia Peguaoty, Vale do Ribeira……. 146

Imagem 09 — Plantio de batata-doce tradicional na aldeia Cerro Corá……. 150

Imagem 10 — Terra Indígena Guarani do Rio Branco de Itanhaém……... 196

Imagem 11 — Vista do mirante da aldeia Itaoca em Mongaguá e mar ao fundo… 197

Imagem 12 — Rio Bichoró protegido pelas matas na aldeia Cerro Corá…… 198

Imagem 13 — Rio Aguapeu, a jusante do rio Bichoró, passando pela TI Itaoca… 199

Imagem 14 — Casa Guarani tradicional na aldeia Guaviraty no Vale do Ribeira. 200

Imagem 15 — Casa Guarani tradicional da aldeia de cima da Tekoa Mirim……. 201

Imagem 16 — Manejo na Cerro Corá com juçara, banana e outras frutíferas….. 203

Imagem 17 — Vista para o mar (*ye'ẽ guaxu*) da aldeia Aguapeu……. 204

Imagem 18 — Uma *táva* na aldeia Takuaty, no Vale do Ribeira……... 209

Imagem 19 — Serra (*yvyty*) em frente à aldeia Cerro Corá em Mongaguá-SP…... 210

Imagem 20 — Criança brinca de limpar terreno com enxada na Peguaoty…… 212

Imagem 21 — Produção de mapa mental na elaboração do plano de visitação….. 236

Imagem 22 — Trilhas frequentemente utilizadas pelos indígenas…….. 237

Imagem 23 — Vista do mar em uma das trilhas utilizadas pelos indígenas…….. 238

Imagem 24 — Produção de mudas de juçara na aldeia Itaoca Guarani…… 266

Imagem 25 — Jejy plantado pelos Guarani na aldeia Paranapuã…… 268

Imagem 26 — Canteiro de juçara de Marcelino Tibes na aldeia Paranapuã……. 269

Imagem 27 — Juçara em roça consorciada e pupunha ao fundo na Aguapeu…… 271

Imagem 28 — Viveiro do cacique Domingos na aldeia Nhamandu Mirim…….,, 272

Imagem 29 — Indígenas e técnicos na Cooperafloresta, sítio do Sr. José Pereira… 276

Imagem 30 — Plantio de *avaxi etei* de Alcides Mariano na aldeia Paranapuã……. 278

Imagem 31 — *Avaxi etei* do Sr. Ribeiro na Rio Branco (uso de microtrator)…… 279

Imagem 32 — Milho Guarani plantado em mutirão na aldeia Aguapeu (SAF)…... 280

Imagem 33 — Milho *avaxi xiĩ* do Leonardo na Aguapeu (consórcio com *jety*)……. 281

Imagem 34 — Milho Guarani do Sr. Ribeiro na aldeia Rio Branco (coivara)…….. 282

Imagem 35 — Plantio de cerca de 10 anos de agrofloresta na Cerro Corá……... 283

Imagem 36 — Agrofloresta comunitária da Aguapeu (técnica espinha de peixe)… 284

Imagem 37 — Agrofloresta do Leonardo em curva de nível com hortaliças…… 285

Imagem 38 — Área implantada com espinha de peixe……... 286

Imagem 39 — Intercâmbio indígena da Rio Branco e Cerro Corá na Aguapeu…. 288

Imagem 40 — Primeira entrega do Leonardo para o Banco de Alimentos……. 291

Imagem 41 — Um dos painéis do Projeto das Mulheres Indígenas da Itaoca ……. 293

Imagem 42 — Sr. Mário Henrique e seu plantio de juçara na Rio Branco……... 296

Imagem 43 — Travessia de rio até roça tradicional de *avaxi etei* do Sr. Ribeiro…. 298

Imagem 44 — Pausa para prosa na Agrofloresta do Leonardo…… 300

LISTA DE MAPAS

Mapa 01 — Diferença entre a proteção das TIs e das UCs em trecho da BR-163 221

Mapa 02 — Diversidade Guarani e Tupi no estado de São Paulo……. 244

Mapa 03 — Aldeias Indígenas do Vale do Ribeira…….. 245

Mapa 04 — Aldeias indígenas da Região Metropolitana de São Paulo……. 246

Mapa 05 — Aldeias indígenas da Região de Bauru……. 250

Mapa 06 — Aldeias Indígenas da Baixada Santista……. 251

Mapa 07 — Aldeias Indígenas do Litoral Norte……..……. 258

Mapa 08 — Áreas ocupadas pelos agricultores da aldeia Aguapeu…… 286

Mapa 09 — Roças do Sr. Ribeiro e da Sra. Maria Krexu na aldeia Rio Branco... 298

Mapa 10 — Diversidade dos consórcios nas áreas de roça da aldeia Cerro Corá. 302

LISTA DE QUADROS

Quadro 01 — Tipificação de sociedades estatais e sociedades contra o Estado…. 58

Quadro 02 — Cerâmica Guarani de uso culinário e ritual…….. 79

Quadro 03 — Vocabulário culinário Guarani por parcialidades e épocas……. 84

Quadro 04 — Cultivares de feijão Guarani por parcialidades e épocas…… 92

Quadro 05 — Calendário aproximado de plantio Guarani na Região Sudeste… 117

Quadro 06 — Classificação dos alimentos Guarani-Mbya……. 134

Quadro 07 — Alimentos preparados e consumidos tradicionalmente…….. 141

Quadro 08 — Diferentes cultivares de milho Guarani…… 143

Quadro 09 — Diferentes cultivares de batata-doce……. 148

Quadro 10 — Diferentes cultivares de amendoim……... 150

Quadro 11 — Paradigmas do Marco Temporal e Terra Tradicional……. 191

Quadro 12 — Elementos de paisagem frequentes em uma Tekoa do litoral……. 206

LISTA DE TABELAS

Tabela 01 — Situação Fundiária das TIs do estado de São Paulo…… 225

Tabela 02 — Estrutura fundiária do estado de São Paulo…… 227

Tabela 03 — Distribuição dos imóveis rurais por classe no estado de São Paulo... 228

Tabela 04 — Distribuição das unidades por categoria no estado de São Paulo….. 229

Tabela 05 — População, ubicação e situação fundiária TIs Guarani e Tupi de SP 247

Tabela 06 — Sobreposições e empreendimentos em TIs Guarani e Tupi de SP…. 253

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACC	Associação dos Cortiços do Centro
Agem	Agência Metropolitana da Baixada Santista
Amibra	Associação dos Produtores Rurais da Microbacia Hidrográfica do Rio Branco
AP	Antes do Presente
ARG	Argentina
Cati	Coordenadoria de Assistência Técnica Integrada
CDRS	Coordenadoria de Desenvolvimento Rural Sustentável
CF	Constituição Federal
CGEtno	Coordenação Geral de Etnodesenvolvimento
Cooperafloresta	Cooperativa dos Agricultores Agroflorestais da Barra do Turvo, Adrianópolis e Bocaiuva do Sul
DAP	Declaração de Aptidão ao Pronaf
DRP	Diagnóstico Rápido Participativo
Ecosol	Economia Solidária
EFNB	Estrada de Ferro Noroeste do Brasil
EIA/Rima	Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental
EUA	Estados Unidos da América
FAO	Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura
Fesbs	Fórum de Economia Solidária da Baixada Santista
Funai	Fundação Nacional do Índio
Gati	Projeto de Gestão Ambiental das TIs
Ibama	Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
LT	Linha de Transmissão
MF	Módulo Fiscal
Nirf	Número do Imóvel na Receita Federal
PAA	Programa de Aquisição de Alimentos
Panc	Planta alimentícia não-convencional
PBA	Plano Básico Ambiental
Pesm	Parque Estadual da Serra do Mar
PEXJ	Parque Estadual Xixová-Japuí

PGTA	Plano de Gestão Territorial e Ambiental
PIN	Posto Indígena
PMA	Polícia Militar Ambiental
Pnae	Programa Nacional de Alimentação Escolar
PNGati	Política Nacional de Gestão Ambiental das TIs
Pronaf	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
FF	Fundação para a Conservação e a Produção Florestal do Estado de São Paulo (Fundação Florestal)
SAF	Sistema Agroflorestal
Sintraport	Sindicato dos Operários e Trabalhadores Portuários
Snuc	Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza
SP	São Paulo
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SPILTN	Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais
STF	Supremo Tribunal Federal
TBC	Turismo de Base Comunitária
TI	Terra Indígena
UC	Unidade de Conservação
Unesp	Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
UniSantos	Universidade Católica de Santos

SUMÁRIO

1	**APRESENTAÇÃO……**	**21**
2	**INTRODUÇÃO……**	**24**
2.1	**Objetivo……..**	**29**
3	**POVO, TERRA E AMBIENTE……...**	**30**
3.1	**Uma geopolítica das sociedades “contra o Estado”……**	**38**
3.2	**Apontamentos para uma cosmogeografia Guarani……**	**61**
4	***ORERETE, OREREMBI’U*: CORPO E ALIMENTO……...**	**72**
4.1	**A cozinha Guarani ao longo dos séculos……..**	**79**
4.2	**Caça, pesca e coleta de mel na tradição alimentar Guarani……..**	**96**
4.3	***Ma’ety reko:* da roça à cosmogeografia……**	**114**
4.4	**Agricultura e alimentação Guarani-Mbya…….**	**136**
4.5	**Políticas Públicas e Soberania Alimentar Guarani……**	**151**
5	***ORÉREKO, ORÉREKOA*: CULTURA E TERRITÓRIO…….**	**167**
5.1	**A guaranização do espaço geográfico…….**	**177**
5.2	**O Tekoa como conceito Guarani de paisagem-território……..**	**196**
6	***YVY VAI*: TERRITÓRIOS EM CONFLITO…….**	**217**
6.1	**As TIs Guarani e Tupi-Guarani no estado de São Paulo……..**	**242**
6.2	**Projetos agrícolas nas aldeias indígenas da Baixada Santista……..**	**260**
6.3	**O desafio da sustentabilidade e os projetos sustentados……...**	**289**
7	**CONSIDERAÇÕES FINAIS……...**	**305**
	REFERÊNCIAS……	**316**

1 APRESENTAÇÃO

A cultura patriarcal exalta os homens de ação e glorifica suas obras prontamente reconhecíveis, por mais violentas e devastadoras que sejam suas trajetórias. No entanto, como o indígena mexicano Ricardo Flores Magón ilustrou na aurora do século XX no periódico anarquista *Regeneración*, um revolucionário sem uma ideia no cérebro é como "um barco sem bússola na imensidade do oceano", ou "um machado que não sabe porque corta a árvore", e por isso existe aquele momento em que nossas ações exigem processos profundos de reflexão, um exercício que em diferentes sociedades indígenas não passa necessariamente pelo mesmo corte societário entre quem decide e quem executa, quem desenvolve e quem reproduz.

Ao mesmo tempo, na sociedade industrial, ações e relações invisíveis, não-capitalistas e não-governamentais, se produzem todos os dias longe dos holofotes dos meios de comunicação, das grandes plateias, como educar as crianças, manter os quintais, receber pessoas, preparar refeições, cuidar de parentes enfermos, tarefas esquecidas pelos livros convencionais de história, que não aparecem em matérias e nem recebem prêmios.

É esse para mim um dos grandes atos de resistência da cultura Guarani, na quietude do ambiente familiar ou à luz da fogueira na casa de oração, nas suas relações de troca e de compartilhamento, na reprodução da língua e dos costumes, nas forças de manutenção da vida que passam tantas vezes despercebidas e não aparecem nas estatísticas de resultados das políticas públicas, nos quantitativos de produção dos projetos, está um modo de vida diferenciado, a reflexão sobre o ambiente e a relação com o não-indígena, as ações discutidas pela comunidade e também as decisões sobre o que fazer ou não fazer. A muitas destas atividades se dedicam frequente e diariamente as mulheres, os anciãos e anciãs, iniciativas como contar histórias, ensinar o modo Guarani de fazer as coisas, o legado dos *Oreru* e *Orexy kuery* (deuses e deusas).

É esse também um território sobre o qual é necessário um profundo respeito, um espaço-tempo reservado sobre o qual não se pode avançar mais que algumas linhas no que se refere à complexa cosmologia e sua imagem ou retrato na paisagem Guarani, justo esse tema desafiador que se propõe aqui, porém com a necessária modéstia. Isso porque grande parte dessa dissertação não é apenas um olhar sobre o outro, mas é um olhar de alguém que é também o outro do outro, sem pretensão de traduzir ou revelar

como pensa nem o que é melhor ou pior para o povo Guarani, um povo com o seu próprio espaço-tempo, como é outro o espaço-tempo, aliás, da pressa dos empreendedores, dos cronogramas na implantação dos projetos e dos seus agentes administrativos, do produtivismo dos fatos e interesses políticos. Portanto, é também sobre o não-indígena que se trata esse trabalho, de como o sistema estatal-capitalista e a sociedade neobrasileira impactam as culturas indígenas, atravessam o seu território e o seu cotidiano.

Longe da presunção de dizer como são os Guarani, o que eles querem e o que eles buscam, este é apenas um exercício para procurar entendê-los melhor em um complexo contexto histórico e geográfico de conflitividade com o sistema estatal-capitalista cuja conclusão é a certeza de que quanto mais eu me dedico a esse estudo mais eu vislumbro o quanto mais eu preciso aprender. Esse é, portanto, um trabalho imperfeito (*vai*), como essa terra em que vivemos, e parte da minha caminhada (*oguato*) nessa eterna busca pelo aperfeiçoamento (*aguyje*).

A metodologia adotada parte das próprias condições materiais da pesquisa, que começam antes da elaboração do pré-projeto de mestrado, não menos que 17 anos atrás, na minha primeira visita às aldeias Guarani-Mbya. Naquele tempo eu ainda não sabia que teria a oportunidade de trabalhar um dia junto aos povos indígenas, apesar do meu profundo interesse desde criança. Tive a honra de passar hospedado alguns dias nas casas de lideranças da aldeia Krukutu, conversar com outras lideranças da aldeia Morro da Saudade, que hoje é mais conhecida como Tenonde Porã, tudo a partir de um convite da amiga Michele Pinheiro de Souza que havia realizado trabalhos de pesquisa já com os Guarani.

Uma história curiosa se seguiu porque o então cacique Marcos Tupã de certa forma profetizou que eu logo estaria trabalhando na Fundação Nacional do Índio – Funai. Nem havíamos ouvido falar de concurso e eis que no ano seguinte eu estava na Funai de Brasília. Poucos meses depois encontrei Marcos Tupã participando de uma reunião e pude então hospedá-lo em minha casa em Sobradinho–DF, como ele me havia hospedado na aldeia Krukutu, assim como visitamos juntos o Santuário dos Pajés e seu saudoso líder Santxiê Tapuya Fulni-ô.

No entanto, passei cerca de seis anos trabalhando não com os Guarani-Mbya, mas com outros povos, como os Maxakali, os Krenak, os Geripankó, os povos indígenas do Oiapoque, os Guarani-Kaiowá, entre outros com os quais realizei trabalhos mais

pontuais, mas levei ainda alguns anos para poder efetivamente trabalhar com os Guarani de forma continuada. Essa oportunidade surgiu quando eu soube que a Coordenação Regional do Litoral Sudeste, em Itanhaém–SP, uma unidade recém-instalada, precisava de funcionários, e assim, depois de alguns trâmites, consegui a minha remoção.

Desde então, eu posso dizer que começou de forma às vezes mais e às vezes menos metódica a minha observação participante, nem sempre ou utilizando raramente entrevistas formais, questionários que percebi que pouco funcionavam, porque muitas vezes induziam as respostas, até por uma característica própria dos Guarani de não entrar em desacordo, que também influenciou a nossa população rural.

As entrevistas foram, porém, substituídos por muitas e muitas conversas, reuniões, caminhadas na mata, perguntas às vezes insistentes, rodas em volta da fogueira, pitando *petỹngua* (cachimbo) ou tomando *ka'y* (chimarrão). Posso dizer que algumas destas investigações seguiram roteiros, tinham a intenção de responder a algum ator do poder público ou a uma série de atores, outras vezes se constituíram em debates de diagnósticos rápidos participativos, levantamentos de impactos sociais e ambientais dos empreendimentos, reuniões de priorização, elaboração e avaliação de projetos ou para buscar juntos a melhor forma de assegurar um direito, nos moldes da pesquisa-ação, outras vezes partiam do meu próprio interesse de conhecer melhor a sua visão de mundo e o seu modo de vida.

O material desta dissertação se apoia, em parte, em fragmentos da já vasta e rica bibliografia a respeito da etnia Guarani, em especial da parcialidade Mbya, e em parte por uma experiência contínua de trabalho com esse grupo que já completa uma década. Algumas informações eu consegui lembrar de quem e de quando escutei pela primeira vez, outras não. Algumas práticas e histórias só me foi possível entender depois de algum acúmulo e de tirar muitas dúvidas.

Assim, há casos em que eu não consegui estabelecer uma referência simplesmente porque se tratam de saberes coletivos onde eu fui mais um colecionador de peças de um quebra-cabeça montado pelo caminho, ainda que um tanto incompleto. Por outro lado, em diversas situações eu ocupei o papel de um intérprete de outra forma de ver o mundo frente a uma sociedade onde a monocultura da mente persiste em sua surdez cognitiva para a diversidade humana, um papel que talvez apresente aqui e que é apenas uma visão do outro sobre o povo Guarani em sua relação com a paisagem e com o alimento, entre tantas outras possíveis.

2 INTRODUÇÃO

Os povos indígenas das Américas aperfeiçoaram os alimentos pela seleção genética — ou descobriram formas de consumi-los — tão variados como o milho, a batata, a mandioca, a batata-doce, a taioba, o amendoim, o feijão-comum, o feijão-fava, a quinoa, amarantos como a *kiwicha* e o caruru, o tomate, a abóbora, a abobrinha, a moranga, o abacaxi, o abacate, o cacau, o caju, o maracujá, o pequi, o umbu, o pinhão, as castanhas da Amazônia, de caju, de baru, a baunilha, o girassol, diversas espécies de pimenta, a noz-pecã, o arroz-selvagem, o mirtilo americano, sem falar no conhecimento, desenvolvimento e cultivo de diversas espécies medicinais. Enfim, uma extensa lista de espécies extrativistas e cultivadas.

O povo Guarani, em particular, possui exímia habilidade para a agricultura e consequentemente desenvolveu uma rica diversidade de cultivares de algumas delas como feijão-comum, milho, amendoim, abóbora, moranga, mandioca e batata-doce, que variam entre as diferentes parcialidades, como Nhandeva, Mbya e Kaiowá.

Este mesmo povo desenvolveu o cultivo e o uso da cabaça para o artesanato, do tabaco e em especial da erva-mate, um hábito eminentemente Guarani adotado por gaúchos e paraguaios, e que mediante várias formas de preparo, como chimarrão, tereré, chá-mate e mate gelado alcançou o gosto de grande parte da população das regiões sudeste, sul e centro-oeste do Brasil.

O etnônimo Guarani ou a palavra *guarĩnĩ* aparece tanto no Tupi-Guarani antigo da costa (Bueno, 1998) como no seu próprio idioma (Montoya, 1639) com o significado de guerra ou *guarinĩhára* (guerreiro). Inicialmente os Guarani do litoral brasileiro eram chamados de Carijó, e muito provavelmente em razão das guerras e dos conflitos com portugueses e grupos Tupi na província de São Vicente, sucedida pelo bandeirantismo, passaram a ser conhecidos pelo etnônimo atual.

Esta nominação, assim como o nome da parcialidade Mbya, grupo ao qual se dedica em especial esse trabalho, não parecem se tratar originalmente de autodenominações, e como acontece com outros grupos indígenas, estes se tornaram conhecidos por nomes que outros grupos lhe deram. No dicionário de Montoya (1639), de palavras recolhidas entre os Carijó, *bya* ou *mbya* aparece com o significado de gente. Entretanto, não parecem se referir a si, mas a outros, como na afirmação *mbya ou* (as pessoas estão vindo).

Ainda em 2003, na minha primeira estadia em uma aldeia Guarani, após ter observado que em alguns momentos os Guarani-Mbya se referiam a si como *nhandeva*, perguntei ao então cacique da aldeia do Krukutu, Marcos Tupã[1], qual era a razão. Ele me explicou que os Guarani são todos *nhandeva*, que é a forma de dizer nossa gente, nosso povo. Sobre o significado da palavra *mbya* eu ainda não entendia porque essa parcialidade havia recebido tal denominação.

Anos depois, em 2011, ouvi uma explicação do Sr. Maurício[2], *xeramõi* da aldeia Tekoa Mirim, de que *mbya* era uma palavra usada realmente para chamar a outros Guarani, que vinham de longe, para dizer quando chegava um indígena estranho na aldeia, um Guarani que vinha de outro lugar, e ria desse fato dos próprios Guarani-Mbya usarem tal palavra para falar deles mesmos.

Corrobora com essa informação o renomado dicionário Guarani – Castelhano / Castelhano – Guarani de Antonio Guasch (1998) em que o vocábulo *mbya* aparece tanto com o sentido de gente simplesmente, quanto com o sentido de estranho ou estrangeiro, enquanto *mbyaty* propriamente ganha o sentido de ajuntamento, uma vila, reunião de muitas pessoas. Esse mesmo sentido de gente de longe se encontra na informação obtida por Ladeira (1984) com o *xeramõi* José Fernandes, a partir do entendimento de que os Guarani do litoral chamavam assim aos que vinham do sul.

No entanto, existem fortes argumentos relacionados à presença antiga desta subdivisão do Guarani no litoral. O próprio Guasch (1998) atribui a este vocábulo ainda a definição “uma tribo do Guairá”, que coincide com o atual estado do Paraná, assim como Branislava Sušnik e Chase-Sardi (1995) localizam nesta região o *Mbyaçáguára*, ou o país dos *Mbyaçá*, que alcançava o litoral catarinense e que Bertoni (1922) associa ao subgrupo dos *Monday*, relacionado aos atuais grupos Guarani-Mbya. É a mesma região que coincide no mapa de Nimuendaju (1981) com aquela habitada pelos Kaiguá meridionais, novamente, associados aos Guarani-Mbya.

A etnia Guarani está entre os povos indígenas que detém maior população no Brasil e maior dispersão territorial, está presente em um território que se estende no Brasil desde o Espírito Santo até o Rio Grande do Sul, com algumas aldeias mais ao norte, inclusive no Pará, além de se ampliar para outros países como o Uruguai, a Argentina, o Paraguai e a Bolívia. Sofreram historicamente, entretanto, uma enorme

[1] Informação obtida do cacique Marcos Tupã no ano de 2003 na aldeia Krukutu, em São Paulo–SP. Ele vive hoje na aldeia Yakã Porã, na TI Boa Vista do Sertão do Promirim, em Ubatuba–SP.
[2] Informação obtida do Sr. Maurício na aldeia Tekoa Mirim, município de Praia Grande–SP, em 2011.

perda de seu território ante as seguidas investidas de ocupação não-indígena nas regiões Sudeste, Sul e posteriormente no Centro-Oeste, sendo uma situação emblemática aquela vivida hoje no Mato Grosso do Sul.

No litoral da antiga Capitania de São Vicente essa ocupação é atestada por documentos oficiais e relatórios de escribas, naturalistas, missionários e particulares desde que ali aportaram as primeiras naus portuguesas e também de outras bandeiras (Leme, 1772). Insere-se no caminho histórico do Peabiru, estrada que ligava milenarmente entre si as diversas aldeias Guarani, saindo do oeste (Cabeza de Vaca, 1996). Ela se conectava às antigas estradas dos Incas, indo no sentido leste ao encontro do Oceano Atlântico, chamado pelas diferentes parcialidades Guarani de *paraguasu* (mar grande) e *yyramõi* (água ancestral), por onde realizavam e seguem realizando sua peregrinação sagrada — *Oguata porã* —, acreditando que para além do mar, podem encontrar a Terra sem Mal — *Yvy marã e'ỹ* (Clastres, 1978).

A marcha em direção a esse lugar sagrado foi empreendida tanto por grupos Guarani como por grupos Tupi, que são parte da mesma família linguística. Assim, navegadores espanhóis, portugueses, holandeses e franceses encontraram no litoral paulista do século XVI diversas aldeias Carijó (Guarani), Tupiniquim e Tupinambá. (Saint-Hilaire, 1851).

O histórico posterior de ocupação europeia no sentido contrário, do litoral para o interior, e a implantação do modelo escravista expulsaram e reduziram a população indígena na região por meio da violência direta na disputa pela terra, escravização indígena, proliferação de doenças exógenas altamente letais aos povos originários, além da política de aculturação e assimilação, levou, por outro lado, à interiorização dos grupos que lograram subir a Serra do Mar para escapar da aniquilação.

O prelúdio da invasão, caracterizado pelas feitorias, afetou mais diretamente os grupos que se encontravam no litoral. Já a primeira *plantation* e o respectivo engenho de cana-de-açúcar foram estabelecidos exatamente na Capitania de São Vicente em 1533 e a mão de obra não era africana, mas indígena. Nessa época a disputa sobre a divisa do tratado de Tordesilhas se estendeu para o campo de batalha em Iguape e em São Vicente. Esta foi provavelmente a primeira guerra entre europeus na América do Sul e estes usaram os conflitos que os povos indígenas tinham entre si também para formar seus exércitos.

Os portugueses procuraram aliados entre os Tupiniquim e os espanhóis entre os Carijó, enquanto os franceses, que estiveram presentes em outros conflitos, se aliaram aos Tupinambá. Após o ataque hispânico a São Vicente, os lusitanos aproveitaram para escravizar principalmente os Carijó com a justificativa de que estes haviam se aliado aos espanhóis, entendendo que era justificado obter escravos na guerra. Este tornou-se um negócio altamente lucrativo e crucial para o modelo econômico da agroexportação, reproduzido até hoje.

Os jesuítas também se estabeleceram na região arregimentando nos aldeamentos mão de obra Tupiniquim (Tupi) e posteriormente Carijó (Guarani), Guayanã (Kaingang) e Miramomi (Guarulhos). Muitos indígenas que lutaram nesse período morreram ou escaparam para o interior. As doenças foram muitas vezes um desafio do ponto de vista humanitário e econômico para o estabelecimento dos aldeamentos e engenhos, mas foram, por outro lado, largamente utilizadas contra os indígenas na primeira e mais devastadora guerra bacteriológica da história, sendo um fator decisivo de dominação.

Sob o efeito devastador das epidemias, os povos indígenas se encontravam vulneráveis não apenas para defender seu território como para manter a sua economia, paralisando atividades como a agricultura, a pesca, a caça e a coleta, e consequentemente seu modo de vida, sentindo-se forçados a buscar amparo entre seus algozes, que dispunham de alimentos e supostos métodos de tratamento, notadamente os missionários jesuítas.

No século XVII os bandeirantes da Capitania de São Vicente, passaram a partir principalmente de São Paulo e avançar sobre os aldeamentos jesuítas e cidades do lado espanhol, subiram os Rios Tietê e Paranapanema para escravizar o máximo número de indígenas, principalmente Guayanã e Guarani, enquanto os bandeirantes da Capitania de Itanhaém avançaram sobre o Vale do Paraíba em busca de ouro e escravos indígenas de outras etnias. Muitos desses escravos trabalhavam especificamente no transporte e no comércio pela Serra do Mar para os próprios bandeirantes vicentinos / paulistas ou eram trazidos para trabalhar nas fazendas de cana-de-açúcar da Baixada Santista.

A partir do século XIX, após a independência, houve um forte interesse do Estado Brasileiro em considerar que em diversos aldeamentos os indígenas já estavam “assimilados” à sociedade não-indígena e que por isso os títulos de suas terras deveriam ser reavaliados. Desta forma muitas terras foram tomadas dos indígenas.

Somente um pequeno grupo de indígenas conseguiu persistir no litoral paulista no entorno das ruínas do antigo Aldeamento de São João Batista (Ladeira, 1984). Este era administrado pela ordem dos jesuítas no primeiro e segundo séculos e depois pela ordem dos capuchinhos, sofrendo forte pressão cultural com vistas à assimilação ao cristianismo e à língua portuguesa.

O grupo foi tratado ao longo do século XX muitas vezes como caiçara, à exceção dos que habitavam a aldeia Bananal, onde havia sido instalado o Posto Indígena José de Anchieta, mas manteve mesmo assim a sua identidade cultural, os laços de parentesco e permaneceu não apenas nas imediações das Ruínas do Abarebebê, do Rio Tapirema, da Estação Tanyguá e do Rio Piaçaguera, como distribuído na região da Baixada Santista por diversos núcleos de família extensa de forma semelhante aos *te'ýi'oga* dos grupos Guarani-Nhandeva, dos quais faziam parte também os Carijó.

Quanto às parcialidades que escaparam para o interior foi somente após um século do fim do bandeirantismo que grupos Guarani que haviam sofrido uma monumental diáspora nos primeiros séculos da invasão começam uma longa jornada a partir da Argentina, do Paraguai e do Mato Grosso do Sul para o litoral.

Estes guardavam em sua memória, por meio também da religião, os caminhos percorridos, o chamado Peabiru, e os antigos lugares que habitavam, entre eles a Baixada Santista, onde algumas famílias mantinham a identidade indígena, a partir do antigo aldeamento São João Batista.

Assim, desde o final do século XIX, comunidades Guarani-Nhandeva até então refugiadas principalmente no Mato Grosso do Sul, sofrendo pressões das ocupações não-indígenas na região e as tensões fronteiriças do Brasil com o Paraguai, retomam a peregrinação — *Oguata porã* — em busca da Terra Sem Mal — *Yvy marã e'ỹ* (Clastres, 1978).

Posteriormente, grupos Guarani-Mbya alcançaram o litoral, violentamente removidos pela Guerra do Paraguai, obedecendo, ao mesmo tempo, a um padrão imemorial de migração e ocupação dentro do seu território ancestral. Estabeleceram, assim, aldeias ao longo da Baixada Santista, procurando viver de acordo com seu modo tradicional (*orereko*), apesar das restrições impostas pelas transformações geográficas dos antigos caminhos do Peabiru ao longo de cinco séculos.

2.1 Objetivo

Pesquisar a forma específica como o Guarani-Mbya se territorializa a partir de suas práticas tradicionais, fundamentadas em sua cosmovisão, imprimindo significado e transformando a sua paisagem, constituindo um organismo social próprio de luta pela terra e, portanto, um movimento socioterritorial[3] (Fernandes, 2005) a partir da guaranização do espaço geográfico.

Analisar como se constitui uma cosmogeografia interpretativa a partir do diálogo entre uma visão de mundo indígena e os conceitos da geografia acadêmica e as consequências do embate entre os dois modelos conflitantes da dinâmica populacional Guarani e do sistema jurídico-administrativo de fixação da população indígena, profundamente atrelado aos interesses econômicos hegemônicos, além da estratégia de resistência de uma territorialidade em rede como um recurso fundamental à soberania alimentar Guarani.

Problematizar se as práticas tradicionais são suficientes ou se mudanças que ameaçam o desenvolvimento de uma dependência técnica têm contribuído para o povo Guarani-Mbya conservar e alcançar maior segurança alimentar, ou se é preciso desenvolver tecnologias sociais fundamentadas em inovações autônomas pautadas no diálogo de saberes e na atuação de redes sociotécnicas de técnicos e agricultores. Pretende-se levantar informações referentes à produção agrícola e mapear algumas áreas de plantio de agricultores em diferentes aldeias indígenas da etnia Guarani na Baixada Santista, relacionando hábitos alimentares, produção e transformação da paisagem.

Avaliar os resultados qualitativos da implantação de políticas públicas referentes a projetos na área de produção agrícola e geração de renda tanto quanto nas ações de compensação ambiental, elencando apontamentos relacionados à sustentabilidade ambiental, soberania alimentar e gestão territorial. Gerar maior reflexão sobre a ação indigenista em suas diferentes esferas para instrumentalizar o planejamento institucional e apresentar alguns horizontes de diálogo entre os responsáveis pela política indigenista e as próprias comunidades da etnia Guarani.

---

[3] O conceito de movimento socioterritorial foi elaborado por Bernardo Mançano Fernandes procurando inserir a partir da leitura da ciência geográfica os movimentos sociais organicamente constituídos em torno da luta pela terra sendo desenvolvido a partir de seu estudo sobre o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra – MST.

3 POVO, TERRA E AMBIENTE

O conceito com que o povo Guarani-Mbya mais opera hoje para identificar o seu território é o *Tekoa*. Este é o conceito nativo que representa o espaço onde vive o povo Guarani, onde ele existe. Etimologicamente, a locução *teko* está associada ao verbo -reko, que tem o sentido de ser, estar, viver e existir — comum nas línguas da família Tupi-Guarani — que acompanhada pelo prefixo relacional indefinido *t-* adquire o sentido de essência, existência, enquanto o sufixo *-a* significa lugar, tempo-espaço. Outro elemento importante desta palavra é que o mesmo vocábulo *teko* é empregado pelos Guarani também com o sentido de cultura, modo de ser, costume. Quando acrescentado de um pronome possessivo de terceira pessoa do plural como *nhande* (nosso inclusivo) ou *ore* (nosso exclusivo) ele recebe o prefixo relacional definido *r-* formando as palavras *nhandereko* ou *orereko*, que significam nossa cultura ou nosso modo de vida. O *Tekoa* é, portanto, o espaço imprescindível para que o Guarani viva a sua cultura e para seguir existindo em sua essência.

Na geografia política o espaço necessário para assegurar a sobrevivência de um povo foi em seus primórdios representado pelo conceito de espaço vital (Ratzel, 1901) ou *Lebensraum*[4]*,* muitas vezes utilizado para caracterizar ou mesmo justificar a expansão dos territórios de determinados povos sobre aquele ocupado por outros. Neste trabalho busca-se subverter esta tendência a partir da crítica de Elisée Reclus (1905) ao princípio de que o Estado seria o desenvolvimento natural e fonte da ordem social em um estágio supostamente mais avançado de sua evolução. Neste sentido ele destacou as conflitualidades entre os atores que compartilham esse mesmo espaço necessário para a manutenção da vida, incluindo as formas de mediação entre sociedade e natureza.

Ao mesmo tempo, a natureza indissociável da relação terra e cultura evoca outra formulação da geografia política clássica que Friedrich Ratzel (1909) definiu como o solo cultural — *Kulturboden* — que corresponde à morfologia da paisagem habitada e transformada pelo modo próprio como cada povo interage e obtém os bens necessários do seu ambiente. O pensamento de Ratzel — retratado de forma nem sempre fiel — foi fundamental para a geografia política e o posterior surgimento da geopolítica. Porém, sua formulação não se ateve apenas a observar as tendências político-espaciais do

[4] O autor com frequência utiliza em "*Anthropogeographie*" também o termo *Lebensgebiet*, ou território vital, um conceito apreendido do naturalista Moritz Wagner.

Estado-Nação emergente de seu tempo, nos textos em que Ratzel se dedicou à defesa do projeto prussiano de unificação do território germânico, mas reuniu, outrossim, reflexões a partir do conhecimento que ele procurou obter sobre diferentes povos, mesmo que realizados de gabinete, por haver limitado seus trabalhos de campo à Europa e à América do Norte.

Suas poderosas ideias foram adotadas, entretanto, de forma reducionista e simplificada tanto no discurso de militares do III Reich, como Karl Haushofer, quanto pelas críticas do historiador francês Lucien Febvre. Observa-se, infelizmente, que grande parte do material que produziu não se encontra traduzido do alemão e aquilo que se reproduz frequentemente sobre sua teoria está baseado muito mais na interpretação e no viés dos seus principais divulgadores e críticos do que na leitura direta de sua obra, a qual revela um pensamento mais complexo do que apenas a razão de Estado e o determinismo geográfico que lhe são comumente atribuídos, sendo ele em seu tempo um crítico importante do racialismo e do evolucionismo social clássico, ou unilinear.

A presença constante do conflito e em particular da guerra em Ratzel (1897) é uma característica importante de uma reflexão forjada na sua realidade imediata e trata notadamente de conquistas e de relações assimétricas entre povos, o que não significa que não haja considerado dinâmicas de cooperação e intercâmbio. Acontece que o domínio espacial, tanto pela guerra, como pelo comércio e transporte — intimamente relacionados com a guerra na sua visão — são as formas predominantes pelas quais o autor contribui para o desenvolvimento do conceito de território na geografia moderna.

Entretanto, segundo Élisée Reclus (1905) o processo de expansão e dominação também gera contestação, tanto social como de ordem natural. Apesar de sua visão sobre os povos indígenas poder ser considerada um tanto fatalista, a sua reflexão sobre a conflitualidade dentro dos territórios dominados pelo Estado é um diferencial que ele desenvolveu em relação à geografia política clássica. O território não é simplesmente uma extensão do poder do Estado, mas também um espaço de contestações, disputas e negociações entre atores com variados níveis de poder.

Uma vez que também existe a resposta à guerra de conquista, e no caso das Américas as numerosas lutas contra a invasão do território pelos povos indígenas e suas formas de resistência — ao projeto político-econômico engendrado pelas grandes navegações (transporte) e pelo mercantilismo (comércio) — veem-se no contexto latino-americano as sobreposições e conflitos permanentes entre os povos indígenas e o

projeto estatal-capitalista de gênese europeia. Da mesma maneira, as técnicas dos povos invasores relacionadas à produção e reprodução da vida em terras estrangeiras passam por um processo de adaptação para garantir-lhes a sobrevivência em um território até então desconhecido. Estes são vividos também por outros povos tradicionais de raízes africanas diversas, miscigenadas e até mesmo populações oriundas do campesinato europeu, que seguem sendo despojadas, mas que também forjam sua resistência.

Em razão da conquista e da dominação, a territorialidade vertical do Capital e dos Estados Nacionais se impõe sobre a territorialidade horizontal de outros povos e seus diferentes modos de ocupação e produção, mas estes, por sua vez, resistem, e assim, persistem no processo de reexistência. A dominação contínua, porém, promove a médio e longo prazo a reprodução de mecanismos de etnocídio e genocídio, entre os quais a espoliação dos bens naturais, que se tornam indisponíveis e são também uma forma de negação do espaço vital destes povos. Isto se acomete, por exemplo, quando a uma população indígena não se garante o direito constitucional ao usufruto exclusivo dos bens naturais de uma Terra Indígena, vista, por exemplo, a prática ilegal do arrendamento, a exploração madeireira e mineral, entre outras.

> Entre o movimento da vida que nunca cessa e o espaço da terra que não muda há uma contradição. Dessa contradição nasce a luta pelo espaço. A vida estava rapidamente tomando conta da face da terra, mas quando ela alcançou seus limites, ela derramou de volta, e desde então em toda parte e sem cessar em todo o mundo a vida luta com a vida por espaço.[5] (Ratzel, 1901, p. 51, tradução própria).

O que uma leitura de Reclus (1905) acrescenta é que essas contradições não se encontram só nas fronteiras entre territórios nacionais ou ultramarinos, mas também nas contestações de agentes humanos e naturais no interior do mesmo. No que concerne às consequências desta violência na dinâmica populacional, que acompanhou as grandes navegações e o desenvolvimento do mercantilismo europeu é interessante notar que Ratzel (1897) destaca, além da conquista bélica, as relações entre as transformações econômicas do território e a expansão política, de onde enuncia, de fato, que a geografia da circulação (transporte e comércio) está estreitamente vinculada à geografia da guerra.

Em sua obra *Politische Geographie* ele dedica um capítulo inteiro ao tema da geografia econômica intitulado: "A circulação como dominação do espaço" — *Der*

[5] No original: *"Zwischen der Bewegung des Lebens, die nie ruht, und dem Raum der Erde, der sich nicht ändert, besteht ein Widerspruch. Aus diesen Widerspruch wird der Kampf um Raum geboren. Das Leben unterwart sich rasch den Boden der Erde, aber als es an seinen Grenzen angelangt war, strömte es zurück, und seitdem kämpft überall und ohne Unterlass auf der ganzen Erde Leben mit Leben um Raum."*

Verkehr als Raumbewultigen. Trata-se, portanto, da geografia não apenas de uma guerra política, mas também de uma guerra econômica que objetiva ao fim a domesticação dos povos dominados e de sua paisagem.

Por outro lado, é a mesma necessidade fundamental de sobrevivência desses povos com seus diferentes modos de vida que sustenta a resistência territorial contra o modelo colonizador e espoliador, reforçando a sobreposição de territórios. A visão de Reclus sobre o território é uma visão multifacetada, onde convivem em escala menor diferentes territórios em sobreposição e conflito. Transpondo para uma questão mais prática é desse conflito que nasce, por exemplo, o atual ordenamento jurídico do Brasil, onde são reconhecidos em teoria os direitos dos povos ao usufruto do solo das TIs, mas elas permanecem vinculadas à União, assegurando o patrimônio do Estado sobre uma reserva de riquezas naturais desde a água, a fauna, a flora, até mesmo a potencial exploração mineral, que pode ser autorizada pelo poder legislativo em favor de uma pretensa "comunhão nacional" para atender, por fim, a interesses corporativos.

Portanto, se a inalienabilidade das terras, solucionada juridicamente pela sua vinculação ao patrimônio público, e não ao patrimônio particular, mesmo que coletivo, dos indígenas, visa proteger alegadamente os bens de usufruto exclusivo do assédio do poder privado, por outro faz valer o direito de espoliação do conquistador sobre os bens do povo conquistado, pois, como foi visto aqui, a regularização das TIs não é, em si, garantia da proteção de seus direitos. Esse quadro se agrava se for considerado que muitas terras nem sequer estão demarcadas e que há constantes pressões do poder econômico para a promoção de mudanças em relação às políticas de regularização fundiária, licenciamento ambiental, arrendamento e mineração, que são ameaças de retrocesso, inclusive, dos processos já consolidados.

Talvez ajude a explicar o fatalismo de Reclus as condições em que se encontravam os povos indígenas na virada do século XIX para o século XX. No caso específico do Brasil se pode dizer que esse foi um ponto crítico em que o ideário de progresso atropelava as antigas políticas de proteção dos aldeamentos e na transição do Império para a República houve duas décadas de completo vazio da política indigenista. Paradoxalmente sairá das fileiras positivistas uma nova política de proteção aos povos indígenas, com a proposta de integrá-los à mão-de-obra nacional em especial nas regiões de expansão da fronteira agrícola e nas fronteiras transnacionais, levando a essas comunidades indígenas a chamada educação cívica, o projeto de Brasil.

O integracionismo segue sendo na prática a ação hegemônica do Estado em relação aos povos indígenas e é uma ideologia com forte repercussão na sociedade neobrasileira, desde a postura mais abertamente anti-indígena até aquela de quem se dispõe a ações voluntaristas e assistencialistas sem um trabalho melhor de formação indigenista e diálogo. Em todos esses casos a pessoa indígena não é vista como um sujeito autônomo, mas como o objeto de um sem número de especulações sobre o qual todos sabem o que é melhor ou pior. Por conseguinte, há o confisco do protagonismo indígena, que resulta em um modo de heterogestão do seu território onde o aparato estatal e o poder econômico concorrem para intervir no seu modo de vida.

As consequências desta intervenção são agravadas naquelas áreas afetadas por grandes empreendimentos — públicos e privados — e nas áreas sobrepostas com UCs. A ocupação do espaço do indígena por essa miríade de atores externos é uma forma de recolonização contínua que afeta diretamente o vínculo entre o povo e a terra. Impacta, portanto, o elo indissociável entre a cultura de um povo e sua impressão no solo. Toma, assim, a cultura manifestada na sua reprodução em um espaço determinado e significado do qual não pode ser alienada sem se perder a sua essência. Neste aspecto, negar o direito do indígena à terra é uma ação iminente de etnocídio de médio e longo prazo, seja ao não demarcar, seja ao impedi-lo de gerir seu território com autonomia.

Historicamente, observam-se tanto formas diretas de negação do direito indígena sobre o território como a escravização e as reduções, anteriores às políticas de proteção, como as diferentes formas de administração religiosa e laica interferiram para minar a resistência cultural, e consequentemente, territorial, que levou à extinção de inúmeros aldeamentos, construtos voltados para a total assimilação dos povos originários pelo invasor. Durante o século XX esses mecanismos continuaram funcionando dentro das próprias áreas demarcadas, por meio da intervenção direta estatal, principalmente no período da ditadura civil-militar, por meio dos arrendamentos, da mineração, das serrarias e das grandes obras de infraestrutura regional e nacional. Esse impacto segue existindo e se faz ainda mais preocupante sobre as comunidades que vivem em terras que aguardam reconhecimento em pleno século XXI.

O integracionismo promovido na ditadura civil-militar e a tutela dos povos indígenas, superada teórica e juridicamente, ainda fazem parte evidentemente da política indigenista em nosso século. Há outros modos, porém, menos visíveis de heterogestão nas TIs. Agentes do Estado e outros atores da sociedade não-indígena agem de forma

sutil, desprovidos de uma visão crítica, impondo novas formas de relacionar-se com o seu território que vão desde a intervenção sobre o sistema agrícola tradicional de um povo indígena, o fomento à mercantilização de sua economia, a escolha dos alimentos da cesta básica, a definição da merenda, até a exigência de um calendário escolar que priva as crianças das atividades relacionadas com a terra, aprendidas outrora em companhia dos mais velhos.

Um instrumento perverso da dissociação entre cultura e solo é a folclorização da cultura indígena pelo sistema político-econômico hegemônico. Esta ocorre por meio da redução da cultura a mercadoria ao destacar dos objetos e manifestações culturais elementos fundamentais de seu contexto material e imaterial para a reprodução da vida, evidenciando somente aquilo que o colonizador julga a expressão mais visível e exótica pela qual se manifesta a cultura indígena e que possa ser útil do seu ponto de vista. Por fim, sem o vínculo com o território, essas manifestações culturais como o artesanato de uso cotidiano, a culinária, a fitoterapia, o canto e a dança, a pintura corporal, os adornos e as próprias práticas rituais viram objeto de espetacularização.

A mesma dissociação entre cultura e solo se dá com a ideia de uma paisagem indígena limitada apenas em seu aspecto visual, apropriada como capital social em portfólios de Organizações Não-Governamentais para a captação de recursos ou nos pacotes turísticos de empresas que visam, com efeito, sua transformação em mercadoria. O projeto colonialista pauta, sobretudo, a utilidade da cultura indígena ou da paisagem por ela produzida para o sistema político-econômico hegemônico. A cultura é destituída do seu contexto, sonegando assim o vínculo inerente dos povos originários com seu território tradicional, ou seja, a natureza ontogenética do seu elo com o solo.

Sua terra, por outro lado, não é necessariamente sua paisagem ancestral, mas um território modificado pela ação de uma cultura ancestral, uma vez que entender as dinâmicas populacionais e o seu modo de ocupação e transformação do meio é fundamental para compreender o conceito de solo cultural — *Kulturboden*. Cada povo imprime marcas particulares no território que permitem identificar a sua passagem e o período de permanência em um lugar específico. Essa ligação entre uma etnia e o seu território não significa realmente a sua permanência fixa em um lugar e nem mesmo a existência *a priori* de um território fixo, que é uma obsessão e um mecanismo fundamental de controle burocrático dos sistemas político-administrativos dos Estados nacionais modernos.

O investigador científico sabe que a mobilidade dos territórios é um tema recorrente desde a origem da geografia política. Tendo vivido três anos entre os Estados Unidos e o México, trabalhando pelo periódico *Kölnischen Zeitung,* o geógrafo alemão Friedrich Ratzel observou o pulso de migração (*Wandertrieb*) como um fator instintivo do espírito humano. Ele atribui essa inquietação a uma força de vontade (*Willenskraft*) que fermenta no ser humano onde as barreiras naturais o limitam.

Demonstrou, sobretudo, que o solo é um produto da cultura — no seu sentido ontológico — que incide diretamente sobre o conceito e a definição do espaço vital de cada grupo humano. O espaço vital é uma formulação sobremodo orgânica: "O tamanho do espaço vital, a localização e a extensão das zonas climáticas, os solos e os mares mudam constantemente, e com eles as alturas e as profundidades da terra".[6] (Ratzel, 1901, p. 05, tradução própria).

Há uma sinergia, assim, profunda entre povo e ambiente, e a expansão de um determinado grupo humano sobre novos biomas e outras unidades de relevo exigem inovações culturais, sociais e tecnológicas, elementos que vinculam reiteradamente solo e cultura. Ao mesmo tempo, o grupo humano em migração ou expansão, é um fator na dispersão das espécies apropriadas culturalmente, no desenvolvimento de seleções e na transformação e ampliação de um território que é tão natural como antropogênico. A acepção orgânica do espaço vital e o pulso de migração encontram expressão na força dos movimentos migratórios dos povos indígenas da América do Sul, em especial os grupos filiados à família Tupi-Guarani, onde o pulso de migração se encontra tão arraigado culturalmente que engendra uma complexa fórmula mítica, povoada de divindades e práticas religiosas relacionadas à busca da Terra sem Mal — Y*vy marã e'ỹ* — onde a porção divina da alma encontrará finalmente sua morada. No caso dos indígenas da família linguística Tupi-Guarani, esse impulso se manifesta com frequência, portanto, na vida espiritual.

Até o período quinhentista os milhares de grupos indígenas da América do Sul percorriam por razões que lhes eram próprias um extenso território. A partir das invasões europeias, a migração se tornou um aspecto ainda mais necessário para a sua perpetuação enquanto grupos étnicos diferenciados da frente de expansão hegemônica e

[6] No original: *"Die Grösse des Lebenraumes, die Lage und Ausdehnung der Klimagebiete, der Länder und Meere wechseln beständig, mit ihnen die Höhen und Tiesen der Erde."*

assimilacionista de matriz eurocêntrica. A história dos povos indígenas do Brasil durante cinco séculos foi uma história de genocídios e migrações forçadas.

No interior do processo de formação do solo cultural Guarani-Mbya a dispersão das aldeias com suas roças, trilhas, capoeiras, áreas de caça e uma série de outros elementos formam novas unidades de paisagem que marcam um território. Em um mundo perecível — seguindo a linha de raciocínio da cosmogeografia Guarani-Mbya — a mesma terra que hoje é boa para viver e reproduzir a cultura, não o é imperiosamente de modo perene, pois essa terra é apenas a imagem da terra imperecível, e o grupo sente a necessidade do *oguata* (seguir caminhando) por uma questão de sobrevivência, de renovação cultural e resistência. O pulso de migração assume um caráter de *ethos* na cosmogeografia Guarani.

Da mesma forma, a expansão histórica dos grupos Tupi-Guarani não se deu sobre um espaço vazio, é evidente o conflito com outros povos por seu espaço vital. Sobre isto, tende-se atualmente a atribuir aos grupos Guarani um *ethos* pacifista, condizente com o seu *logos* religioso, o que não significa que a vivência do mundo imperfeito — *Yvy vai* — o tenha preservado de um caráter também beligerante. No tupi antigo, cujos vocábulos foram recolhidos máxime por jesuítas, o significado da palavra *guarini* (guerreiro) manifesta outro *ethos* que é hoje representado pelo caminho do *xondaro* — a formação do guerreiro Guarani-Mbya — em especial do chamado *xondaro vai*, que são os guerreiros que têm a função de combater o mal no sentido tanto mundano como também espiritual, que está sujeito existir dentro e fora da comunidade. O *xondaro vai* é um auxiliar importante dos *xeramõi* e tem o papel também de conselheiro e de exemplo para os mais jovens.

Além disso, foi pela presença igualmente do *ethos* guerreiro da cultura Guarani que se deu a expansão dos Carijó sobre território Kaingang e possivelmente de outros grupos Jê meridional em direção ao leste, com a guaranização de outros povos, e sua campanha vitoriosa para oeste contra o Império Inca quando tomaram territórios dos Chané (Aruaque), que deu origem ao conjunto Chiriguano, enquanto resistiram aos ataques dos Quechua. Outros exemplos foram a expansão dos Uruguay sobre os territórios dos Yaro e Bohán (Jê) e dos Charrua (pâmpido), dos Tapes sobre o território dos Guenoa-Minuano e dos Chaná-timbu (ambos pâmpidos), e finalmente dos Chandules sobre território Querandi (pâmpido) no extremo sul do território Guarani.

Desse modo, é interessante notar que tanto os elementos de expansão guerreira como religiosa levaram os Guarani a conquistar um território de enormes dimensões, a exemplo do próprio coração do território Guarani, a Tríplice Fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina, e da enorme faixa de litoral, que levou os Guarani em busca da Terra sem Mal no além-mar à disputa de territórios com os Tupi que haviam deixado a mesma região na Amazônia séculos antes. Some-se a isso a migração religiosa dos Itatin em fuga das ações dos bandeirantes ainda mais ao norte do território histórico Guarani em busca da Terra sem Mal no centro da Terra, movimento esse que deu origem ao atual grupo Guarayo.

A coexistência destes dois códigos resulta da experiência do sensível (*pathos*) e do mundo perecível, habitado pela morte, pela doença e pela fome. Por conseguinte, há luta por espaço, cuja manifestação material se faz pela resistência dos *xondaro vai*, enquanto a via da transcendência espiritual reside nas belas palavras (*ayvu porã*) proferidas pelo *xeramõi* (líder religioso) e na busca pela Terra sem mal por meio do *oguata* (caminhar) que reforça a sua presença em um território povoado de significado.

3.1 Uma geopolítica das sociedades “contra o Estado”

Friedrich Ratzel (1909) via a formação dos Estados como o desenvolvimento “natural” das sociedades na luta por mais território, como se este fosse um estágio superior e otimizado de todas elas, no sentido de favorecer o acesso aos recursos naturais e assegurar o território contra outras sociedades mais ou menos desenvolvidas, ou se associando a elas por meio do comércio e do transporte, pois de outra forma tornar-se-iam um risco iminente para a sua própria existência, seguindo uma ideia evolucionista multilinear, porém submetida a leis gerais. No entanto, o movimento territorial de base religiosa ou espiritual dos povos Tupi-Guarani, extremamente fortalecedor da cultura e notadamente expansionista, foi atribuído por Pierre Clastres (2011) a uma ação exatamente contra a formação de um Estado, que significaria a alienação política da sociedade.

Observa-se a partir de sua leitura que o motor daquilo que permitiu o crescimento populacional desta sociedade e a sua dispersão ou mesmo a conquista de um vasto território foi sobretudo a sua não conformação a um processo de centralização do poder político. Foi pelas belas palavras dos homens santos que essas sociedades

foram e são ainda chamadas a caminhar à procura da terra imperecível e a reafirmar o seu modo de vida conforme os preceitos religiosos, esvaziando politicamente as grandes chefias que tendiam a se estabelecer com a sedentarização[7]. Tal expansão não se deu sempre de forma pacífica, vejam-se os conflitos contra o Império Inca e os povos pâmpidos, como os Charrua e Guenoa-Minuano.

A redução do território Guarani a partir da invasão portuguesa que resultou na diminuição do seu espaço material, sob um processo de extrema violência, teve como contraponto tanto a resistência física, a exemplo dos combates históricos no litoral da Província de São Vicente ou na Foz do Ribeira de Iguape ─ e poucas décadas após na região das Missões ─, quanto a ação de resistência pacífica representada também pela busca da Terra sem Mal, constantemente renovada contra as transformações dentro das sociedades Guarani também por decorrência do contato ou de suas consequências, como a concentração e/ou a alienação do poder político. Essa forma de resistência em especial carrega consigo a amplitude imaterial do território tradicional Guarani.

Ratzel (1909) acreditava, portanto, que a formação de um Estado seria um estágio evolutivo de cada sociedade para manter as suas condições de existência, onde aquelas que não atingiam esse grau de desenvolvimento tendiam a sucumbir. Uma visão parcial e unilinear que se associava muito bem aos interesses das elites prussianas, pois está claro que o próprio projeto de Estado do seu tempo não representa o conjunto da sociedade etnicamente plural constituída de povos germânicos, eslavos, baltos, latinos, judeus (semitas), sinti e romani (ciganos) daquele território ou mesmo a diversidade das próprias comunidades germânicas internamente com diferenças religiosas e regionais profundas.

Da mesma forma, inúmeros grupos humanos organizados em entidades de classe, identidades étnicas e regionais não se identificavam com o Estado no qual estavam involuntariamente inseridos ou com a ideia de nação, veja, por exemplo, o desconcerto entre o projeto prussiano do *Zollverein* e o regionalismo bávaro na própria Alemanha de seu tempo ou o abismo intestino entre o operariado que travava uma luta de classes no final do século XIX e a aristocracia teutônica dedicada ao projeto de unificação.

[7] O movimento contra o Estado é comum a outros povos e transparece na Bíblia, no livro de Amós, que chamava os beduínos a viver no deserto e condenava a cidade, o centro, distante da vontade de Deus. A contradição com o Estado-Nação europeu é fundamental para entender a geopolítica do Oriente Médio.

Transparece em sua leitura o ideal de um Estado alemão unificado que representaria os interesses da nação, mesmo que, na prática, atendesse principalmente o desejo da camada *Junker*. Contudo, Ratzel, que teve algumas ideias distorcidas posteriormente por Karl Haushofer, não compartilhava da exaltação de uma raça superior e combatia a cientificidade da desigualdade entre as raças, ideia popularizada por Arthur de Gobineau (1967) uma vez que não considerava possível argumentar sobre bases sólidas diferenças nas capacidades humanas dos diferentes grupos raciais.

Isso não significa que tenha refutado completamente a ideia de raças. O seu entendimento era de que as raças representavam populações com características fenotípicas comuns que não representavam diferenças significativas de capacidades entre uma e outra. A tendência da coexistência entre diferentes grupos humanos no mesmo território seria a assimilação pacífica a partir do interesse mútuo, e não a segregação, refutando a ideia de raça pura:

> O encontro realizado graças às trocas dá lugar ao nascimento de um sentimento nacional no seio de uma massa de indivíduos que, contudo, provêm de regiões diferentes e podem, além disso, ser de origens étnicas diferentes. […] Assim, logo surge um povo que se constituiria graças aos laços tecidos quando indivíduos compartilham um mesmo território, trabalham em conjunto e devem se proteger de inimigos comuns. (Mercier, 2011, p. 19).

Ademais, dentro de sua análise o espaço vital não transbordaria as fronteiras do solo cultural. Este seria um processo gradual, não caberia o uso do termo para justificar uma *Blitzkrieg*. Seu posicionamento sobre as motivações da Guerra Franco-Prussiana se fundamentou justamente no germanismo das regiões de Alsácia e Lorena, então sob domínio francês. A utilização do conceito para o expansionismo alemão sobre o território de outros povos não é de seu tempo e seu uso político posterior deve ser visto com extrema reserva.

É importante destacar que Friedrich Ratzel foi uma influência fundamental para o desenvolvimento da antropologia norte-americana ou da escola culturalista, pioneira na superação do racialismo da antropologia física de então, assim como na inserção de elementos da geografia na antropologia, a exemplo do conceito de *Kulturkreis* de Leo Frobenius, um de seus discípulos, precursor da corrente antropológica do difusionismo que contou com nomes como Fritz Graebner, Paul Kirchhoff, Bernhard Ankermann, Wilhelm Schmidt, Clark Wissler, Alfred Kroebber e Franz Boas, que contribuíram para

a superação também do próprio evolucionismo ─ ao menos aquele unilinear de então. Importante mencionar que o pai da geografia política formulou sua própria teoria dentro da perspectiva evolucionista, sem nenhuma dúvida, mas de forma difusa, aberta para a existência de diversos ciclos cronológicos e círculos corológicos evolutivos, mais próximo ao neo-evolucionismo cultural desenvolvido décadas depois.

A geografia política clássica, vislumbrava, portanto, a existência de territórios ampliados ou grandes áreas culturais ─ de forma similar ao que Frobenius sistematizou e designou como círculos culturais (*Kulturkreise*), neste caso privilegiando a dinâmica das trocas concêntricas. Estas, a seu ver, permitiram determinados povos superarem os obstáculos naturais e inaugurarem a possibilidade de transpor a fragmentação político-geográfica e as vicissitudes básicas da natureza não transformada, o que significava que o desenvolvimento cultural não partia de características raciais, mas de condições geográficas favoráveis para o seu surgimento. Ratzel classificou as nações capazes de promover tais transformações como povos culturais (*Kulturvölker*).

De fato, o desenvolvimento dessas ideias que originaram o difusionismo também repercutiram no surgimento do neo-evolucionismo de Leslie White, Julian Steward e Marshall Sahlins, que despe o evolucionismo do julgamento de valores de um único processo civilizatório e incorpora o fator geográfico e a multilinearidade histórica, linha seguida no Brasil por Darcy Ribeiro. Aliás, são notáveis as semelhanças dos círculos culturais (*Kulturkreise*) com o conceito norte-americano de áreas culturais trazido para o Brasil por Eduardo Galvão e a proposta conceitual e morfológica das áreas etnográficas sustentada pelo professor Julio Cezar Melatti.

As áreas culturais se caracterizam a partir de critérios linguísticos, de adaptação, de ambiente, de trocas intersocietárias, de contato e de outras variáveis. Ao contemplar por meio de estudos linguísticos e arqueológicos primeiramente a expansão de povos da família Tupi-Guarani pela bacia Amazônica e depois a expansão Guarani nas bacias do Paraguai e Paraná percebe-se um processo muito dinâmico de territorialização e uma notável homogeneidade dos povos desta família linguística, mesmo ocupando diferentes áreas culturais da América do Sul, o que denota a velocidade desse grande movimento populacional e a extrema rapidez do respectivo desenvolvimento técnico necessário.

Os povos Tupi pelo norte alcançaram o Oceano Atlântico e se expandiram pelo litoral até a região atual da Baixada Santista. Estes apresentaram maior diversidade linguística e ocuparam diferentes áreas etnográficas do Brasil. No caso do povo Guarani

é verificado que, apesar do alto grau de intercâmbio com os povos de outras famílias linguísticas, esse é acompanhado pelo domínio cultural do elemento Guarani, no idioma, na religião e na agricultura, que resulta na sua expansão populacional e na etnogênese de povos guaranizados dentro da grande área etnográfica Atlanto-Platina onde se percebe a sua primazia cultural, e alcança o Oceano Atlântico desde a bacia do Rio Prata na Argentina até a zona de conflito com os Tupi-Guarani do litoral norte no atual Estado de São Paulo.

Esse processo demonstra que houve uma expansão orgânica do espaço vital pelos Guarani sem que houvesse por trás um organismo acima da sociedade, e pelo contrário, que essa expansão se dá justamente no sentido de dispersar o poder e impedir que esta sociedade perdesse o controle político para uma estrutura central. Na propagação dos povos Tupi-Guarani pelas bacias do Amazonas e do Paraná não é o Estado, portanto, o desenvolvimento natural da sociedade para a garantia do seu espaço vital, mas antes, é a luta contra o Estado o motor de sua expansão territorial. Para Pierre Clastres o principal mecanismo de dispersão centrífuga do poder é a guerra, neste caso parte de uma guerra interna ao grupo, que pode transbordar na guerra contra outros grupos por território. Essa guerra intestina pode ser corroborada pelo sistema de guerra ritual entre os Tupi, encontrado pelos primeiros europeus a aportar em terras brasileiras.

As exigências ambientais seriam também um fator impeditivo para o processo de expansão, a inexistência de capacidade técnica para o domínio de outras paisagens que seria uma condição dos chamados povos naturais (*Naturvölker*) na definição de Ratzel (1909) limitaria a ampliação do seu território. No entanto, no caso daqueles que ele chamou de povos culturais (*Kulturvölker*) constatou a diferenciação espacial como um fator que não mais fragmenta, mas pelo contrário, que estimula a troca e a interdependência entre diferentes regiões.

Por estas características, os Guarani estariam, portanto, entre os grupos que ele classificou como povos naturais (*Naturvölker*), com tendências a estratégias mais isolacionistas e não-expansionistas. Isso não condiz, porém, com o alcance cultural do povo Guarani por uma vasta região que hoje compreende segmentos significativos de quatro países sem, contudo, haver formado uma sociedade estatal e promovido a "guaranização", inclusive, de outros povos, como as etnias Izoceño, Simba, Tapiete e Aché-Guayaki.

Quase contemporâneo do precursor da geografia política, o geógrafo anarquista Élisée Reclus (1905) enfatizava o papel vital do espaço e do território na dinâmica e organização das sociedades humanas, destacando a indissociabilidade entre geografia e política. Uma das principais virtudes de sua abordagem é a análise crítica da conexão entre o poder político e o espaço geográfico, que caracteriza o território. Apesar de ser difícil analisar o conjunto de seu pensamento, discípulo de Carl Ritter marcadamente influenciado pela geografia descritiva, Reclus contestava a visão coesa entre Estado e sociedade e entendia que as relações de poder entre diferentes grupos e instituições eram moldadas pelo território e contestadas por este. Assim, não somente os atores humanos, como também os elementos naturais constituíam resistências, em uma visão profundamente ecológica.

A complexidade do pensamento de Reclus está dispersa em uma vasta obra, sendo a maior delas a "Nova Geografia Universal", porém, é possível reunir os principais componentes de sua contribuição em seu derradeiro trabalho "O Homem e a Terra". A perspectiva holística de Reclus considerou não apenas aspectos políticos, mas também fatores econômicos, sociais e ambientais. Ele acreditava que o mundo era um sistema complexo e interligado, onde a dinâmica política era influenciada por diversos fatores geográficos, próximo à ideia de sistema de ciências — System der Wissenschaft — desenvolvido posteriormente por Alfred Hettner (1923).

Segundo Lacoste (2005) a abordagem holística de Reclus significa que ele adota uma perspectiva global e integrada para estudar os fenômenos geográficos. Reclus compreende que todos os aspectos da vida na Terra, sejam naturais ou humanos, estão interligados e interdependentes. Ele reconhece que as interações entre os diferentes elementos do meio ambiente e da sociedade são componentes essenciais da geografia. Sua visão é também sistêmica, e destaca as relações e influências recíprocas entre as diferentes ciências em um sistema geográfico. Em vez de abordar os fenômenos geográficos isoladamente, considera que essas interações contribuem para moldar a dinâmica geográfica na totalidade.

Reclus procura compreender plenamente os fenômenos geográficos examinando todo o sistema em que fazem parte. Ele reconhece que os processos geográficos não podem ser compreendidos de forma fragmentada, mas requerem uma análise global para compreender a sua complexidade, procurando revelar os vínculos e influências mútuas que moldam as paisagens e as sociedades. Reclus está igualmente interessado na

evolução das paisagens e territórios ao longo do tempo (Lacoste, 2005), analisando como as atividades humanas, os conflitos, as migrações e outros eventos históricos ajudaram a moldar as formas geográficas que observamos hoje. Procura explicar como as transformações históricas influenciaram a configuração dos territórios e das fronteiras.

Outro geógrafo anarquista que contribuiu notavelmente para ampliar o escopo da geografia política, lançando um olhar crítico particular em relação ao evolucionismo social, foi o russo Piotr Kropotkin, para quem a sociedade é a fonte de toda produção material e de conhecimento. Ele critica a crença de que o Estado e o Capital geram a riqueza e o saber, entendendo que o que ocorre, de fato, é que estes são alienados dos produtores. Outra característica de seu pensamento é que ele entende a solidariedade e a cooperação como os elementos predominantes no processo evolutivo das espécies.

É importante ressaltar que "Apoio Mútuo: Um Fator de Evolução" de 1902 foi o primeiro trabalho crítico ao darwinismo social. Nesta obra Kropotkin (1910) observou que tanto nos ambientes naturais quanto em diferentes períodos da história da sociedade foi o desenvolvimento da ajuda mútua o fator decisivo na sobrevivência e perpetuação de grande parte das espécies, principalmente do ser humano.

Entretanto, o pensamento de Ratzel, um conservador estatista, aparentemente tão oposto ao ideário de Reclus ou Kropotkin, era ainda assim notadamente progressista em relação aos seus contemporâneos, Spencer, Comte, Durkheim e outros filósofos e cientistas sociais que seguem sendo referências acadêmicas importantes, e a sua crítica à teoria racialista de Gobineau em pleno século XIX foi bastante pioneira, apesar de não tão contundente quanto o pensador anarquista e anticolonial peruano Manuel Gonzáles Prada em seu livro chamado "Horas de Lucha" publicado em 1908. Prada denunciou o conteúdo meramente político por trás da ideia da desigualdade racial e protestou contra a cientificidade desta ideologia, apontando para a conveniência para os dominadores europeus em assumir uma suposta diferença "natural" entre os homens:

> Admitida la división de la Humanidad en razas superiores y razas inferiores, reconocida la superioridad de los blancos y por consiguiente su derecho a monopolizar el gobierno del Planeta, nada más natural que la supresión del negro en África, del piel roja en Estados Unidos, del tágalo en Filipinas, del indio en el Perú. (Prada, 1976, p. 333).

Note-se que uma visão mais crítica das teorias racialistas seria popularizada na Europa somente após o Holocausto, com a publicação de "Raça e História" de Claude Lévi-Strauss em 1952, que direta ou indiretamente colocou também em xeque a desumanização das práticas neo-colonialistas. Desenvolveu-se nas décadas seguintes o pensamento decolonial com raízes no Oriente-Médio, África, América Latina e Caribe, que contribuiu para fortalecer os movimentos de independência de diversos países.

De fato, tanto a competição entre as sociedades humanas e os países é reforçada como um estado natural pela ideologia capitalista como permanece o racismo como uma chaga em um mundo contaminado pela desigualdade social que contribui mais ainda para reforçar ideias que não têm nenhuma sustentação científica. É exatamente por conta dos interesses políticos e econômicos de determinados países e classes sociais que é preciso entender o quanto a vinculação entre povo e Estado permanece como um elemento que contamina ainda hoje o pensamento hegemônico. A fusão manipulativa dos interesses do Estado e da sociedade reforça a ideia de que o Estado-Nação é um fator de evolução universal quando, na prática, é um instrumento de dominação de classe e "limpeza" étnica.

Sem pretender buscar no escopo dessa dissertação debater as leis gerais de funcionamento das diversas sociedades e suas interações com o território e a paisagem, se visou compreender as relações entre poder e território a partir da crítica de Reclus ao Estado como órgão que nasce do desenvolvimento da ordem — o conceito ratzeliano de *Staatsorganismus*. Com ferramentas apresentadas pela geografia política clássica, focou-se a análise no protagonismo político das sociedades humanas como a agência, com efeito, das forças sobretudo evolutivas da humanidade, ou mesmo revolucionárias (Reclus, 1891).

O *Staatsorganismus* se revela assim o elemento limitante central no pensamento ratzeliano, bem mais do que um determinismo que nem sempre se encontra de fato em sua obra, o que não impede aplicar alguns de seus conceitos às sociedades anti-estatais — pelo contrário, estas sociedades fizeram parte importante de suas reflexões. A crítica de Reclus (1905) ao cronocentrismo reforça, por sua vez, elementos que já se encontravam de forma embrionária nos primórdios da geografia política.

É importante diferenciar, no entanto, dois tipos de projetos estatais, o primeiro de base mais federalista, voltado para a unificação de áreas divididas ainda por heranças feudais, algumas vezes com raízes em ideias progressistas visando compatibilizar

interesses de populações de diferentes formações étnicas, a exemplo da Suíça, Espanha e Portugal, e o segundo de tendências racialistas que tomam corpo no século XIX como a Itália e a Alemanha, no período neocolonialista, onde a lógica da dominação se compatibiliza com a diferenciação pseudocientífica entre as raças.

Não se deve esquecer que foi esta segunda a forma predominante a influenciar a política internacional e a própria formação de Estados-Nações nos séculos XIX e XX nas regiões afetadas pelo colonialismo como o Brasil, a África do Sul e Israel, que reproduziram o mesmo projeto eurocêntrico de dominação em escala regional, com a tendência à guetificação, o *apartheid* das populações autóctones, ou daquelas historicamente escravizadas, e campanhas de perseguição, transferência ou eliminação das minorias étnicas.

São as razões de Estado e de uma oligarquia pungente que mais fortemente influenciam as visões sociológicas do século XIX, mesmo que as ciências sociais comecem a receber influência em sua segunda metade dos movimentos da classe trabalhadora. As implicações do patriotismo e do nacionalismo como formas de apologia moral à exploração de outros povos pelo seu respectivo Estado-Nação e companhias privadas vinculadas com base na ideia de que estas representavam um estágio superior de desenvolvimento foi evidenciada pelo geógrafo francês Élisée Reclus que constata um sofisma análogo entre o etnocentrismo e o evolucionismo:

> Em tal estudo, é preciso que o investigador se afaste de toda tendência ao patriotismo, resquício da antiga ilusão segundo a qual a nação à qual se pertencesse encontrar-se-ia especialmente designada por uma Providência celestial à aquisição de riquezas e ao cumprimento de grandes coisas. A esta ilusão, natural entre todos os povos, que sejam os primeiros de todos em mérito e gênio, corresponde a uma outra ilusão, que Ludwig Gumplowicz designou pelo termo 'acrocronismo' e por meio do qual se imagina usualmente que a civilização contemporânea, por mais imperfeita que seja, não é menos que o estado culminante da humanidade, e que todas as eras anteriores pertencem em comparação às eras da barbárie. Isso é um egoísmo 'cronocêntrico' análogo ao egoísmo "etnocêntrico" do patriotismo.[8] (Reclus, 1905, p.173, tradução própria).

[8] No original: *"En pareille étude, il faut que l'investigateur s'éloigne avec soin de toute tendance au patriotisme, reste de l'antique illusion d'après laquelle la nation à laquelle on appartenait se trouvait spécialement désignée par une Providence céleste à l'acquisition des richesses et à l'accomplissement de grandes choses. A cette illusion, naturelle chez tous les peuples, qu'ils sont les premiers de tous en mérite et en génie, correspond une autre illusion, que Louis Gumplowitz désigne par le terme d' « acrochronisme » et par l'effet de laquelle on s'imagine volontiers que la civilisation contemporaine, si imparfaite qu'elle soit, n'en est pas moins l'état culminant de l'humanité, et que tous les âges antérieurs appartiennent en comparaison aux âges de barbarie. C'est là un égoïsme «chronocentrique » analogue à l'égoïsme « ethnocentrique » du patriotisme."*

Diferente dos primeiros Estados europeus, gerados em um ambiente de considerável diversidade étnica, apesar do extremo recorte religioso ─ a Espanha reunia castelhanos, catalães, galegos e bascos, porém perseguia muçulmanos e judeus não-convertidos ao catolicismo ─, a ideologia do Estado-Nação tivera uma formação relativamente recente nas sociedades europeias, e também estes Estados respondiam a interesses privados e justificavam o predomínio político-econômico de certas regiões sobre outras, que eram o resultado de identidades étnicas consolidadas. Nos séculos XIX e XX o conceito de nação se aproximaram de interesses autoritários que exigiam uma guerra cultural para combater os regionalismos e a caça de supostos inimigos internos, os quais resultaram, em contraposição, em formas autênticas de resistência de grupos humanos secularmente submetidos à homogeneização, classificados como separatistas pela mesma ideologia hegemônica.

> As causas dessa divisão variam e se misturam: aqui a diferença de línguas limitou dois grupos; alhures as condições econômicas provenientes de um solo particular, de produções especiais, de vias históricas dirigidas de outra forma traçaram a fronteira: então sobre todas as causas primeiras, naturais e de evolução sucessiva, criaram-se conflitos, que uma sociedade autoritária deve justificar em todos os lugares e sempre. Assim, pelo jogo incessante de interesses, ambições, forças atrativas e repulsivas, os Estados foram delimitados, pretendendo, apesar de suas vicissitudes incessantes, a uma espécie de personalidade coletiva, exigindo mesmo de seus patrícios, um sentimento particular de amor, devoção e sacrifício chamado 'patriotismo'. Um conquistador passa, demarcando as fronteiras e, de repente, os sujeitos têm, pela autoridade, que modificar seus sentimentos, e se orientar em direção a um novo sol.[9] (Reclus, 1905, p. 177, tradução própria).

Se por um lado, os primeiros Estados modernos europeus não assumiram essa conformação ideológica étnico-nacional até o final do século XVIII e principalmente durante o século XIX ─ o capitão da expedição espanhola que primeiro aportou na América era um genovês e o navegador que deu o nome ao referido continente foi um florentino que desfraldou tanto as bandeiras de Espanha como de Portugal ─ por outro,

---

[9] No original: *"Les causes de ce partage varient et s'entremêlent: ici la différence des langages a limité deux groupes; ailleurs les conditions économiques provenant d'un sol particulier, de productions spéciales, de voies historiques autrement dirigées ont tracé la frontière : puis sur toutes les causes premières, naturelles et d'évolution successive, sont venus broder des conflits, qu'une société autoritaire doit justifier partout et toujours. Ainsi, par le jeu incessant des intérêts, des ambitions, des forces attractives et répulsives, des Etats se sont délimités, prétendant, en dépit de leurs vicissitudes incessantes, à une sorte de personnalité collective, exigeant même de la part de leurs ressortissants, un sentiment particulier d'amour, de dévouement, de sacrifice qu'on appelle le « patriotisme ». Un conquérant passe, démarquant les frontières et, du coup, les sujets ont, de par l'autorité, à modifier leurs sentiments, à s'orienter vers un nouveau soleil."*

o racialismo influenciará fortemente os países que se formarão a partir do processo de independência, frequentemente liderada por suas elites de origem europeia.

Um precursor desse ideário étnico-nacionalista nasceu curiosamente no próprio Reino de Portugal, e teve repercussão no Brasil ainda bem antes das teorias racialistas se espalharem pela Europa. Sebastião José de Carvalho e Melo, o famoso marquês de Pombal e conde de Oeiras, aconselhou o rei Dom José I a expulsar os jesuítas do Brasil, por representarem interesses estranhos ao reino, e chegou a proibir o uso das línguas brasílicas[10], percebendo que o idioma português era um instrumento importante para a manutenção do domínio colonialista, além de haver instituído os Diretórios dos Índios, que tiveram claramente o objetivo de assimilá-los à população não-indígena, livrando-se o Reino de qualquer ameaça sobre a integridade do território para uma população culturalmente diferenciada ou com uma organização social independente.

O marquês entendia, portanto, que o uso da língua portuguesa deveria ser imposto sobre os falantes da língua geral paulista no Brasil e do *nheengatu* no então Estado do Grão-Pará e Maranhão, idioma ainda hoje falado no Alto Rio Negro, assim como se fazia fundamental a dissolução dos povos indígenas em meio à população geral, até o ponto de se tornar completamente indistinta. Ele foi assim um visionário do Brasil gigante e autoritário, unificado pela força, evitando a sua fragmentação, como aconteceu com os seus vizinhos, antes de tudo, para tentar assegurar a integridade do território lusitano além-mar. De fato, isso contribuiu para um processo de independência lento e negociado.

Não por acaso, há uma notória correlação no Brasil entre ondas de nacionalismo e o ciclo de renovação do assimilacionismo na política indigenista oficial. O século XIX, período da independência, é marcado pela extinção e abandono de inúmeros aldeamentos, oficializando o "desaparecimento" daqueles grupos indígenas que fossem vistos como totalmente mesclados à população local. Esse fato coincide com a adoção da estratégia de branqueamento racial do povo brasileiro, reunindo dois ideários nascentes na Europa, o nacionalismo — ao impor a homogeneização cultural e "racial" da população — e o evolucionismo — manifestado pelo darwinismo social de Spencer (1852) e pelo racialismo de Gobineau (1967), o que é também contraditório, visto que este último afirmava que a miscigenação gerava uma degeneração dos seres humanos.

[10] Trata-se da proibição do uso e ensino das línguas de matriz indígena em locais públicos que visava combater principalmente a predominância da língua geral paulista sistematizada pelos jesuítas no Brasil e do *Nheengatu* no Grão-Pará que ameaçavam fortemente o uso da língua portuguesa nas Américas.

Justificava-se que com o branqueamento gradual os traços degenerativos seriam enfraquecidos e tenderiam a desaparecer.

O forte nacionalismo deste período está evidenciado nas diversas fases da literatura romântica brasileira e o indianismo, um de seus momentos, destaca dessa maneira o indígena histórico e idealizado, nas origens do Brasil, nunca o indígena contemporâneo. Essa influência se amplia com o movimento de proclamação da República, marcadamente positivista, com o completo abandono dos aldeamentos e a visão do indígena como um elemento de fato relegado ao passado do país. Essa visão seria revista somente a partir do projeto de criação do Serviço de Proteção do Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais – SPILTN, no governo Nilo Peçanha.

Cerca de meio século depois, entretanto, no período da Ditadura Civil-Militar, voltou a transparecer o pseudo-nacionalismo voltado mais para uma homogeneização forçada da população no sentido político e cultural, compartilhamento de valores conservadores e perseguição a qualquer tipo de oposição ou manifestação de valores contrários aos interesses políticos e econômicos dominantes do que para uma agenda soberana de desenvolvimento independente em relação às imposições imperialistas, que era justamente parte da política do período anterior e o que motivou o golpe de Estado.

Isso se evidenciou em relação aos povos indígenas como uma propaganda forte contra o conceito de "nações indígenas", alimentada pela ideia de que o reconhecimento dos povos indígenas como nações poderia fragmentar o território nacional, e isso foi acompanhado pelo fortalecimento da política integracionista, que buscava de todas as maneiras forçar o indígena a adotar os métodos econômicos da sociedade neobrasileira, seu modelo tecnológico, como estratégia de tornar os territórios indígenas e suas populações indistinguíveis e totalmente interdependentes do projeto imposto ao país pela classe dominante. Dentro do novo órgão indigenista de Estado, a Funai, isso se expressou por meio dos Projetos de Desenvolvimento Comunitário, que procuraram tornar os Postos Indígenas autossuficientes em custos de manutenção, salários, enquanto se escamoteou que, de fato, os indígenas que trabalhavam nesse projeto eram sujeitos ao regime de trabalho forçado e seus modos tradicionais de produção eram completamente marginalizados e até mesmo alvo de depreciação.

O integracionismo, assim como a tentativa de branqueamento racial do Brasil e sua ideologia, deveriam ser hoje um fantasma do passado. O país vive, porém, uma retomada da política integracionista e um recrudescimento do branqueamento cultural,

em parte por um antigo processo liderado por congregações cristãs neopentecostais e em parte por uma reação do patriarcado branco conservador às pequenas conquistas de grupos historicamente subjugados da sociedade brasileira utilizando-se para isso do poder econômico e da hegemonia dos meios de comunicação. Esse processo afeta as religiões afro-brasileiras, as diversas populações tradicionais e tornou as populações indígenas alvo de uma campanha contraditória de desinformação que por um lado as condena pela suposta perda de sua "indianidade" ao adotarem tecnologias e hábitos da população brasileira em geral e por outro as acusa de impedir o progresso, condenando o seu modo de vida como atrasado e primitivo.

Vive-se em pleno século XXI, portanto, um grande retrocesso com a reprodução do mesmo darwinismo social do século XIX que entende que algumas sociedades são mais evoluídas e têm o direito de explorar os bens naturais que não são "aproveitados" pelas sociedades que elas consideram menos evoluídas. Os políticos que se intitulam "patriotas" em especial absorvem esse mesmo complexo de inferioridade ao defender a abertura do país e o alinhamento com os EUA[11], na contramão da tendência a uma nova ordem mundial e ao papel do Brasil na integração do Sul Global.

Muitos nacionalistas acreditam que a coexistência de inúmeros grupos étnicos ou "nações indígenas" em um mesmo Estado-Nação hegemônico e supostamente homogêneo coloca em xeque a sua soberania reproduzindo um pensamento semelhante àquele disseminado por Karl Haushofer sobre o papel dos supostos inimigos internos na derrota alemã na Primeira Guerra Mundial[12]. Utilizam-se disso para afirmar que as TIs nas fronteiras são uma ameaça para a soberania nacional e fazem parte de um projeto de Organizações Não-Governamentais financiadas por forças estrangeiras, as mesmas forças para as quais abrem as portas para exploração dos bens naturais e para a especulação financeira.

Reclus (1905) dedicou-se à descrição das fronteiras dos países e das disputas territoriais entre diferentes grupos étnicos, culturais e políticos nestas regiões, onde as dinâmicas complexas em jogo podem muitas vezes servir como pontos de tensão e conflito. Ali os interesses de diferentes grupos competem entre si, mas há também

---

[11] O nacionalismo brasileiro é desde os regimes militares uma profunda incoerência caracterizada pela total rendição ao Capital internacional e imperialismo estadunidense, aceitando o papel de representante de uma sociedade subalterna, inferior às sociedades europeias e norte-americanas.

[12] Karl Haushofer atribuiu a derrota alemã na primeira guerra à existência de grupos "não nacionais" dentro desse território, como os judeus e os "comunistas", pensamento que reforçará a tese do inimigo interno e culmina na perseguição e extermínio nos campos de concentração.

cooperação entre as comunidades, muitas vezes separadas por essa demarcação feita de cima para baixo. O binômio Estado-Nação exigiria uma uniformidade na sociedade mais ideal do que real para a maioria dos países, especialmente aqueles com dimensões continentais.

Por outro lado, os três anos de Ratzel na América do Norte também foram marcantes para o seu pensamento neste sentido. Ao distinguir a diversidade de povos que constituem os Estados Unidos da América ele observou que a hegemonia do Estado (*Staat*) sobre o território (*Gebiet*) partia do vínculo elementar entre a comunidade (*Gemeinschaft*) e seu país (*Land*) — talvez não seja por acaso que a palavra *Land* possua além de país, o significado de terra (*Erde*) e de solo (*Boden*). A ideia de Estado, a seu ver, não está condicionada, portanto, a uma unidade étnica e sim a uma unidade territorial. Porém, foi conveniente que sua teoria destinasse às sociedades que ele chama de povos naturais (*Naturvölker*) a posição de sociedades "menos desenvolvidas", que resulta do cronocentrismo de muitos pensadores europeus. Ponto em que seu pensamento diverge completamente de Reclus.

Considerando que portugueses, espanhóis, holandeses, ingleses e franceses já haviam consolidado seus domínios ultramarinos a sua época, para a corrida colonial alemã na África, o conceito de *Naturvölker* serviria também para justificar o interesse alemão na exploração dos bens naturais desses povos. Estas nações postularam cada qual a sua teoria de superioridade sobre os povos que espoliaram e escravizaram consoante o seu modelo colonial e o seu momento histórico. Reclus foi pioneiro na denúncia dos males do colonialismo, defendendo a autonomia dos povos.

Como Ratzel (1897) também dedicou parte importante de sua obra à descrição e ao estudo de diferentes povos que não constituíam Estados-Nação, procurou atribuir a eles a mesma lei geral que formulou para as sociedades europeias e estadunidense, colocando essas no ápice do desenvolvimento, e conferindo às demais, portanto, a condição de atrasadas, classificando todos esses povos em diferentes estágios, porém, dentro de sua própria linha evolutiva. Esse detalhe é essencial, ele não colocava todas as sociedades em uma linha evolutiva única, mas em sua teoria cada qual seguia a sua própria linha, apesar de colocar o Estado como a forma mais evoluída de organização política para todas elas, é possível inferir que para ele cada um desses Estados teria suas características próprias. Por esse mesmo motivo, ele intercambia frequentemente as

razões de Estado (*Staat*) com as razões da comunidade (*Gemeinschaft*) para abranger todas as sociedades, independente da presença de um Estado em sua conformação.

> Onde quer que os Estados sejam fundados em novas terras, eles crescem a partir da mesma fundação econômica que depende da natureza do solo, e a comunidade emergente coloca as mesmas demandas na terra: moradia, comida e proteção exigem seu espaço entre os indígenas ou negros, bem como entre os brancos.[13] (Ratzel, 1897, p. 26, tradução própria).

Partia, destarte, do pressuposto de que todas as sociedades tenderiam a "evoluir" para a formação de Estados, por mais diversos que estes fossem em sua organização social e no seu desenvolvimento técnico. Entretanto, a atribuição às sociedades "sem Estado" de obedecerem a um estágio primitivo da sociedade reproduz a mesma ideia antiga nas sociedades humanas, o etnocentrismo, que "justificou" a escravização indígena. Essa distinção é emblemática no Brasil desde a burlesca frase proferida por Pero de Magalhães Gândavo em "História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil" publicada em 1576 que conferia à ausência de algumas letras do alfabeto a inexistência entre os povos indígenas de lei, de fé ou de rei, o que os condenava a viver desordenadamente.[14]

Além do vazio de ordem atribuído às sociedades "sem Estado" essa ausência é muitas vezes confundida com um vazio de poder que não faz sentido de fato, porém justifica o domínio territorial. A ideologia do colonizador procurou vender as Américas como um espaço vazio, pois não a clamava nenhuma nação reconhecível pelos parâmetros dos Estados europeus[15]. Já para Reclus (1905) o território não se limitava somente às fronteiras físicas dos Estados. Ele sustentou que o território era uma arena onde as relações de poder resultam não apenas no estabelecimento de fronteiras que ele observava como instrumentos artificiais de controle, sem sustentação social, como também em ferramenta de domínio e expansão através do colonialismo.

---

[13] No original: *"Wo immer Staaten auf neuern Lande gegründet werden, wachsen sie aus derselben wirtschaftlieschen Grundlage heraus, die abhängig ist von der Natur des Bodens, und die werdende Gemeinschaft stellt immes dieselben Anforderungen an den Boden: Wohnung, Nahrung und Schutz fordern sich ihre Räume bei den Indianern oder Negern so gut wie bei den Weissen."*

[14] Apesar de caricata, essa construção está no âmago do etnocentrismo que será combatido cientificamente apenas em meados do século XX e ainda se encontra presente no imaginário da sociedade brasileira.

[15] O mito do "espaço vazio" é difundido por projetos coloniais na África, nas Américas e no Oriente Médio, argumentando que a inexistência de estados nacionais específicos justificaria a sua ocupação.

A sustentação deste território por uma elite e suas instituições era mantida pelo emprego da força, pois havia uma resistência correspondente, fosse pela organização dos operários e camponeses, fosse nas lutas pela autonomia local. Lacoste (2005) destaca a relevância das análises de Reclus sobre o imperialismo e o desenvolvimento desigual dos povos no final do século XIX e início do século XX, enfatizando a sua atualidade no contexto da globalização. A visão de Reclus sobre o território incluía também tanto os aspectos físicos como as dimensões sociais, econômicas e políticas que contribuíram para a sua formação. Ele não via o território e o Estado como entes totalmente coerentes e correspondentes. Pelo contrário, para além das disputas transfronteiriças, ele via-o como um espaço dinâmico onde diferentes atores com diferentes graus de poder interagiam e conflitavam para alcançar os seus objetivos.

> Reclus não emprega a palavra 'geopolítica' (que aparecerá discretamente na Alemanha pouco tempo após a sua morte), entretanto suas reflexões são de todo modo geopolíticas, no sentido atual do termo, por alinhavar todos os tipos de rivalidades de poderes nos territórios. Esses territórios Reclus vislumbra mundialmente como extensões de relativamente pequenas dimensões e assim não toma somente em conta os conflitos entre os Estados, mas também entre os poderes não estatais.[16] (Lacoste, 2005, p. 45, tradução própria).

Mas será eminentemente uma antropologia política que permitirá superar a ideia de que o Estado representa um estágio superior da evolução e não uma forma histórica de manifestação do poder que é tão contemporânea como aquelas formas que se opõem à própria organização do Estado. Se a história dos povos "providos" de Estado é a história da luta de classes, ela é para outros povos a história da luta contra a própria formação das classes. Provavelmente a pedra fundamental desse debate se encontra na contribuição de Pierre Clastres (2011) em "A sociedade contra o Estado" pelo qual ele desenvolve a ideia de que tais sociedades se caracterizam não pela "falta" do Estado, como se ele fosse um fator necessário para a evolução humana, mas por sua oposição à emergência de um Estado, de um poder acima da sociedade.

São povos que lutam contra a perda do controle social do poder, ou seja, agem para impedir a submissão da vontade a uma estrutura assimétrica. Os interesses de

---

[16] No original: "*Reclus n'emploie pas le mot « géopolitique » (qui apparaîtra discrètement en Allemagne peu de temps avant sa mort), mais ses raisonnements sont tout à fait géopolitiques, au sens actuel du terme, pour désigner toutes sortes de rivalités de pouvoirs sur des territoires. Ces territoires Reclus les envisage au niveau mondial comme sur des étendues de relativement petites dimensions et il ne prend pas seulement en compte les conflits entre les États, mais aussi entre des pouvoirs non étatiques.*"

Estado se confundem com aqueles da classe dominante e é apenas quando o Estado se torna um regulador dos conflitos sociais que se apresenta algum descompasso e se ouvem os gritos dos liberais em defesa do Estado "mínimo". Porém, são os mesmos liberais que veem o fim do Estado como algo impensável, um atentado contra a civilização, pois a recíproca do Estado contra a sociedade não faz sentido para a classe dominante, que tem nele um braço direito na defesa dos seus interesses, e não é raro que estes liberais clamem pelo uso da força "máxima" do Estado contra os anseios populares.

Para a classe oprimida, por outro lado, é perceptível a face perversa do Estado, o sentimento de impotência do povo ante o monopólio da força. O desenvolvimento de organismos econômicos complexos independentes do Estado, a exemplo da experiência sindical de controle dos meios de produção durante a Revolução Espanhola, foi uma demonstração prática de que o Estado não é um modelo de desenvolvimento necessário sequer para as populações europeias.

A geografia política de Élisée Reclus (1905) destacou frequentemente as disparidades territoriais, procurando compreender como o poder político e econômico estava distribuído desigualmente no espaço geográfico. Para combater estas injustiças ele considerava fundamental a descentralização do poder político e a autonomia local. Considerando a sua origem europeia, ele foi um pioneiro em sua época no que se refere à denúncia do projeto colonial e a defesa da autodeterminação dos povos em diferentes partes do mundo. Para os povos indígenas a luta da sociedade contra o Estado implica na ação política constante contra a razão de dominação, seja de ordem interna, pela ascensão de chefias credoras do trabalho social, onde a dádiva é substituída pela dívida, ou por uma ordem externa, a exemplo da conquista e da guerra, com o mesmo resultado, o que implica na defesa do território.

Pierre Clastres (2011) aponta a política como o fator decisivo e revolucionário que diferencia uma sociedade tributária do Estado e uma sociedade contra o Estado. Ele traz o exemplo de sociedades que possuem a mesma base econômica e desenvolvem regimes políticos completamente diferentes para demonstrar que o modelo econômico não determina o sistema político. Mas esse argumento somente não seria suficiente para alicerçar a sua teoria, o que ele fornece para o debate da relação infraestrutura e superestrutura é que em tais sociedades há também uma luta contra a perda do controle da economia, em que a política busca a primazia, portanto, sobre o modo de produção.

A reciprocidade como modelo econômico não é, portanto, um estado natural, mas é garantida pelo conflito, como uma guerra permanente contra a estruturação de classes.

> É, portanto, a ruptura política que é decisiva, não a mudança econômica. A verdadeira revolução, na pré-história da humanidade, não é a do Neolítico, já que ela pode muito bem deixar intacta a antiga organização social, é a revolução política, é esta aparição misteriosa, irreversível e mortal para as sociedades primitivas, aquilo que conhecemos sob o nome de Estado.[17] (Clastres, 2011, p. 110, tradução própria).

Quando Clastres (2011) questiona a primazia da economia em relação à política não se trata de ignorar a materialidade da luta pela sobrevivência dos povos, o que se observa em Clastres é que ele destaca a eminência junto a esses povos do aspecto político em relação a suas práticas econômicas, produzindo assim uma crítica contundente ao determinismo econômico e ao determinismo geográfico. Não houve nessas sociedades a perda do controle político sobre a economia.

Isso não significa que não ocorram mudanças de base econômica nessas sociedades e nem que estas mudanças não tenham consequências políticas. Não invalida a relação complexa dos fatores de ordem inorgânica com a dinâmica dos espaços entre atores humanos e não-humanos encontrados tanto em Ratzel como em Reclus. De fato reforça que, especialmente para os povos indígenas, política e economia são inseparáveis, considerando aqui a indissociabilidade entre solo e cultura. Nesse sentido, as mudanças no espaço não só estimulam os grupos humanos a mudanças, como também orientam essas mudanças, mesmo que não as determinem, assim como acontece na relação entre fatores orgânicos e inorgânicos.

> Se as mudanças no solo, irrigação e clima são fortes o suficiente para intervir na biosfera, são generalizadas e com frequência se repetem, elas devem exercer um grande efeito na liberação e também na direção da variabilidade do mundo vivo. Sobretudo, elas determinam os espaços nos quais as mudanças acontecem e novas formas se expandem e se fixam conforme a localização e o tamanho. Elas indicam novos territórios vitais, conectam e desconectam, os abrem e limitam. Não é um paradoxo dizer, se for assim, que na evolução orgânica as mudanças inorgânicas são não só estimulantes, porém orientadoras e divisórias.[18] (Ratzel, 1901, p. 05, tradução própria).

---

[17] No original: *"C'est donc bien la coupure politique qui est décisive, et non le changement économique. La véritable révolution, dans la protohistoire de l'humanité, ce n'est pas celle du néolithique, puisqu'elle peut très bien laisser intacte l'ancienne organisation sociale, c'est la révolution politique, c'est cette apparition mystérieuse, irréversible, mortelle pour les sociétés primitives, ce que nous connaissons sous le nom d'État".*

[18] No original: *"Wenn die Veränderungen der Erdoberfläsche in Boden, Bewässerung und Klima, stark genug, um in die Lebesphäre einzugreifen, weit verbreitet sind und oft sich wiederholen, müssen sie eine grosse Wirkung auf die Auslösung, zugleich aber auch auf die Richtung der Veränderlichkeit der Lebewelt*

Semelhante a Élisée Reclus, Piotr Kropotkin (1910) analisou vastamente como a interação entre os humanos e a natureza influenciava a organização social e encontrou algumas ligações convincentes entre a sociedade e a paisagem. Kropotkin acreditava que a cooperação era um aspecto crucial da sociedade humana, mas também reconhecia que estava presente na natureza. Ele encontrou exemplos de cooperação entre animais em seus habitats naturais e argumentou que os humanos apresentavam comportamento semelhante em suas comunidades.

Kropotkin (1907) observou que a paisagem interagiu significativamente com a organização social das comunidades humanas. O clima, a topografia e a disponibilidade de recursos naturais influenciaram as estruturas sociais e econômicas das sociedades, afetando os padrões de povoamento, as formas de subsistência e os sistemas políticos. Por outro lado, Kropotkin via que a paisagem acumulava as características implantadas a partir do emprego de inúmeras técnicas pelas diferentes populações como a prática da agricultura, fator crítico no desenvolvimento e na transformação da paisagem.

A agricultura permitiu o estabelecimento de assentamentos permanentes e a criação de comunidades agrícolas que transformaram a paisagem através da domesticação de plantas, da construção de sistemas de irrigação e da gestão de terras. Finalmente, Kropotkin enfatizou a interdependência entre as sociedades humanas e o ambiente natural. Ele argumentou que o bem-estar das sociedades humanas estava interligado com a saúde e o equilíbrio dos ecossistemas naturais, e assim, a destruição do ambiente natural poderia ter graves consequências para as sociedades humanas.

Esse é um elemento importante para procurar compreender como se inserem as Sociedades contra o Estado na geografia política clássica. Considerando que o determinismo geográfico atribuído a esta encontra eco no determinismo econômico presente nas obras dos economistas políticos da mesma época, são os próprios povos "sem Estado" que surgem como contraponto ao determinismo geográfico — superando os limites que o autor lhes destina como *Naturvölker* — e dessa forma resistem a mudanças de ordem social e política que coloquem em risco a sua autonomia, mesmo que isso signifique transformações drásticas de suas condições materiais.

üben. Vor Allem werden sie die Räume, in denen Veränderungen vorgehen und neue Formen sich ausbreiten und befestigen, nach Lage und Grösse bestimmen. Sie weisen neue Lebensgebiete an, verbinden und trennen, öffnen und begrenzen sie. Es ist nicht paradox, zu sagen, wenn es auch so flingt, in der organischen Entwickelung wirken unorganische Veränderungen nicht blos anregend, sondern auch leitend und gliedernd."

Assim, se a indisponibilidade dos recursos necessários para a reprodução de um modo de vida induz a alteração política do grupo no sentido de assegurar a sua sobrevivência física, isso não significa que ela determine o rumo dessa alteração ou a submissão da política à economia — que teria como resultado da ofensiva colonialista a submissão ao modelo econômico do conquistador e por conseguinte também política. Pelo contrário, os grupos indígenas estão muitas vezes dispostos a grandes sacrifícios materiais para manter a sua autonomia, frequentemente à distância ou às margens dos centros de dispersão do modelo de desenvolvimento capitalista procuram as terras necessárias para reproduzir sua cultura e assegurar a perpetuação do seu povo, a exemplo de mais de uma centena povos em isolamento no Brasil.

É também por meio das transformações técnicas e do movimento territorial que a resistência e a reexistência dos grupos indígenas no Brasil se faz possível após cinco séculos da invasão portuguesa, reproduzindo suas culturas e organizações sociais diferenciadas da suposta "comunhão nacional" sob condições econômicas completamente adversas e diversas das pré-colombianas. Os povos originários precisam constantemente se reinventar para manterem a sua essência. A incorporação de elementos externos à sua cultura dentro do seu sistema para ressignificá-los e internalizá-los opera uma verdadeira antropofagia cultural, uma vez que a estagnação traria consigo uma forte ameaça e os sujeitaria ao desaparecimento.

Porém, esses elementos externos precisam ser, muitas vezes, despidos do poder. É contra uma conformação desigual que tais sociedades desenvolveram mecanismos diversos que visam coibir, por exemplo, a acumulação. Recursos como a reclusão, a exclusão social, a reprimenda, o escracho, a acusação de bruxaria e mesmo a agressão física podem resultar de uma acusação de avareza. Como posição de prestígio, uma chefia tradicional pode ser imediatamente colocada em xeque a partir de um comportamento considerado mesquinho, que ameace a reciprocidade. São sociedades, portanto, que se negam politicamente a adotar instrumentos que reproduzem o desequilíbrio econômico entre os seus membros, como o regime de propriedade privada ou a sua perpetuação, através do direito de herança.

Em sociedades próximas à matriz de tipo ideal não-estatal, as posições de prestígio na esfera política da chefia ou de liderança tendem a ser obtidas e mantidas, por exemplo, com demonstrações de doação, generosidade e desapego, como ações de socialidade que podem resultar inclusive em rituais de distribuição e mesmo destruição

de bens, a exemplo do *Potlatch* praticado por populações do litoral do pacífico na América do Norte. O acúmulo particular dos bens materiais e simbólicos é visto como uma forma de segregação e atenta contra a coesão do grupo ou mesmo estabelece a fragmentação da sociedade em classes, ou castas. Neste caso, também ações que envolvem enterrar os bens dos mortos, destruí-los ou incendiá-los, são praticadas com frequência, ignorando o conceito de herança, que nesse caso é desprovido completamente de sentido. Apossar-se dos bens de uma pessoa morta pode ser visto por algumas sociedades como algo muito perigoso, pois está sujeito a atrair também a doença e a morte.

Quadro 01 — Tipificação de sociedades estatais e sociedades contra o Estado

Esfera	Sociedades estatais	Sociedades contra o Estado
Política	Concentração do poder político	Fracionamento das forças políticas
	Sociedade responde à autoridade	Autoridade responde à sociedade
	Privilégio com base na acumulação	Prestígio com base na reciprocidade
Social	Imperativo dos interesses de classe	Conformação à vontade coletiva
	Monopólio legítimo da violência	Meios públicos de coerção
	Justiça punitiva / arbitragem	Justiça compensatória / mediação
Econômica	Política subordinada à economia	Economia subordinada à política
	Relações determinadas pela dívida	Relações intermediadas pela dádiva
	Fixação de territórios segregados	Mobilidade em territórios pactuados

Fonte: Elaborada pelo autor, 2019.

Vivenciei momentos de destruição dos bens como esse com os *Tikmũ'ũn,* povo indígena conhecido pelo nome de Maxakali que habita o leste de Minas Gerais, com o qual eu pude trabalhar em diversas ocasiões no período de 2005 a 2008. O luto de um membro adulto, com um número grande de parentes, e principalmente com muitos descendentes, acrescentado pelo prestígio religioso que aquela pessoa tenha alcançado, é acompanhado por uma catarse, com a destruição de sua casa, do seu arco e flecha no caso dos homens, vestimentas e dos bens de raiz que ele tenha eventualmente plantado no seu quintal.

A explicação mais comum que os *Tikmũ'ũn* oferecem está relacionada ao medo de que a alma da pessoa falecida volte sozinha a qualquer hora do dia ou da noite sem ser convidada e entre pelas margens da aldeia em sua antiga casa ou naquela de parentes. Para os *Tikmũ'ũn* existe uma forma considerada ideal pela qual as almas dos mortos devem visitar a aldeia, que se limita a cerimônias de cura ou dias específicos de festivais-banquetes. Nesse momento se preparam para a visita dos *yamĩxop* (espíritos transcendentais) pelo centro da aldeia, através do *mĩmãnãm* (mastro ritual) e sempre em grupo. Indiretamente, há uma implicação material da destruição dos bens das pessoas falecidas na reprodução da equidade econômica, de forma que os bens não podem ser transmitidos de uma geração para a outra.

A forma com que os povos originários da América sofreram deslocamentos forçados de proporções muitas vezes épicas, como aquele vivido pelos Guarani durante o êxodo da Província do Guaíra, foi também impelida por sua força de vontade de não sucumbir à assimilação e a sua motivação pelo pulso de migração em direção a um lugar onde pudessem novamente reproduzir-se em sua essência, como motor que impulsiona a nova busca por território. Essa capacidade para a autopoiésis, empregando o conceito de Maturana e Varela (1991) para definir uma tal sabedoria para se reinventar, permitiu àquelas etnias sobreviventes do grande genocídio americano ocuparem o seu espaço ao longo dos séculos, mesmo enfrentando inúmeras mudanças ambientais, conflitos violentos, remoções e lutarem pelo reconhecimento em distintos períodos e de diferentes maneiras do seu direito territorial originário.

A forma jurídico-administrativa de reconhecimento historicamente mais recente no Brasil é a terra tradicionalmente ocupada conforme o artigo 231 da Constituição Federal – CF de 1988, que apesar de não ser aplicada em sua plenitude e profundidade é ainda assim ameaçada pela tese do marco temporal e outras ingerências sobre os procedimentos rigorosamente normatizados pela República Federativa do Brasil. A luta dos povos indígenas e de seus aliados, por um lado, permite a demarcação de áreas que nem sempre correspondem à amplitude do seu território histórico, mas que possibilitam o mínimo de segurança jurídica, enquanto a pressão de agentes econômicos, por outro, se manifesta pelo arrendamento ilegal, mineração, obras de infraestrutura, ferindo diretamente o texto constitucional e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT, 2011).

Se o objetivo da Terra Indígena – TI é garantir a reprodução física e cultural de um grupo étnico, e por isso se destaca o direito dos povos originários ao usufruto exclusivo dos bens naturais nela contidos, o impacto externo de políticas de desenvolvimento alóctones e o cerceamento da territorialidade indígena em sua integridade por si afetam de forma direta não só a eficácia da demarcação das TIs na garantia desse direito como o próprio objetivo constitucional de proteger o seu modo de vida diferenciado.

Reclus integra dimensões históricas e políticas em sua visão da geografia. Ele reconhece que os fenômenos geográficos são o resultado de processos históricos e decisões políticas. Ele analisa relações de poder, conflitos territoriais, políticas de ordenamento do território e outros aspectos políticos para compreender o seu impacto nas paisagens, populações e interações espaciais. Adota uma abordagem crítica às estruturas de poder e às desigualdades sociais, destacando as injustiças territoriais, os impactos das políticas coloniais e outros fatores políticos que influenciam a distribuição de recursos e oportunidades no espaço (Lacoste, 2005).

A partir da crítica de Reclus ao papel do Estado na geografia política clássica, de sua leitura sobre as interações sociedade, natureza e território, assim como das contribuições de Kropotkin, e considerando uma análise das sociedades anti-estatais conforme a definição de Clastres é possível afirmar por conseguinte que: a) os povos indígenas não podem se reproduzir fora de um espaço geográfico e a negação desse direito é uma política de genocídio; b) as culturas indígenas dependem de uma paisagem que tem características específicas e constituem o seu solo cultural; c) uma vez que a terra a eles destinada é insuficiente ou não os permite reproduzir-se física e culturalmente eles são movidos a resistir, expandir suas fronteiras ou migrar, em resposta ao próprio ímpeto de sobrevivência que subsiste em todos os povos. Estes conceitos são aplicáveis ao entendimento da mobilidade Guarani como forma de resistência e reexistência em uma territorialidade fluida e cíclica contra o modelo estatal-capitalista que estabelece limites rígidos de propriedade, de unidades jurídico-administrativas e de fronteira entre os países, além de rejeitar a existência de outra qualquer forma de organização social, econômica, política e jurídica dentro de suas próprias fronteiras.

3.2 Apontamentos para uma cosmogeografia Guarani

Para uma parte considerável das sociedades indígenas, a política e a economia aparecem como elementos inseparáveis e, por conseguinte, não há uma dissociação entre poder e território, de modo que não existe espaço vazio. Assim, todo o espaço material é significado pela cosmovisão e preenchido pelo plano mítico. O espaço significado não pode ser desterritorializado por completo, ele é um território imaterial. Um grupo indígena desalojado por força da violência não pode se reproduzir materialmente naquele mesmo espaço, porém, ainda mantém aquele território cultural nas suas histórias, em seus mitos, em sua memória. O próprio conflito e a violência sofrida dão novos significados àquele espaço. No campo imaterial o espaço é dotado de personalidade, povoado de seres espirituais.

O espaço como totalidade é significado pela cosmogeografia que povoa o universo com os deuses e os espíritos-donos dos lugares da superfície terrestre e de variados planos de existência. Entre os Guarani-Mbya eles são representados pelos seres invisíveis — *jaexa va'eỹ kuery*. São diversos espíritos a habitar os diferentes domínios, como os *ita ja* (donos das pedras), os *ka'aguy ja* (donos das matas), os *guaxu ja* (donos dos veados), os *orovo ja* (donos das lontras) e os *aju'y ja* (donos das figueiras). No plano em que vivemos, a terra perecível — *yvy vai* — tudo precisa ser negociado com os donos. Para que um animal caia na armadilha (*monde*) e sirva de alimento, ele deve ser oferecido por aquele dono da caça específico (Pierri, 2014).

À semelhança do que constatou Clastres (1990) entre os Aché-Guayaki — cujo idioma é da família Tupi-Guarani e são considerados grupos "guaranizados" — o conceito de *jepy* (retaliação) é um princípio de compensação, de contrapeso, de ação e reação no seu convívio com outros seres do cosmo. Esse princípio é encontrado também entre os Guarani-Mbya, através de formas de evitar o dano e assim, a vingança natural por parte dos *jaexa va'eỹ kuery*. Quando o Guarani-Mbya caça com arco (*guyrapa*) e flecha (*hu'yrapa*) ou com espingarda (*mboka*) isso pode parecer um roubo para o dono da caça, à diferença do uso da armadilha, e a retaliação (*jepy*) tem que ser neutralizada depois com a ajuda dos *Tupã kuery*[19].

Por este mesmo motivo o Guarani-Mbya vê como um ato de ignorância quando o neobrasileiro reivindica para si a terra, porque todo lugar tem o seu dono espiritual

[19] São os deuses e deusas benevolentes do domínio celestial de *Tupã*.

que deve ser respeitado, e a Terra toda, a *Yvy rupa*, foi criada pelos *Oreru kuery* e por isso não podem pertencer a um particular. A forma do neobrasileiro explorar a terra aponta inclusive para a breve destruição do planeta. O *yvy opa* (fim do mundo) é uma temática presente entre diferentes grupos Guarani. Os Apapokuva, que marcaram profundamente a obra de Curt Nimuendaju, classificados à época como uma "horda" Guarani-Nhandeva, se destacam de modo especial ao empreenderem sua peregrinação "messiânica" motivados, entre outras razões, pelo fim do mundo iminente.

Em uma visita à Ilha do Cardoso no final de 2012, o Sr. Tiago de Franque, um importante *xeramõi* Guarani-Mbya[20], me perguntou se eu achava que a Terra ia acabar logo. Eu respondi que se dependesse do *jurua*[21] isso não demoraria muito realmente. Então ele riu e me disse que a Terra não vai acabar ainda porque, apesar da destruição do *jurua*, o Guarani ora à noite na *opy* (casa de reza) e o Criador vê que ele está lá, praticando o que Ele ensinou quando passou pela Terra, cantando para o Sol se levantar, respeitando a floresta e os seus donos, a água, os animais, que *Nhande Ru* (nosso Pai) não deixa acabar devido aos Guarani.

Na perspectiva do Estado, a representação do espaço é um instrumento de dominação que tem o objetivo de homogeneizar e assimilar. Essa forma de pensar o espaço permite a construção de uma ideologia de domesticação da natureza e civilização dos povos considerados "primitivos". A dominação espacial por esse sistema é a princípio uma ação que sequestra dos lugares a sua experiência, dotando-os de uma representação alóctone, dispensada de vivência, das histórias e de seres míticos, pois é preciso esvaziá-los para então submetê-los.

Na perspectiva das sociedades contra o Estado como um modelo teórico a submissão do político ao econômico do ponto de vista corológico pode ser visto como a submissão do poder da sociedade sobre o lugar à representação do território pelo Estado, a cartografia oficial, que resulta na perda do controle social sobre o espaço e por conseguinte na desterritorialização de fato da sociedade ou o processo de eliminação da cartografia social.

Assim como toda economia é política, todo território é uma manifestação de poder e não admite vazios. No processo de dominação o espaço esvaziado de

---

[20] *Xeramõi* é literalmente nosso avô, que significa ancião, sábio e rezador, a grande autoridade na casa de reza e aquele que conhece a cultura e os mitos do povo Guarani-Mbya.

[21] É a nomenclatura que os Guarani utilizam para os não-indígenas e se refere ao fato destes possuírem pelos em torno da boca, mais precisamente os pelos faciais.

significado é no limite ocupado pela representação. Ali está a representação burocrática, como o mapa colossal, rico de detalhes, mas sem significado algum, do conto "*Del rigor en la ciencia*" de Jorge Luís Borges. A significação do espaço pela cosmologia, por outro lado, constitui uma forma de territorialização imaterial da totalidade e consequente resistência à desterritorialização. É a cultura que define o que é terra Guarani, o que é *Tekoa*. A visão do povo Guarani-Mbya sobre o espaço não é, destarte, aquela de uma representação, ele é significado para ser vivenciado e a reproduzir o poder da sociedade sobre o espaço, sua territorialidade.

Tomando-se a indagação da "Poética do Espaço" de Gaston Bachelard (1961) súbito se observa a proximidade que ele traça entre o espaço vivido como território e o espaço do lar. É talvez por esse mesmo motivo que se encontram referências à nacionalidade em expressões como "berço natal" ou "lar pátrio". Constam em diferentes idiomas termos como o inglês *Homeland* e o alemão *Heimat* para designar a pátria, derivados ambos da palavra lar. Em contrapartida, se poderia interrogar a simulação contida no ato de traçar uma linha a partir de um gabinete de guerra dividindo os povos e os conflitos causados pelos Estados nacionais ao imporem suas crenças e costumes sobre grupos étnicos e identidades sociais que não compartilham dos mesmos valores.

> Nossas investigações mereceriam, por tal orientação, o nome de topofilia. Elas visam determinar o valor humano dos espaços de posse, dos espaços defendidos contra as forças adversas, dos espaços amados […] Ao seu valor de proteção que pode ser positivo, também se atribuem valores imaginados, e esses valores são logo valores dominantes. O espaço apreendido pela imaginação não pode permanecer como um espaço indiferente entregue à medida e à reflexão do agrimensor. Ele é vivido. E ele é vivido, não em sua positividade, mas com todas as parcialidades da imaginação.[22] (Bachelard, 1961, p. 26, tradução própria).

Apesar de que o espaço vivido e o espaço medido conformam territórios e envolvem ambos aspectos materiais e imateriais, eles nem sempre se correspondem. Se materialmente vê-se a manifestação de uma demarcação física, um limite natural ou uma cerca separando dois territórios, observa-se que inúmeras relações ecológicas e econômicas no espaço seguem o seu curso, e o mesmo acontece no plano ideal em

[22] No original: *"Nos enquêtes mériteraient, dans cette orientation, le nom de topophilie. Elles visent à déterminer la valeur humaine des espaces de possession, des espaces défendus contre des forces adverses, des espaces aimés. […] À leur valeur de protection qui peut être positive, s'attachent aussi des valeurs imaginées, et ces valeurs sont bientôt des valeurs dominantes. L'espace saisi par l'imagination ne peut rester l'espace indifférent livré à la mesure et à la réflexion du géomètre. Il est vécu. Et il est vécu, non pas dans sa positivité, mais avec toutes les partialités de l'imagination."*

diversos lugares do mundo onde o mapa delimita apenas teoricamente duas sociedades ou duas paisagens que, no entanto, mantém laços e trocas interculturais profundas.

Entrementes, é preciso integrar à análise do espaço cosmogeográfico a categoria tempo, o que não é somente um imperativo da revolução einsteiniana, mas parte da própria cosmovisão de diversas populações ameríndias. Logo se pode observar uma relação direta entre a temporalidade cíclica e a espacialidade fluida, em oposição ao tempo linear e ao espaço fixo da tradição newtoniana. A essa caberia a suposição do espaço da cartografia oficial em que falta a temporalidade e contribui substancialmente para a imaginação da espacialidade como petrificação, o tempo congelado nas imagens evocadas pela horizontalidade das páginas que fazem "autoevidentes" a noção do espaço como superfície (Massey, 2005, p.28).

Porém, se ainda no século XIX na geometria e na matemática de Gauss e Riemann dissolveram-se os alicerces do espaço euclidiano, nas ciências humanas essa mudança está ainda em andamento para a compreensão de formas milenares de cosmovisão cuja abstração exige outra compreensão de espacialidade e temporalidade para a qual a percepção acadêmica ainda se encontra perplexa. Além disso, como tratar de forma científica saberes que não se submetem ao método científico? O relativismo absoluto, por certo, se tornou uma ameaça em tempos de revisionismo histórico e negacionismo, porém do outro lado, uma visão muitas vezes arrogante e elitista prenuncia outra tendência ao determinismo e positivismo, o que pouco contribui para aproximar as ciências, principalmente as ciências sociais, da complexa realidade do povo e sua visão de mundo, das sociedades indígenas à classe trabalhadora da periferia. Esse novo mapeamento e conhecimento do território precisa ser construído socialmente.

Há no desenvolvimento da visão científica um processo histórico que resultou na revolução cartesiana, deveras importante, mas que não se poderia limitar em uma verdade última e no mínimo questionável. O caráter subjetivo e a construção social do saber não podem ser de nenhum modo negligenciados. O desenvolvimento do conhecimento científico não pressupõe a invalidação de outras formas de saber, pelo contrário, tem tudo para avançar ainda mais, veja a dedução e a abstração como elementos criativos importantíssimos para compreender o universo, a terra, a sociedade e para desenvolver, portanto, ciência.

Na maior parte das obras da idade antiga sobre a cosmografia, que reunia de certa forma a geografia, a geologia e a astronomia, desde Ptolomeu no século II d.C.

percorrendo a tradição filosófica mediterrânea até a Idade Média, alcançando o oriente médio nas obras do visionário persa Zakariya al-Qazwini onde havia a constante presença da mitologia, é possível observar como esses elementos culturais resultaram em outras formas de observação do tempo-espaço em relação àquelas que dominam atualmente o senso comum, principalmente o fenômeno dos terraplanistas ocidentais, mas também a ciência.

As formas hegemônicas de cosmovisão, sejam elas cânones míticos ou paradigmas científicos, influenciam e a percepção do tempo-espaço de uma sociedade, mas nem sempre este é um processo uniforme. Assim, a diversidade dos mitos também gera uma dialética própria, o que não resulta em um contratempo absolutamente se forem auferidos da estrutura os instrumentos para a interpretação da realidade sensível. Nesse caso, a diversidade encontrada dialoga inclusive com um plano mais amplo de construção do conhecimento.

O debate é resultado e resulta no saber, que só adquire sentido através do processo. Neste sentido, a filosofia de diferentes sociedades indígenas se baliza na construção social do conhecimento. Entre os Guarani-Mbya especificamente, cada membro da sociedade sabe uma parte do todo, é muito importante ouvir o que têm a dizer pessoas das mais diferentes idades e gênero. Mesmo os *xeramõi* constantemente se consultam, ou se aconselham com as *xejaryi*, em relação aos conhecimentos espirituais.

Vê-se até entre religiões que tentaram unificar o seu cânon uma grande diversidade de interpretações. O judaísmo resultou em três versões diferentes da Torah: a Torah rabínica, a samaritana e o Oeiryt etíope. As tentativas de unificação do cânon bíblico cristão resultou em doze versões diferentes: o cânon evangélico, o anglicano, o luterano, o católico, o armênio apostólico, o assírio do oriente, e mais os cânones ortodoxos grego, eslavo, georgiano, sírio, copta e etíope, fora as centenas de textos apócrifos. A tarefa de reunir todos os mitos judaico-cristãos em uma só coleção e versão oficial muitas vezes foi motivada mais por razões políticas e ideológicas do que por questões de fé ou filosóficas.

Na história do pensamento europeu vimos a ruptura entre a experiência do sensível e a lógica do abstrato, resultando em claras oposições entre religião e ciência, prática e teoria, realidade e representação. Essa ruptura não foi vivenciada por diversas tradições do pensamento orientais, africanas ou ameríndias, e suas mitologias formam dialéticas próprias. Para os Guarani-Mbya e outras tradições ameríndias os mitos são

constantemente analisados em razão dos acontecimentos e confirmados à luz dos sonhos e da reflexão, e por isso a diversidade também não se constitui um problema.

> Cada história é, portanto, acompanhada por um número indefinido de anti-histórias, cada uma das quais é complementar às outras: a uma história de categoria 1 corresponde uma história de categoria 2, etc. O progresso do conhecimento e a criação de novas ciências se fazem por geração de anti-histórias, que demonstram que uma certa ordem, só possível sobre um plano, cessa de existir por outro plano.[23] (Lévi-Strauss, 1962, p. 346).

Portanto, talvez não seja possível realizar a separação de um "espaço puro" enquanto categoria de análise epistemológica do espaço apreendido, pois este será sempre intermediado por uma cosmovisão ou mesmo por um paradigma científico, de forma que é possível somente traçar paralelos entre os conceitos espaciais de culturas distintas ou a partir de conflitos paradigmáticos.

Dificilmente encontrar-se-ão traduções literais de termos conceituais forjados por culturas vinculadas a troncos ou mesmo famílias linguísticas diferentes, assim como acontece com paradigmas científicos conflitantes e sua busca sempre efêmera por estabelecer uma ciência "pura" e universal, nos moldes do positivismo.

Em alguns casos, sentidos particulares para alguns conceitos podem concorrer até dentro da mesma família linguística, por exemplo, em duas línguas indo-europeias. No desenvolvimento na geografia alemã sobre o conceito de *Landschaft* a paisagem física está associada ao ideal de natureza e ao conceito romântico de *Kultur*, portanto, à consciência coletiva imaterial e subjetiva da relação homem e meio.

Já o desdobramento inicial do termo *paysage* em francês vincula-se mais fortemente à ideia da domesticação do meio físico pelo *paysan* (camponês) como fonte de recurso econômico, material e objetivo, estreitamente vinculado ao ideal fisiocrata desenvolvido mais de um século antes na França por François Quesnay e Anne-Robert-Jacques Turgot.

> Uma individualidade geográfica não resulta de simples considerações geológicas e climáticas. Não é nada dado previamente pela natureza. É preciso partir da ideia de que um país é uma reserva onde dormem as energias das quais a natureza depositou o germe, mas cujo uso

[23] No original: "*Chaque histoire s'accompagne donc d'un nombre indéterminé d'anti-histoires, dont chacune est complémentaire des autres: à une histoire de rang 1 correspond une anti-histoire de rang 2, etc. Le progrès de la connaissance et la création de sciences nouvelles se font par génération d'anti-histoires, qui démontrent qu'un certain ordre, seul possible sur un plan, cesse de l'être sur un autre plan.*"

> depende do homem. É ele quem, curvando-a para o seu uso, traz à luz sua individualidade.[24] (La Blache, 1908, p. 6).

Assim, nas duas principais escolas que originaram a geografia moderna observa-se como a partir do alemão e do francês forjam-se diferentes conceitos de paisagem, que se fundem intimamente com esquemas teóricos, modelos políticos e econômicos distintos, embebidos em suas respectivas culturas. No próprio ramo das línguas germânicas, o conceito de *Landschaft* do alemão assume um significado substancialmente diferente ao transpor-se para o *landscape*, no inglês, apesar de compartilharem óbvias semelhanças etimológicas. Não por acaso, nos países de língua inglesa, postulantes do liberalismo clássico, a paisagem está mais associada à imagem, ao quadro e ao espetáculo, até mesmo transformada em fetiche e mercadoria. Já em sueco, *landskap* é sinônimo de província histórica, sem efeitos administrativos, mas de profundo significado cultural.

Na tradução *ipsis litteris* de um idioma para o outro, resulta amiúde haver alteração de parte do sentido, pois há variáveis sutis no significado das palavras que na aparência são intercambiáveis, isso também acontece quando a tradução parte de uma simples transposição das formulações originais de uma determinada cosmogeografia indígena para aqueles conceitos elaborados pela geografia acadêmica ou, no sentido inverso, quando tão somente se forja uma nomenclatura nativa para conceitos já consagrados desta ciência.

É neste sentido que a melhor tradução será procurar, antes de tudo, interpretar, e de certa maneira tal tarefa pode ser comparada àquele de se transferir a poética contida em um idioma para outro completamente diferente. O autor de um poema no idioma nativo pondera sobre cada palavra para obter aquelas imagens que um determinado signo evoca em sua cultura, ele joga com as expressões próprias de seu povo, se apoia nas referências culturais de sua região, de seu país e de seu tempo. O mais importante não é buscar na intercambialidade dos significantes como território, lugar ou paisagem aquela compreensão, ou visão específica, não é somente traduzir as palavras utilizadas para se referir ao espaço. Está colocado o desafio de explorar o campo de significados de cada significante nativo.

---

[24] No original: *"Une individualité géographique ne résulte pas de simples considérations de géologie et de climat. Ce n'est pas une chose donnée d'avance par la nature. Il faut partir de cette idée qu'une contrée est un réservoir où dorment des énergies dont la nature a déposé le germe, mais dont l'emploi dépend de l'homme. C'est lui qui, en la pliant à son usage, met en lumière son individualité."*

É preciso, portanto, para o investigador formado dentro de outros paradigmas culturais se abrir a um novo olhar sobre o espaço, outra visão sobre o cosmos, visando evitar justamente aprisionar em seu sistema conceitual a tradução de uma geografia endógena povoada de significados inalcançáveis pelos signos do interlocutor. É evidente que a árdua tarefa de identificar o próprio sistema conceitual nativo em relação ao espaço será enriquecida quando realizada por um grupo de pessoas criadas naquela própria cultura. O pesquisador não-indígena precisa entender que ele só poderá trabalhar para aproximar as diferentes visões, e não para validar o seu ponto de vista sobre o outro, ele é apenas um elemento para facilitar esse processo, que é interdependente.

É importante ficar claro, portanto, que esse exercício não exclui a realização de uma geografia acadêmica em relação aos povos indígenas, pelo contrário, ele contribui principalmente para o desenvolvimento metodológico quando consideradas as relações interculturais e as conflitualidades da questão indígena no seio de uma sociedade global capitalista. O pesquisador não-indígena não muda o seu lugar de fala, nem pode sequestrar o protagonismo dos sujeitos em seu estudo, é importante manter claro o processo. Ele constrói uma leitura da realidade indígena, que só é válida a partir desse lugar criado pelo conflito e pela interculturalidade, de forma alguma ele atua em um papel de mediação, e não de porta-voz.

A descrição que segue, portanto, é resultado de uma pesquisa interdependente, reunindo experiências de campo nem sempre orquestradas como uma pesquisa linear, é uma pequena e resumida interpretação da cosmogeografia Guarani-Mbya a partir de um pesquisador neobrasileiro, mas sobretudo, um indigenista que procurou aprender um pouco a partir das oportunidades de diálogo de saberes entre nossos diferentes mundos.

Observa-se na ótica do povo Guarani um *continuum* entre o céu e a terra, o mesmo que permitiu aos *Oreru kuery*, suas divindades originárias, empreender a grande caminhada desde a Terra em que vivem os seres humanos de volta à Terra sem Mal. Caminhar até as bordas da superfície da terra, a travessia do mar, permite alcançar as bordas do céu. Alguns *xeramõi* (anciãos) e *kunhã karai* (mulheres sagradas) também localizam no centro da terra um eixo que conecta a superfície terrestre às estrelas, onde nada mais perece.

A Terra em que vivemos é a segunda Terra, uma vez que a primeira Terra, chamada *Yvy Tenonde*, criada por *Nhamandu*, o deus primeiro, foi destruída pelo dilúvio. A segunda Terra é chamada de *Yvy Pyau* — Terra nova — e também acabará

um dia. Alguns grupos como os Apapokuva-Guarani acreditavam no seu fim iminente, como observou Kurt Nimuendaju (1987), outros acreditam que o fim leve ainda algum tempo. O que há de comum, entretanto, é a necessidade teleológica de realizar a ação correta, as práticas tradicionais que garantam à alma um lugar na Terra sem Mal, o exercício da caminhada em direção a *Yvy marã e'ỹ*. Esse destino é a Terra onde vivem os deuses e as deusas, aqueles que não têm umbigo, uma Terra celestial onde tudo é eterno, não existe fome, doença e nem a morte.

O céu é povoado não apenas pelos *Oreru kuery*, mas por outros seres. Isso se reflete também na forma de classificar as constelações, importante ferramenta de astronavegação desde a antiguidade. Algumas delas são equivalentes às observadas pela tradição greco-romana como *Tapi'i Rape* (caminho da anta) que representa a Via Láctea, *Kuruxu* que representa o Cruzeiro do Sul, ou como *Mboi* (serpente) que representa Escorpião. Outras reúnem estrelas diferentes como *Guyra Nhandu* (ema), *Eixu* (vespa), *Tuja'i* (ancião) e *Maino'i* (colibri). A maioria das constelações está relacionada aos mitos Guarani.

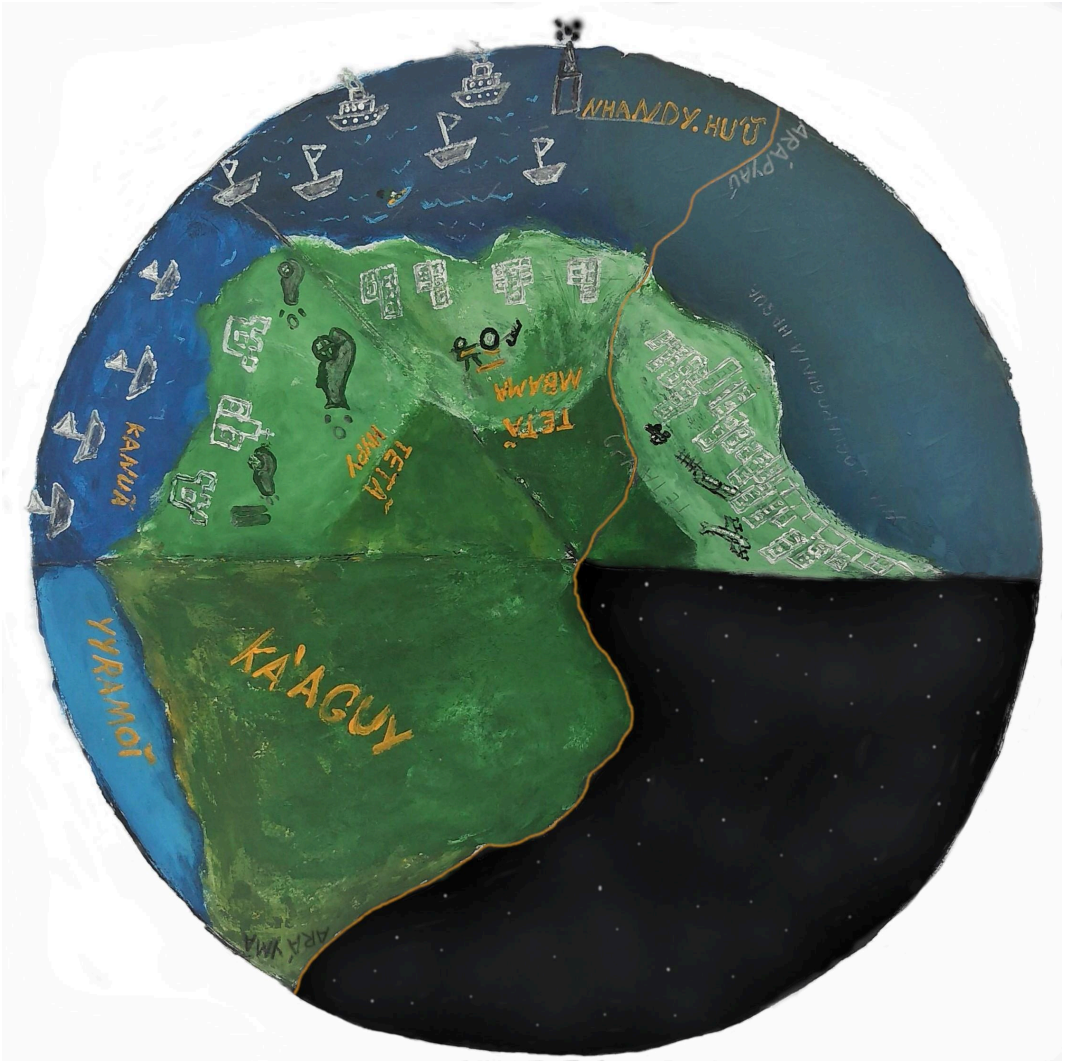
Cada ser divino responsável pelas almas e consequentemente por seus nomes — *Nheẽ Ru Ete* — rege a partir de uma das cinco regiões do céu — *Ara ovy* — a terra imperfeita — *Yvy vai*. Eles são os pais das almas (Ladeira, 2007), assim como as almas possuem também suas mães — *Nheẽ Xy Ete*. Estas regiões correspondem aproximadamente à referência Guarani para os pontos cardeais e o zênite, *Jakaira Ru Ete* e *Jakaira Xy Ete* (deuses associados à neblina protetora e curativa — *Tataxĩ* — e aos bons ventos — *Yvytu porã*) se encontram ao norte ou à esquerda (*nhandekerovai*) de quem está olhando para o nascente — *Nhamandu oua,* enquanto *Karai Ru Ete* e *Karai Xy Ete* (deuses do fogo — *Tata*) está ao sul, à direita (*nhandekere*).

Em frente (*nhanderenondere*), e, portanto, a leste, se encontra *Nhamandu* (deus primeiro e criador também relacionado ao tempo originário — *Ara Ymã*), no meio do céu — *Ara mbyte*— está o deus sol — *Kuaray*, e finalmente *Tupã Ru Ete* e *Tupã Xy Ete* (deuses das águas — *Yy* — e do relâmpago — *Wera*) se encontram a oeste, ou às costas (*nhandekupere*) de quem está olhando para o nascente. De cada um desses domínios se originam as almas das futuras crianças, ou seja, toda alma Guarani encarnada na Terra tem origem no *Tetã* (região) ou *Amba* (morada) de um dos *Oreru kuery*.

Esse *continuum* não é somente espacial, mas também é temporo-espacial. A cultura Guarani-Mbya classifica as estações do ano em duas originalmente: *Araymã*

(inverno) e *Arapyau* (verão). Ao longo das gerações os Guarani inseriram no seu calendário *Arapoty* — a primavera — tempo das flores. Literalmente *Araymã* significa o tempo-espaço antigo, enquanto *Arapyau* significa o tempo-espaço novo, reproduzindo a noção de que o tempo se renova anualmente.

Figura 01 — Representação do tempo-espaço Guarani percorrido pelo Tape Porã



Fonte: Desenho realizado na aldeia Paranapuã com arte-final do indígena Heleno e do autor, 2020.

Assim como o tempo-espaço telúrico, o tempo-espaço mítico se reproduz, e assim o tempo antigo dos deuses e deusas não está relegado ao momento remoto, mas atua no presente. No plano cósmico é o *continuum* têmporo-espacial que permite a *Kuaray*, o irmão Sol no mito dos gêmeos, percorrer diariamente a abóbada celeste, reproduzindo o mesmo caminho que no tempo mítico ele traçou para alcançar novamente a casa de seu pai.

Portanto, o novo e o antigo, o telúrico e o divino, o perecível e o imperecível compartilham o mesmo espaço como totalidade, o cosmo, o qual não é somente um objeto da observação e do pensamento, mas um espaço-sujeito, povoado de seres divinos e espíritos-donos, um espaço dotado de personalidade, uma compreensão que para o não-indígena está relacionada à antropomorfização do mundo natural, mas que pode ser interpretado, em contrapartida, simplesmente como a naturalização do ser humano, cuja integralidade foi rompida por diversas linhas de pensamento ocidentais.

Essa compreensão evidencia a sobreposição de territorialidades conflitivas que vão além da disputa dos povos por bens naturais, estendendo-se para a espoliação de patrimônios coletivos, a aceleração do tempo das comunidades e a rigidez do espaço. Por conseguinte, um cerceamento da mobilidade dos povos tradicionais dentro de seu antigo território e de diversos outros povos em um mesmo país ou entre países. Há uma vinculação evidente entre o instrumental cartesiano, os conceitos político-econômicos e os princípios jurídico-administrativos derivados da reificação do espaço no regime de propriedade.

Ao espaço-objeto se opõe, destarte, a concepção ecológica do espaço desde uma leitura cosmogeográfica e etno-histórica de um espaço-sujeito que opera sobre um espaço-tempo fluido (negociado) e cíclico (transitório) tanto em sua dimensão cosmopolítica, como na própria relação homem-natureza. A visão de mundo ou a cosmovisão particular de um povo transforma o espaço imediato e é transformada por ele. A significação e a transformação do espaço produzem o território e modos particulares de vivenciá-lo. É esse artefato complexo de mecanismos óticos com seus diferentes filtros (dimensões) e variadas lentes (escalas) que se procura tratar aqui como o conjunto de elementos para o esboço de uma cosmogeografia. Não somente os mecanismos, mas também o operador traz outro componente, o ângulo de visão, o lugar de onde se observa o sujeito e a construção de saberes interdependentes.

4 O*RERETE, ORERÉMBI'U*: CORPO E ALIMENTO

O amanhecer é um momento especial do dia em uma aldeia Guarani. *Nhamandu* olha do céu para o seu povo. *Kuaray oua,* o sol veio mais uma vez visitar os seus filhos. As pessoas da aldeia se cumprimentam com o tradicional *javy ju*, similar ao bom dia, que significa "levantamos na luz (do dia)", o mundo não acabou, os Guarani rezaram à noite e o sol se ergueu mais uma vez no céu. No pátio da casa a família se reúne para a conversa enquanto circula o chimarrão (*ka'y*). É hora do desjejum. Sobre o fogo (*tata*) o milho assado (*avaxi mbixy*) sem sal, no prato um *reviro* (farofa de milho com ovo). As crianças pegam cada qual o seu *xipa* (massa aberta de farinha de trigo, água e sal que as mulheres moldam e fritam) e saem comendo pela aldeia, enquanto brincam.

Cenas como essa, o autor observou ao longo de 10 anos em aldeias Guarani desde a agitada aldeia Tenonde Porã, do *xeramõi* Pedro Vicente, na metrópole paulistana, passando pela tranquila aldeia Pakurity, na Ilha do Cardoso, divisa entre São Paulo e Paraná, do *xeramõi* Tiago de Franque, até movimentados períodos de ritual na aldeia Araponga, do *xeramõi* Augustinho, no estado do Rio de Janeiro. Na visão de mundo desses anciãos não restam dúvidas de que a gente é o que a gente come. Dessarte, o corpo do indivíduo se faz Guarani enquanto este se nutre daqueles alimentos que fazem parte do que é *orerembi'u* (nossa comida). A introdução de alimentos estranhos aos hábitos Guarani, no entanto, não é um elemento novo. Trata-se aqui de séculos de contato com o *jurua* e violências sofridas.

Desde o período quinhentista as migrações forçadas promoveram a perda de cultivares, técnicas de caça, pesca, agricultura e do preparo de alimentos que resultaram em um quadro de fome e na introdução de novos hábitos alimentares, a influência dos jesuítas e de uma sociedade que está no embrião da divisão internacional do trabalho imposta pelo colonialismo, com o monocultivo para a metrópole impondo o padrão de consumo na "colônia". Espécies como a cana-de-açúcar, o café, o trigo e o arroz granjearam paulatinamente mais espaço na culinária e no paladar Guarani, além do frango, dos ovos de galinha, entre outros. Todavia, ao ressignificar novos elementos, em função mesmo da "antropofagia cultural" dos povos ameríndios, estes também foram "guaranizados" e incorporados ao receituário tradicional.

A associação do alimento com uma aliança entre a existência terrena e o cosmos não pode ser uma concepção totalmente nova para quem conhece a tradição cristã da

consagração do pão e do vinho. O alimento tradicional é, portanto, um elo entre a dimensão do sagrado e o plano telúrico. Se a vida sobre essa terra é *a'ãga'i te ma* (apenas uma imagem) do que ocorre no plano mítico, na Terra-sem-mal (*Yvy marã e'ỹ*), é o consumo dos alimentos para a alma um componente-chave na equação que une o mundo perecível e o mundo imperecível, uma ligação material e imaterial com o divino, a consubstanciação que possibilita o *religare*.

Diferentes povos dão significados a determinados alimentos ou receitas, alguns são preparados em especial para determinados rituais, ou mesmo há significado na abdicação de alimentos, como no Ramadã islâmico. Há uma forte associação entre a alimentação e a espiritualidade em diversas culturas, assim como no consumo de alimentos particulares, formas de prepará-los

No islamismo, segundo a tradição da *xaria* (jurisprudência) os alimentos são classificados em *halal* (permitidos) ou *haram* (ilícitos), e devem ser levados à boca sempre com a mão direita. Recomenda-se o uso de apenas três dedos para pegar o alimento no prato, o polegar, o indicador e o médio, a exemplo do profeta Maomé.

Ao mesmo tempo, é significativa a relação das festas cristãs com as antigas festas ligadas a colheitas, como Pentecostes coincide com o *Shavuot* judaico ou festa da colheita da cevada e do trigo. As festas juninas, em especial o dia de São João, que a Igreja Católica adotou como forma de substituir a comemoração do solstício de verão de diversos povos chamados pagãos, a exemplo do festival romano à deusa Vesta, tomou no Brasil um forte caráter culinário, transformadas em um período de festa da colheita em especial do milho safrinha, com diversos pratos típicos que celebram a cultura caipira na região Sudeste e a cultura do sertanejo nordestino na maioria do Brasil. Alguns alimentos podem estar associados a deidades como dentro do candomblé e da umbanda, o acarajé é comida de Iansã e o peixe, o arroz e o manjar são comidas de Iemanjá.

Os principais eventos do calendário religioso Guarani são os chamados rituais de batismo, os quais estão cada qual associado a um alimento, sendo os mais relevantes o *Avaxi Nhemongarai* (batismo do milho) que marca a transição do *arapyau* (tempo novo) para o *araymã* (tempo antigo) — em geral, nos meses de janeiro e fevereiro, período equivalente à colheita do milho, do meio para o fim do verão — e o *Ka'a Nhemongarai* (batismo da erva-mate) realizado na transição do *araymã* para o *arapyau* — nos meses de agosto e setembro.

O batismo é feito para saber o nome verdadeiro da criança. É o nome da alma que vem habitar a criança nesse mundo, e cada qual vem de um diferente *amba* (morada celeste) ou *retã* (região), que está relacionado ao nome da pessoa e à origem de sua alma. Seu destino é um dia voltar para a espiritualidade, junto ao *Nhanderu* do seu *amba*. No batismo são levadas para a *opy* todas as crianças que os pais ainda não sabem o nome, eles precisam ser revelados pelo *xeramõi*. No batismo do milho as sementes de milho são colocadas em uma cuia que o *xeramõi* benze e depois batiza cada criança, mas só depois o nome será revelado pelo *onhemboery va'e* (aquele que revela o nome) da criança. O *nhe'ẽ* (alma) da criança aparece para o *xeramõi* e fala o seu nome. Os alimentos tradicionais são essenciais, as mães preparam o *mbyta* (bolo de milho) e o *mbojape* (pão de milho) para as filhas levarem. No batismo da erva-mate os meninos precisam levar o *ka'a* e amarrar as folhas. O *xeramõi* joga a fumaça do *petyngua* sobre as folhas para que o nome se revele.

> Assim que Nhanderu Tupã teve o filho aqui na Terra, ele já criou avaxi etei (milho verdadeiro). Nhanderu Tupã é o dono do milho, por isso que, se você não batizar as sementes antes de plantar, como faz o jurua, o avaxi etei pode desaparecer; pode crescer, mas sem as espigas. [...] O avaxi é para o nhe'ẽ ficar na Terra. Foi pra isso que Nhanderu criou o avaxi. Hoje em dia, mesmo quando fazemos alguma coisa errada, o nhe'ẽ não nos deixa. Eles ficam porque ainda existe o avaxi, nhe'ẽ fica através do avaxi. Por isso que, hoje em dia, mesmo que seja pouquinho, você tem que plantar o milho. Mesmo um pouquinho, tem que plantar. Eu conto a história do jeito que ouvi contar. Assim é com o Nhemongarai, eu faço do jeito que eu vi fazer e é por isso que faço duas vezes por ano. Assim que eu vi a minha avó fazer, eu continuo fazendo a mesma coisa que ela. Quem acredita em Nhanderu, alguns que acreditam, podem chegar a ter 90 anos. Assim que eu cheguei, porque eu pedi pra Nhanderu pra alcançar 100 maety (plantios, anos). Xeramõi Augustinho da Silva – Karai Tataendy Oka (Tekoa Guyra'i tapu, Paraty/RJ) (Pesquisadores Guarani, 2015. p. 25).

Segundo o Sr. Augustinho, um respeitado *oreramõi* Mbya, foi Tupã quem criou e ensinou a plantar o *avaxi*. Até hoje é ele quem cuida, para que ele dê espigas, para que o milharal não seque. O *avaxi etei* é um alimento não só para o corpo, mas para fortalecer o *nhe'ẽ*. Para os Kaiowá e os Nhandeva o milho sagrado, também chamado de milho saboró ou milho branco foi um presente de *Jakaira*, outra divindade do panteão Guarani.

Para o Guarani-Mbya, se a pessoa não se alimenta com o *avaxi etei* e com os outros alimentos sagrados, a alma dela verdadeira vai embora, fica só a alma terrena,

que é como as almas dos *jurua* e dos bichos. Por isso também ele deve beber o *ka'y* (chimarrão) feito da erva-mate. O *ka'a* (erva-mate) para o *nhandereko* (a cultura Guarani) é tão importante que da mesma palavra deriva o termo floresta ou *ka'aguy*, é como se ela fosse o vegetal por excelência. Tanto que a palavra *ka'a* é empregada também no sentido de planta ou erva em geral em diversas línguas da família Tupi-Guarani, mas quando empregada pelo Guarani já se sabe que se trata da erva-mate, um presente de *Tupã*, e por isso é um indicador da mata sagrada, assim como outras espécies que caracterizam uma *Ka'aguy ete* (floresta verdadeira), como o *pindo ete* (jerivá) e o *yary* (cedro), entre outras espécies que possuem dono ou *ja*.

> Eu fazia o Nhemongarai da semente do avaxi (milho). O Nhemongarai do ka'a (erva-mate) se fazia quando chegavam as visitas. É assim que eu sabia: esse Nhemongarai se fazia como agradecimento pela visita que estávamos recebendo. Quando chegavam as visitas, omoãtãxi (espalhava a fumaça) do tabaco por cima do ka'a para saber se aquelas pessoas estavam bem ou não. Sabíamos através de tataxina (fumaça) do Nhemongarai. Eu queria fazer assim também, mas já não fazemos. O outro Nhemongarai que fazíamos era para saber os nomes; fazíamos com o ka'a e com a semente do milho. Eu nunca fiz o Nhemongarai da água, mas sei que tem uma árvore que se chama yyari. As pessoas se molhavam com essa casca, antes de sentar no banco para serem curados, ou antes de se levantar pra dançar, dentro da Opy. Eles faziam isso, mas não era como Nhemongarai. Era só uma preparação para o benzimento (moãtãxi). As pessoas chamam o amba (lugar, morada) que fica dentro da Opy de maneiras diferentes: nós o chamamos tataxina amba, mas tem outros que o chamam nhe'ẽ amba, só que pra nós o nhe'ẽ amba é o nosso corpo. Pra mim, o nhe'ẽ amba é o meu corpo (a morada do meu nhe'ẽ). Xeramõi João Silva – Vera Mirim (Tekoa Xapukai/Brakui, Angra dos Reis /RJ) (Pesquisadores Guarani, 2015, p. 26).

Durante esses rituais tradicionalmente as crianças Guarani recebem o nome revelado por *Nhanderu* para o *xeramõi*, cada qual vindo de uma região do céu, onde vivem os *Nheẽ Ru Ete kuery*. Além do nome dado às crianças cada um desses rituais é dedicado à benção dos alimentos sagrados, à celebração da colheita que se caracteriza ainda pelo consumo dos alimentos tradicionais relacionados com a festa, como acontece, por exemplo no *Avaxi Nhemongarai* (batismo do milho) e no *Ka'a Nhemongarai* (batismo da erva-mate). No ritual do *Avaxi Nhemongarai* a moça precisa preparar o *mbojape* (de milho), para mostrar que já sabe fazer, que já é adulta e sabe viver como Guarani, e o moço deve trazer o mel da mata.

Outra festa que realizam é o *Ei Nhemongarai* (batismo do mel) uma vez que consideram o mel das abelhas nativas sem ferrão especialmente medicinal, notadamente

aquele proveniente da abelha *jatei* (jataí). De fato, há um conjunto de rituais relacionados aos alimentos tradicionais, como o *Guyra Nhemongarai* (batismo dos pássaros) ou o *Guembe Nhemongarai* (batismo do *guembe aju*, fruto-de-imbé), fruto ligado à caça do *koxi* (queixada). Há também o ritual chamado *Yy Karai* (consagração da água). A realização destes rituais varia conforme a região e a presença de um *xeramõi* (ancião) que o realize ou as possibilidades de uma aldeia para recebê-lo.

> El guembe es una epífita de presencia muy abundante en la selva que constituye uno de los elementos fundamentales para la realización de la ceremonia del ñemongarai en la que estas frutas representan al género masculino, al cual está ligada exclusivamente la cacería del pecarí. (Badie, 2015, p. 152).

Uma característica essencial desses rituais é a valorização dos alimentos sagrados, considerados *orerembiu* (nosso alimento) que são preparados de forma tradicional durante todo o evento. É o momento de comer o *mbojape* (pão de milho), o *avaxi mbixy* (milho tradicional assado sem sal), beber o *ka'y* (chimarrão), deixar de lado o cigarro e fumar somente o *petyngua* (cachimbo). Para os rituais o fato dos alimentos serem todos cultivados na aldeia de forma tradicional ou coletados na mata é muito valorizado, mesmo que muitas vezes não seja possível. Por esse motivo, a garantia da terra e a valorização dos saberes tradicionais relacionados à agricultura são fundamentais.

Alguns frutos de época são consagrados pelos mais velhos, por exemplo, os primeiros frutos maduros do *pindo* (jeriva) são abençoados antes que comecem a ser consumidos durante o seu período de colheita. A palmeira *pindo* tem usos como a construção, material para artesanato, mas principalmente como alimento. O fruto da palmeira *pindo* (jerivá) é chamado *guapytã* e pode ser mascado, sua polpa tem uma textura que gruda na boca e nos dentes e uma fibra mole que não rompe com facilidade, porém desse fruto se extrai principalmente o *mbypety*, um suco bem saboroso, obtido da soltura e maceração da polpa do coquinho no pilão. Do coquinho, por sua vez, se pode tirar a amêndoa para comer.

O palmito do jerivá (*pindo ru'ã*) pode ser comido *in natura*, com mel, mas também pode ser cozido ou assado, assim como picado e preparado com outros alimentos. Em diversas palmeiras é encontrado o *yxo* (coró/larva), sendo que o mais saboroso é obtido do jerivá. O *yxo* absorve um sabor próprio de cada palmeira, mas não coloniza palmeiras mais duras, como a juçara, por exemplo. Ele é preparado

diretamente em uma frigideira ou panela sem água, onde frita no próprio óleo que solta com o calor. Há mais de um tipo de larva ou espécie de besouro dos quais os Guarani se alimentam, como o *yxo xiĩ* (branco) e o *yxo pytã* (vermelho), mas as larvas que crescem no jerivá são preferidas em relação às demais.

O *yxo* se reproduz duas vezes por ano, uma no início do verão e outra no fim do inverno. A madeira visitada pelo besouro começa a apodrecer e apresenta pequenos orifícios. Ela é identificada também pelo barulho que as larvas fazem roendo a madeira. Uma vez descoberta a proliferação da larva, o tronco é derrubado e vai sendo quebrado aos poucos ao longo de alguns dias. Enquanto uma parte das larvas mais maduras são coletadas para o consumo, outra parte vai crescendo pelo restante do tronco, garantindo alimento para o dia seguinte, e assim por diante.

Por outro lado, o consumo de muitos alimentos foi popularizado ou deixou de ser realizado em consequência da invasão ibérica e das diferentes situações de contato, desde a evangelização à guerra e escravidão. Nos primeiros relatos do século XVII sobre os Carijó do litoral, estes já se encontram em situação de fome e desarticulação social. Nas cartas do Padre Jerônimo Rodrigues em missão aos Carijó, em companhia do Padre João Lobato, há inúmeras referências à situação de penúria representada pela falta de alimentos pelas diferentes aldeias pelas quais passaram após deixarem Santos, atravessando Itanhaém e pelo rio Acaraú em direção ao sul, encontrando comunidades Carijó também em Cananeia até os litorais do Paraná e Santa Catarina.

Extrai-se desse conjunto de escritos a presença de inúmeras comunidades à beira-mar, com suas casas instaladas sobre o solo arenoso, corroborando com as informações sobre o intenso movimento de ordem religiosa em direção ao mar que eles viviam: "As casas dos índios, como não haja terra, são todas de jeçara a pique. E da mesma maneira a nossa casa e igreja, que depois de seca, fica a casa tão clara, que não tem necessidade de abrir as portas." (Rodrigues, 1940, p. 237).

O padre descreve com admiração o comportamento dos Carijó, não encontrando brigas entre eles, acusações de furtos, e destaca principalmente a discrição e o silêncio, mesmo quando estavam em festa e cauinagem: "não se embebedam, antes bebem com tanta quietação que cem destes não fazem a matinada que lá fazem quatro, e estando uma casa cheia deles, bebendo, parece que não está ali ninguém." Rodrigues, 1940, p. 239). A vivacidade religiosa é confirmada pelo registro que faz o Padre Rodrigues dos rituais, mesmo que o clérigo, ofuscado pela visão etnocêntrica, entenda aparentemente

se tratar apenas de uma festa movida pelo consumo da bebida alcoólica. Outrossim, esta prática destaca a importância da cultura alimentar no complexo ritualístico Guarani, onde o *kaguĩjy*, que ainda é preparado hoje em algumas aldeias, assume um lugar de grande importância na execução daquele ritual dos Guarani Carijó.

> Todos estão assentados, quando estão bebendo, tirando alguns moços e meninos, que andam bailando e cantando; quando vêm de fóra, que hão de beber, já de lá vêm todos enfeitados e empenados; e chegando perto das casas, lançam a correr com quanta veemência podem, e com grandes gritas, sem terem de ver com nada, até o lugar aonde está o vinho. E cada um tem sua tripeça, em que está assentado, e sua cúia, e um índio anda com uma cuiaba cheia de vinho, e, com outra pequena, vai lançando nas cuias, que eles têm na mão, cantidade de um ovo; e assim nunca se embebedam. (Rodrigues, 1940, p. 239).

A forte presença à beira do mar estava e prossegue arraigada de forma tão profunda na cosmovisão Guarani que este movimento em direção à *Yvy marã e' ỹ* (Terra sem mal) somente foi interrompido pela intensa atividade do bandeirantismo no século XVII, que tão logo entra em decadência no século XVIII e já no século XIX os Guarani retomam a sua presença em locais de ocupação de antigas aldeias das regiões Sul e Sudeste do Brasil.

Suas raízes são tão antigas que motivaram a expansão territorial não apenas de uma etnia como de diversos povos da família Tupi-Guarani, de forma que os Guarani alcançaram tanto a foz do Rio da Prata na Argentina e no Uruguai, como o litoral sul e sudeste do Brasil, enquanto os Tupi se expandiram pelos litorais norte e nordeste do Brasil, até se encontrarem os dois movimentos populacionais na antiga província de São Vicente, onde habitavam no período da invasão portuguesa.

Portanto, o retorno desses grupos para o litoral não poderia ser explicado simplesmente pelas consequências da Guerra do Paraguai, o que seria inclusive anacrônico, considerando que os movimentos migratórios que originam algumas das aldeias mais antigas dos grupos Guarani que ocupam atualmente o litoral que se tem notícia, empreendidos pelos Tañyguá e Oguauíva, dois grupos Guarani-Nhandeva, se iniciam na primeira metade do século XIX, por volta de 1820, cerca de 40 anos antes da referida guerra.

4.1 A cozinha Guarani ao longo dos séculos

Os mais importantes registros que e se pode obter do período inicial da conquista portuguesa foram deixados por um padre jesuíta que atuava no lado espanhol, o peruano Antonio Ruiz de Montoya, e são testemunho de um período de intenso conflito, desterritorialização, doenças e fome, ao tempo em que os jesuítas imprimem uma forte influência com costumes europeus e introduzem na agricultura e na alimentação um conjunto de técnicas, equipamentos e utensílios até então desconhecidos.

Quadro 02 — Cerâmica Guarani de uso culinário e ritual

Classificação	Utilização e características
Japepo/ Ña'ẽpepo	Panelas para cozimento, forma bojuda com borda vertical ou dobrada para fora e base conoidal ou abaulada, superfície sem pintura pode ser encontrada com diversos tratamentos: alisada, corrugada, ungulada, estocada ou escovada.
Ñaetá	Caçarolas para cozimento, forma aberta, funda, semielíptica ou conoidal, borda direta, vertical ou dobrada para dentro, base levemente abaulada, sem pintura na superfície.
Ña'ẽ / Tembiyrú[25]	Prato ou tigela para servir e comer, forma aberta, calota rasa, hemisférica, borda direta ou vertical, base aplanada, superfície pintada.
Cambuchi caguaba	Tigela para servir ou para beber, borda curva, base semielíptica ou conoidal, superfície alisada ou pintada.
Cambuchi	Cântaro utilizado para o preparo e armazenamento de água ou bebida, jarra para servir ou tigela para beber, corpo ovoide invertido, contorno complexo, segmentado, borda côncava e extrovertida, base conoidal, abaulada ou aplanada, superfície alisada, corrugada, ungulada, escovada ou pintada.
Ñamipyũ	Torrador, forma aberta, calota rasa, borda direta, vertical ou extrovertida, base abaulada ou aplanada, superfície lisa, corrugada ou ungulada, sem pintura.

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Montoya (1639), Noelli, Brochado, Corrêa (2018), 2020.

No léxico recolhido por Montoya “Tesoro de La Lengua Guarani” de 1639 são encontradas diversas referências a alimentos, utensílios e técnicas de cozinha. Uma compilação desses elementos da obra de Montoya que delineiam uma etnografia histórica dos Guarani no século XVII foi reunida por Antônio Caballos Piñero (2013) e seus comentários também contribuíram para a presente pesquisa. As descrições de Montoya traçam vários aspectos do modo de vida do povo Guarani, de sua visão de

[25] No Carijó registrado por Montoya a letra “b” adquire o som do “b” em português somente quando precedido do “m”, o que de fato o caracteriza como um fonema próprio, ou seja “mb”, enquanto nos outros casos o “b” tem o som intermediário entre o “v” português e o “w” do inglês que soa como um “u” curto como na palavra Carijó *mandubi* semelhante ao “b” brando do espanhol na palavra *abuelo*.

mundo e revelam um rico retrato da cultura alimentar dos Guarani no século XVII e de utensílios de barro como panelas, torradores e cântaros.

Enquanto algumas práticas entraram em desuso, outras se mantêm e novos hábitos foram introduzidos a partir do contato, assim como alguns alimentos serviram de recurso contra a crise alimentar provocada pelas bruscas mudanças do cotidiano Guarani durante todo esse período.

Uma grande parte do material coletado por Montoya retrata o período das missões jesuíticas na Província do Guairá — região sob o domínio espanhol, onde hoje se encontra o estado do Paraná — que se tornaram o principal alvo das bandeiras de apresamento que partiam da Capitania de São Vicente, sob o domínio português, enquanto as bandeiras que partiam da Capitania de Itanhaém tomavam a direção do litoral do atual Paraná, Vale do Paraíba, das Minas e do Norte Fluminense.

Seguem algumas informações recolhidas do dicionário e dos comentários do padre peruano que servem para ilustrar a *ñembiavyquyhába* (cozinha Guarani) do século XVII (Montoya, 1639). Para aquecer as panelas e cozinhar era comum além do fogo direto o uso de *itacuru*, pedras aquecidas ou bodoques (esferas) de barro sob a *japepo* (panela de barro) ou *ña'ẽpepo*. Atualmente ainda se observa em momentos especiais o uso das pedras com o objetivo claramente de produzir alguns alimentos tradicionais, embora não se constitua em uma prática cotidiana.

O fato de ainda manterem eventualmente o uso das pedras aquecidas é uma demonstração de resistência e consequência da forte importância cultural das formas tradicionais de preparo do alimento. No caso das panelas de barro não houve uma transmissão de suas técnicas de produção e hoje predomina a panela de fabricação industrial chamada em Guarani-Mbya de *oja* — palavra de origem castelhana.

No período de Montoya, no entanto, encontra-se ainda em uso a tradição das panelas de barro e recipientes como cântaros com diversos tamanhos, *japepo boja* (média), *japapo mirĩ* (pequena) e *japepo guaçu* (grande), e formatos como a *japepo rebi agua,* panela de fundo redondo, a *japepo rebichuã*, panela ou vasilha de fundo cônico, ou pontiagudo, e o *cambuchi ijurubojáva'e*, um cântaro bojudo de boca mediana. Existe também a aplicação de técnicas decorativas como a *japepo jacare*, panela com motivos de pele do jacaré. As descrições coincidem com as peças arqueológicas analisadas por Francisco Silva Noelli, José Proenza Brochado e Ângelo Alves Corrêa (2018).

Outros utensílios utilizados para o preparo dos alimentos eram a *ña'eta*, caçarola para cozinhar, a *moca'ẽ tá,* frigideira, e a *ñamĩpyũ*, bandeja para assar. Com o fim de reservar água ou bebida fermentada havia também outros tipos de *cambuchi* (cântaros) como o *cambuchi mirĩ yguaba,* próprio para servir água — trata-se de uma palavra em que se vê a referência também ao fruto cambuci, de formato abaulado nas bordas, típico da Mata Atlântica. Além das panelas de barro já faziam uso também das panelas de ferro *cuarepoti japepo* (panela de ferro).

Ademais do *tata*, o fogo direto da brasa (*tatapỹi* ou *tapyĩ*), utilizavam tanto à época como hoje o *tatacua* — forno de barro, literalmente buraco de fogo, que inclui modelos usados também para queimar cerâmica — e o *tataypy* — o fogão a lenha (*jape'a*). Mesmo que os tenham substituído muitas vezes por fogões eletrodomésticos industrializados na maior parte das casas, chamados *tata rupa* (fogão) e *mba'emo oexyaty* (forno) entre os Mbya. Em alguns fornos se fazia o uso de foles sopradores, chamados *tatapecua*, provavelmente por influência dos jesuítas, instrumento comum naquele tempo que já não mais se encontra nos sertões do Brasil e tampouco nas aldeias.

Para a produção do pão tradicional usavam uma pá de forno, descrita por Montoya como *ybyrape mbujape moingeháva tatacuápe* (tábua para pôr o pão no forno) e para mexer as panelas faziam uso de uma *ybyra pehẽ* (colher de pau). Parece comum o uso do *itã*, uma cabaça dividida ao meio, como recipiente e como colher em que a parte menos robusta da cabaça servia como cabo, por exemplo, a *itã mirĩ caruhapeguára* — colher pequena para comer — que hoje é chamado pelos Mbya simplesmente de *kuxa* (colher) — empréstimo do espanhol *cuchara.*

Um dos utensílios de grande importância até hoje para a produção de alimentos tradicionais, e que Montoya observa na cozinha do século XVII, é o *angu'a* (pilão), e mesmo que esteja em falta em muitas aldeias, é considerado essencial para a produção de *tembi'u porã* (bom alimento).

Encontram-se algumas classificações de pratos usados para servir e se alimentar chamados *ña'ẽ*, *ña'ẽmbe* ou *tembiyrú* como, por exemplo, o *ña'ẽmbe guasu* (prato grande), *ña'ẽmbe pyco'ẽ guasu* (prato fundo) e *ña'ẽmbe mirĩ* (pratinho). Essa mesma palavra compõe, segundo Silveira Bueno (1998) o nome da cidade de Itanhaém, onde *ita* significa pedra e *ña'ẽ* é prato, portanto, prato de pedra — apesar de existir outra interpretação popular, bastante improvável, de que significa pedra que chora ou canta.

Pode-se supor, também, que faça referência a panelas de pedra, ou até mesmo de metal, provavelmente trazidas nas embarcações, por serem mais leves, e utilizadas pelos portugueses na vila — isso porque o signo *ita* ou *itá* também era utilizado para designar objetos de metal e *ña'ẽ* parecer um termo geral para recipientes tanto planos como convexos quando acompanhado de sufixo. Outra possibilidade ainda seria a semelhança entre determinada formação topográfica e um prato ou uma panela, mas não há nenhuma referência contemporânea a isto.

Assim como *cuarepoti* a palavra *ita* era utilizada para designar objetos metálicos nos períodos quinhentista e seiscentista. Vê-se entre os Guarani do século XVII que talheres de metal já eram utilizados por influência dos espanhóis e mesmo fabricados como *quyce* (faca) e *ita acãby mirĩ* (garfo), que Montoya traduz literalmente como pedra [ou ferro/ metal] pequena com forqueta chamado pelos Mbya de *kuxa rakua* (garfo), ou colher com pontas, ou chifres.

Segundo Teodoro Sampaio o topônimo Itanhaém significaria bacia de pedra, vaso de metal ou panela de ferro (BUENO, 1998) o que corrobora com a interpretação feita neste trabalho. Seguindo esta linha de raciocínio o uso dos portugueses e luso-brasileiros de utensílios e recipientes de metal (*ita ña'ẽ*) mais leves e apropriados para o transporte, trazidos nas embarcações em lugar de cerâmica, e talvez de os fabricar e vender neste local, poderia também ter dado origem ao nome da cidade de Itanhaém, assim como Pindamonhangaba significa o lugar onde se fazem anzóis.

Ainda outra versão para a origem do nome é trazida pelo pintor, cartógrafo e historiador itanhaense Benedito Calixto (1905) que vincula Itanhaém à denominação de uma "*tribu*" localizada na barra do rio Tapirema, trata-se possivelmente de um grupo Tupiniquim e coincide com a área que atualmente pertence ao município de Peruíbe–SP onde se localiza a aldeia Tapirema, na Terra Indígena Piaçaguera. No entanto, por que esse grupo teria adotado esse nome e qual o significado? Calixto não desenvolve essas questões.

Não termina aqui a descrição que Montoya faz dos utensílios. Alguns parecem ser de uso bem mais antigo, de antes da invasão ibérica, como o *tembi'u pypiára,* porongo aberto como uma pequena concha, usado como colher e o *caguĩ pyvuháva*, usado para mexer o fermentado de milho. Outros parecem versões de artefatos europeus com as técnicas e matérias-primas mais facilmente disponíveis, como a *cuipe*, cabaça

alongada dividida por um corte longitudinal, ficando em forma de colher, e a *ybyra cuipe* ou *ybyra itã*, colher de madeira.

Montoya (1639) descreve *ryru* como copo e também como cesto, no sentido de invólucro ou recipiente, sem especificar o material, e Piñero (2013) lista o mesmo entre os utensílios de cozinha com o significado de copo. A palavra também era usada na composição de uma das definições de prato como recipiente (*ryru*) para comida (*tembi'u*) ou *tembiyrú*. É importante, no entanto, destacar que é mencionado com mais frequência o uso pelos Guarani de tigelas ou *cambuchi* para beber e não de copos, como o *caguába* ou *cambuchi caguába*, tigela específica para beber o *caguĩ* (cauim) ou *caguĩjy.* Em relação à preparação observa-se que alguns processos atuais de beneficiamento também são os mesmos que se encontravam em uso no século XVII, outros entraram em desuso e são realizados raras vezes, como elementos da memória e resistência da tradição, porém, não mais do cotidiano. Alguns dos verbos coletados pelo jesuíta se referem a processos mais comuns relacionados à pós-colheita e ao pré-preparo.

Por exemplo, *ahoperupã cumanda*, que significa eu bati o feijão, do modo que era falado pelos Carijó no tempo de Montoya e atualmente se diria *ainupã kumanda* entre os Guarani-Mbya a partir do verbo *-nupã* (Dooley, 1998) se refere ao modo como ainda se faz a separação dos grãos do restante da planta não só pelos Guarani, como por caiçaras, quilombolas, caipiras e colonos. Assim também se encontra na obra do padre peruano o verbo *ajyquy* (debulhar/ eu debulhei) cuja raiz é *-yky*, como na frase *ajyquy abatí* (eu debulhei o milho) em dialeto Carijó do século XVII, que significa o mesmo que *avaxi ajyky* entre os Mbya.

Há outras frases verbais que demonstram processos relacionados ao pré-preparo dos alimentos em Montoya (1639) como *añapĩdo abatí* (eu descasco/ tiro a pele do milho) ou *ybesẽ pype aiquỹtĩ* (eu esfreguei/ ralei com o *ybesẽ*), onde aparece o verbo *-kyty* (esfregar/ ralar) como hoje é falado pelos Mbya — onde pela construção frasal *ybesẽ* parece ser o nome dado para mais um utensílio, provavelmente um tipo de ralador. Assim como outro verbo para descascar, *ajape'og* (descascar/ eu descasquei) encontrado em Montoya (1639) cuja raiz do verbo em Guarani-Mbya é *-pe'o* (Dooley, 1998), por exemplo na frase *jaipe'o mandi'o* (nós descascamos mandioca). Entre os Mbya há um verbo próprio, *mongu'i*, para o ato de literalmente fazer farinha e que também significa moer.

Quadro 03 — Vocabulário culinário Guarani por parcialidades e épocas

Vocabulário culinário			
Guarani			Tradução para o Português do Brasil
Carijó, séc. XVII Província do Guairá, atual Paraná (Montoya, 1639)	Paraguaio, séc. XX Paraguai, décadas 1940 a 1960 (Guasch, 1998)	Mbya, séc. XX e atual (Cadogan, 1959) e (Dooley, 1998)	
py / ipyra'i	*pýra / ipýra*	*pyrygua*	cru
aky	*aky*	*aky -ky*	verde
apeju	*apeju*	*apeju*	"de vez"
tyarõ, ju, pytãng, hũ	*tyarõ, aju*	*aguyje, aju*	maduro
avyquy	*ambovyky*	*-vyky*	tratar, preparar
amboe	*-mbohe*	*-mboe*	temperar
tycue, rycue	*tykue, rykue*	*tykue, rykue*	suco, caldo, molho
amboacu	*mbohaku*	*-mboaku*	aquecer
ambojy	*-mbojy*	*-jy*	cozinhar (em geral)
mimõi	*mimõi*	*mimõi*	cozido
amõi	*-momimõi*	*-momimõi -nhemimõi*	cozinhar
jyquyçy	*jukysy*	*tykue*	sopa
teçy	*mbichy*	*mbixy*	assado
aheçy, heçy	*ahesy, amombichy*	*-exy*	assar
ca'ẽ, moca'ẽ	*ka'ẽ*	*moka'ẽ*	moquear, grelhar
-pupu, ambopupu	*apupu, ambopupu*	*-pupu, -mbopupu*	ferver
chyryry, ambochyryry	*-mbochyryry*	*-xyryry, -mboxyryry*	fritar, frito
pororog	*pororo*	*-pororo, -mboape*	estourar, sapecar
maimbe, haimbe	*maimbe, haimbe*	*aimbe*	tostado, torrado
abatí	*avatí*	*avaxi*	milho
jety	*jety*	*jety*	batata-doce
cumanda	*kumanda*	*kumanda*	feijão
mandubi	*manduvi*	*manduvi*	amendoim
mandi'og, aypi	*mandi'o*	*mãji'o*	mandioca (var. aipim)
andai	*andai*	*andai*	abóbora
curapepẽ	*kurapepé*	*kuarapepẽ*	moranga
cogói, ca'a	*ka'a*	*ka'a*	mate (var. congonha)
ço'og	*so'o*	*xo'o*	carne
pira	*pira*	*pira*	peixe
yçog	*yso*	*yxo*	larva que se come

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de campo, Montoya (1639) Guash (1998) e Dooley (1998), 2020.

A produção da farinha de mandioca entre os Carijó do século XVII é uma atividade que não é comum hoje entre os Mbya, que a consomem, com frequência, apenas descascada e cozida. Nos verbetes do jesuíta encontramos os processos de

amocurutũ mandi'og, que é deixar a mandioca-brava em água corrente para lavar, procedimento prévio à produção da farinha, assim como *ahapopĩ mandi'og*, que é raspar a mandioca. Sobre a prensagem, a frase verbal *che repiti pype añamĩ* (eu espremo com a prensa) indica o uso de mais um utensílio, o tradicional tipiti, utilizado por diversos povos indígenas, que não se encontra nas aldeias Guarani-Mbya, ao menos nas aldeias de São Paulo e Rio de Janeiro. Para finalizar é preciso *amboacu'i hu'i*, torrar a farinha molhada.

Montoya também observou o processo de produção da farinha de milho tradicional, identificando as fases do processo de *ambotarara abatí,* a quebra do milho, *ajoçog angu'a pype*, que é o ato de socar ou fazer paçoca no pilão e *au'içog,* bater até ficar moído, feito paçoca. Depois disso *ambocuçu abatí cu'i*, é peneirada a farinha de milho. A parte fina é *abatí cu'i* ou *avaxi ku'i* e a parte grossa que fica é *cure* (Montoya, 1639) ou *avaxi kurekue* (Dooley, 1998), a parte que se chama de quirera, cujo consumo persiste em muitas aldeias. Em relação ao preparo há um vasto vocabulário, iniciando pelo alimento *ypyra'i* (que está cru) entre os Carijó ou *pyrygua* entre os Mbya. Este se pode manusear e temperar antes de *amõi tatape*, levar ao fogo. A palavra que Montoya define para tratar e manusear o alimento, *abyquy*, significa tratar, no bom e no mal sentido do termo, ou seja, tanto cuidar como castigar, e a palavra aparece também no dicionário de Guasch (1998) como *mbovyky*. Somente a segunda conotação aparece no vocábulo do dicionário que Dooley (1998) registrou entre os Mbya. No entanto, o verbo aparece empregado seguidas vezes com o sentido de manusear e, pode-se até mesmo dizer, de acariciar no "Ayvu Rapyta", esse grande registro do Padre Cadogan (1959) entre os Guarani-Mbya. Para o processo de temperar, Dooley (1998) registrou a palavra *-mboe*, literalmente fazer ficar bom ou tornar saboroso. Esse mesmo verbo se encontra em Montoya (1639) na frase *amboe tembi'u ca'a eacuã amo pype*, ou dar sabor à comida com ervas aromáticas.

Pela diversidade de pratos, de processos relacionados a esse alimento e pelo número de cultivares, o milho aparece com destaque como o principal alimento dos Guarani, seguido pela batata-doce e pela mandioca. Entre os Carijó o padre observou o *abati tĩ*, milho de grãos brancos, o *abati chaire*, um milho de grãos vermelhos, o *abati pytã*, também de grãos vermelhos e o *abati ju*, de grãos amarelos, porém sem diferenciar outras características como o tamanho dos grãos, das espigas e das plantas. Outra diferenciação que Montoya encontrou foi entre os *abatí apunda*, milhos que não

arrebentam tostando, que é o milho chamado comum, e os milhos de pipoca ou *abatí pororog*, os milhos que estouram, ou como ele descreveu *opururũ abatí* — salta o milho quando tosta.

A descrição coincide com muitos dos cultivares de milho encontrados atualmente entre os Mbya, o *avaxi ju* (milho amarelo) e o *avaxi pororo ju* (milho de pipoca amarelo) também chamado *pixinga* e de *avaxi paragua*, o *avaxi pytã* (milho vermelho) e o *avaxi pororo pytã* (milho de pipoca vermelho), o *avaxi xiĩ* (milho branco) e o *avaxi pororo xiĩ* (milho de pipoca branco). Além destes, os Mbya possuem outros cultivares como o *avaxi mitã* (milho amarelo com espiga pequena) também chamado de *ponhy'ĩ*[26], que produz em uma planta pequena (milho anão) e de ciclo curto. Outro milho anão de ciclo curto é o *avaxi takua* (milho taquara) de grãos brancos, espiga longa e fina.

Imagem 01 — *Avaxi etei* – milho verdadeiro Guarani

Fonte: Imagem do autor, 2016.

Encontram-se ainda entre os Mbya cultivares de milhos de outras cores como o *avaxi hovy* (milho roxo ou azulado) e o *avaxi huũ* (milho preto), cor que também é encontrada em um cultivar de milho de pipoca, o *avaxi pororo huũ* (milho de pipoca preto). Alguns cultivares são chamados de *avaxi para* (milho colorido) e podem ter espigas bicolores ou coloridas como o *avaxi parakau* (milho de grãos vermelhos e brancos) também conhecido como *vaka,* o *avaxi para'i* (milho colorido pequeno) e o

[26] A palavra *mitã* é o mesmo que bebê e -*ponhy* significa engatinhar.

avaxi paraguaxu (milho colorido grande). O milho que não é Guarani é chamado de *avaxi tupi*, mesmo o milho crioulo ou o milho variedade (sem hibridização), sendo que o milho amarelo comum é chamado *avaxi tupi ju*. Os Guarani Nhandeva e Kaiowá possuem também tanto variedades específicas de milho como provavelmente algumas em comum

Voltando ao vocabulário reunido por Montoya, este revela, portanto, várias formas de se preparar o milho pelos Carijó do século XVII que se observam presentemente entre os Mbya, desde o *abati quy* C. ou *avaxi ky* M. (milho-verde), ao *abati cure* C. (quirera) que os Mbya chamam de *avaxi kurekue* M.*,* até o *abati cu'i* C. ou *avaxi ku'i* M. (farinha de milho ou fubá). O *abati maimbe* C. ou *avaxi aimbe* M.[27], que é o milho tostado e estourado resulta na popular pipoca, *abati pororog* C., *avaxi pororo* M. ou *avaxi pixinga* M. O milho-verde é com frequência consumido cozido, *abaxi ruru* C, *abati ky mimõi* C. ou *avaxi mimõi* M., mas também é utilizado para fazer *abatiky mbujape* C. ou *tambojape* M., pão de milho-verde ralado.

Montoya relata várias formas de fazer *mbujape* C. (pão), entre elas o *mandi'og mbujape* (pão de mandioca) e o *curi'y mbujape* C. (pão de pinhões), algumas referências são notadamente de influência ibérica como o *avati mirĩ mbujape* (pão de trigo), *ei mbujape* (pão doce), *so'o mbujape* C. (pastéis de carne) e *mbujape atã* C. (biscoitos). Uma receita que já era popular entre os Guarani nos tempos do padre peruano até os dias atuais é o *chipa* C. ou *xipa* M. (tortilhas de farinha) que entre os Mbya é preparado somente com farinha de trigo (com ou sem fermento), água e sal, tradicionalmente pelas mulheres. É colocada toda a massa numa bacia e cada uma vai pegando um punhado em forma de bola e abrindo na palma da mão até abrir como uma fração circular de massa fina. As frações são colocadas em um ou mais pratos e depois são fritas. No Paraguai uma variação popular do chipa entre os não-indígenas é feita com polvilho de mandioca, manteiga, ovo e queijo meia-cura, parecido com o pão de queijo, que também é consumida no nordeste da Argentina e no Mato Grosso do Sul. Entre os Mbya atualmente o *mbojape* M. ou pão tradicional é aquele pão de milho feito somente com *avaxi etei* M., milho Guarani, que é preparado nos rituais.

O milho (*Zea mays*) é o ingrediente principal em diversos outros pratos da culinária Guarani como *mingáu* C. ou *mbaipy* M. (mingau de fubá ou angu), o *mbyta* M. (pamonha) e o *caguĩjy* C. ou *kaguĩjy* M. (mingau doce e também o cauim de milho).

[27] C.= Carijó e M.= Mbya

Sobre o preparo do cauim de milho Montoya registrou as *caguĩndu'uhára* C., mulheres a quem se reserva a tarefa de *acaguĩndu'u* C. (mascar milho para o cauim).

O *mbure'e* C. (mingau com ervas) relatado por Montoya (1639), aparece também no dicionário de Guasch (1998) mas eu não encontrei algo semelhante ainda nas aldeias do litoral e nem outras referências. O milho compõe também em forma de canjica com feijão um prato chamado *jopara* (mistura de canjica com feijão) muito nutritivo e saboroso. Do milho é feito atualmente o *mbeju* (beiju) pelos Mbya e não da mandioca como faziam os Carijó. O beiju de mandioca hoje é mais conhecido no Brasil por influência também de outros povos indígenas, assim como a tapioca. Na culinária paraguaia se prepara o mbeju e base de mandioca com queijo fresco. Já o *mbaipy* pode ser feito de milho como também a partir de outro alimento, como o *jety mbaipy* M.(mingau de batata-doce).

Entre os Carijó foram encontradas muitas variedades de batata-doce (*Ipomoea batatas*): *jety ai* (branca), *jety ajurupy pinabã* (batata-doce "pescoço de anzol"[28]), *jety apyterũ* (de cor mesclada), *jety carapa* (chata), *jety caratuã* (roxa), *jety caraũ* (preta ou roxa escura), *jety seru'i* (bem pequena), *jety evira* (branca de casca peluda), *jety guasu* (grande), *jety guare'a* (branca, semelhante a outra raiz comenstível), *jety jopohé* (branca por dentro), *jety mandi'og* (longa ou batata-doce mandioca), *jety mbytabog* (amarela), *jety ngatĩ* (branca grande), *jety pepore'ỹ* (preta), *jety pytã minĩ* (pequena e vermelha), *jety tamanduatĩ* (longa e fina ou batata-doce tamanduá branca), *jety tĩ* (branca rústica), *jety tuju* (brancas grandes), *jety mandubi* (brancas pequenas ou batata-doce amendoim).

Alguns destes cultivares seguem sendo encontrados nas roças dos Guarani-Mbya como se pode ver a seguir, enquanto outros podem receber atualmente outros nomes: *jety pytã* (casca vermelha), *jety xiĩ guaxu* (batata-doce branca grande), *jety xiĩ'i* (batata-doce branca pequena), *jety kara* (batata-doce semelhante ao cará), *jety kara'i* (batata-doce semelhante ao cará e pequena), *jety karaũ* (massa escura roxa), *jety andai* (casca e massa cor de abóbora), *jety ju* (massa amarela), *jety piary* (pouco adocicada e massa bege), *jety mbyku ra'yi* (vermelha e bem pequena, "filhote de gambá"), *jety ava* (casca vermelha e massa branca, pouco doce) e *jety aypi* (massa branca e manchas escuras na casca).

A mandioca (*Manihot esculenta*) ou *mãji'o* hoje é mais comumente consumida pelos Mbya na forma de *mãji'o mbixy* (mandioca assada) e *mãji'o mimoĩ* (mandioca

[28] Interpretação do autor com base nos dicionários de Montoya (1639) e Guasch (1998).

cozida). Pouco se observa o consumo da farinha de mandioca, principalmente em se tratando da alimentação tradicional, onde a farinha de milho é que compõe diferentes pratos e em alguns casos a própria farinha de trigo, mesmo não sendo de uma espécie nativa, resultado do dinamismo cultural e da apropriação de elementos externos sem a perda da identidade.

Para os Carijó, no entanto, Montoya dizia ser a mandioca o pão principal que têm os naturais. Cultivavam variedades de mandioca-brava como o *mandi'ogete* C. (mandioca verdadeira), *mandi'og tapoũ* C., *mandi'og omãquytĩ* C., *mandi'og curupa'i* C. e de mandioca-mansa e de mesa como *mandi'og poropy* C., *mandi'og pepirã* C., *mandi'og acuti* C. (mandioca lebre) e *aypi* C. (aipim). Entre os Mbya atuais algumas variedades encontradas são *mãji'o ipire xiĩmba va'e* M. (mandioca de casca branca), *mãji'o ju* M. (mandioca amarela) e *mãji'o xiĩ* M. (mandioca branca).

Apesar de não se encontrar essa prática entre os Mbya do litoral, que privilegiam o consumo da mandioca de mesa, os Carijó se valiam de uma variedade de formas de preparar a farinha de mandioca desde o *typyraty* ou *mandi'og hu'i* (farinha de mandioca comum) até a *cañarimã cu'i* (farinha de mandioca seca) e a *manimbe hu'i* (farinha de casca de mandioca). Ademais, com o sumo da mandioca se temperava a comida e também se fazia o *caracu* bebida fermentada a partir da mandioca ou da batata-doce.

Os Guarani mais velhos conhecem raízes comestíveis que também eram consumidas pelos Carijó, mas que hoje já praticamente não se faz quase o uso, seja pela maior dependência de alimentos de origem externa às aldeias, seja por restrição cultural. Algumas das espécies encontradas por Montoya são difíceis de precisar. Para raízes como y*'a bobog* C., *guatinĩ* C., *guare'a* C., *mbaguero C.* e *py'og C.* o padre não apresentou maiores detalhes que permitam identificá-las, uma delas foi possível identificar como uma raiz grande chamada fruto da terra ou *yby'a* C. que é conhecida de alguns agricultores paraguaios, mas não cheguei a observar no Brasil ou encontrar referências.

Algumas espécies ainda conhecidas por alguns Mbya mais velhos são o *mbacucu* C. ou *mbakuku* M. (jacatupé, jícama ou feijão-batata) que à semelhança do nome original indígena é conhecido também como feijão-macuco, cuja fava não se come, apenas a batata, e que é hoje considerada uma Planta alimentícia não-convencional – Panc.

Entre os homens Mbya, não se consome, em geral, raízes de cará (*Dioscorea trifida*) e outras espécies da família das *Discoreaceae* conhecidas por esse nome, pois entendem que o consumo dessa planta afeta as qualidades masculinas. Até algumas plantas exóticas como o cará-moela (*Dioscorea bulbifera)*, que também é considerado uma Panc, não são aceitas no cardápio dos homens Mbya. Não existe essa mesma restrição entre os antigos Carijó e os grupos Nhandeva atuais.

Os Carijó faziam uso de diferentes tipos de cará ou *cara* C. como o *cara guaçu* C. (cará grande), *cara minĩ* C. (cará pequeno), *cara tĩ* C. (cará branco), *cara pipa* C. (cará roxo) e mesmo um cará provavelmente de outra espécie como o *cara hembo* C. ou *caraembo* C. — uma possível variedade de *Dioscorea trifoliata* ou caranambu — que Montoya descreve como raízes que vão prendendo na terra seus caules.

O consumo entre os Carijó de raízes de taiá, mangarito ou mangará[29] que eles chamam de *taja* C. está relacionado a mais de uma espécie nativa comestível da família das *Araceae*, a mesma do inhame ou taro (*Colocasia esculenta*) que é exótico, mas uma família que abriga também espécies venenosas como o tamba-tajá ou tinhorão (*Colocasia bicolor*) e a taioba-brava (*Colocasia antiquorum*), com a qual não se deve confundir.

Uma das referências mais claras é o consumo pelos Carijó de *tajao rapo* C. ou a raiz do *tajao* C. que Montoya (1639) dá a tradução de couve da terra e que se trata nitidamente das raízes de taiobas[30], cujas raízes se identificam mais propriamente com os taiás, tratando-se, portanto, da taioba-mansa (*Xanthosoma sagittifolium*) ou taioba verdadeira, cujas folhas podem ser consumidas assim como as folhas da taioba-roxa (*Xanthosoma violaceum)*. Entre raízes de espécies do gênero *Xanthosoma* até hoje consumidas pela população camponesa estão o mangarito branco (*Xanthosoma riedelianum*) e o mangarito roxo (*Xanthosoma poecile*).

A taioba curiosamente também integra a lista de Pancs, apesar da grande popularidade do uso de suas folhas e suas raízes em diversas culinárias regionais. Isso se explica pelo processo de padronização culinária imposto pelo regime alimentar

[29] Mangará não se refere somente ao coração ou umbigo da bananeira — que também se come trocando diversas vezes a água do cozimento para tirar o amargor — mas também às raízes comestíveis chamadas igualmente de taiá. Possivelmente essa designação foi dada por conta da semelhança que os indígenas viam inicialmente entre as taiobas e as bananeiras trazidas pelos portugueses, que por um tempo foram sinônimos.

[30] Segundo Silveira Bueno (1998) "o mesmo que tajáoba – A folha (oba) do tajá. Erva comestível da família das aráceas (Xanthossoma violaceum). Aplicavam os índios esta palavra na designação da banana".

hegemônico, onde diversas plantas de uso tradicional foram excluídas pela lógica de mercado. Desta planta se podem comer tanto a raiz como as folhas identificadas no caso da taioba-mansa pela forma de coração, uma linha que acompanha as bordas e pelo talo totalmente verde se encontrando com a extremidade superior da folha e não colada no meio — características que diferenciam a taioba-mansa das tóxicas. Há outras espécies de taioba comestíveis que têm o talo roxo e outras características, porém nestes casos é muito importante saber identificar a espécie e quando há necessidade de um maior tempo de cozimento.

As Pancs estão, em geral, relacionadas ao aproveitamento de um leque maior de fontes de alimento, envolvendo espécies não cultivadas e partes de planta utilizadas em tempos de escassez, assim como espécies não vegetais como fungos. Esse é um conhecimento guardado por diversos povos tradicionais e populações camponesas, como caipiras e sertanejos, sendo grande parte deste saber de origem indígena. Com efeito, grande parte destas espécies deveriam ser classificadas como plantas alimentícias tradicionais em lugar de não-convencionais.

Os Carijó se alimentavam de diversas espécies não cultivadas como o *ñamby* C. (uma erva picante) e também faziam uso de outras espécies em períodos de escassez, como Montoya relata em relação aos talos de c*araguata tiatã* C. (gravatá de pontas robustas) ou c*araguata hu'ã* C. (talo desse gravatá), que se comiam em situações de necessidade e mesmo o coração do *chachĩ* C. (xaxim). Outro talo comestível que usavam era o talo do *pynõ* M. ou *pynõ ju'ã* C. (talo de urtiga).

Para os Mbya o *andai* M. é como são conhecidas as abóboras (*Cucurbita moschata*) enquanto o *kuarapepẽ* M. se refere à moranga (*Cucurbita maxima*), ambos possuem cultivares próprios dos Guarani. Já a abobrinha (*Cucurbita pepo*) é chamada pelos Mbya de *andai'i* M. Entre os Carijó, o padre Montoya (1639) encontrou diversas formas de abóbora sendo uma delas chamada também de *andai* C., acompanhada de outras como *curugua* C. (abóbora vermelha), *apiturug* C. (abóbora escura) *acuti pỹtỹ* C. (abóbora pequena), *guatiái* C. (outro tipo de abóbora), *curapepẽ* C. (moranga), *jeru'a* C. (pequenas abóboras silvestres).

Apesar de não entrar em detalhes sobre o seu preparo Montoya registrou o consumo de *curapepẽ ma'ỹ'i* C. (partes da abóbora), que muito provavelmente se refere ao uso dos brotos da abóbora e mesmo das flores para fins alimentares, como no preparo da cambuquira, um prato caipira de origem notadamente indígena, que foi

popular na cozinha da capital paulistana do século XIX e que até hoje faz parte do cardápio regional de mineiros e goianos. Também registrou o preparo e o consumo do *curapepẽmby* C. (cauim da abóbora moranga) que não se encontra entre os atuais Mbya do litoral.

Quadro 04 — Cultivares de feijão Guarani por diferentes parcialidades e épocas

***Kumanda kuery* (feijões) e espécie provável**			
Carijó séc. XVII	**Mbya atual**	**Descrição**	**Espécie provável**
cumanda araquytã	-	Feijão redondo	*Phaseolus vulgaris*
cumanda mandubi	-	Feijão-amendoim	*Phaseolus vulgaris*
cumanda minĩ	-	Feijão pequeno	*Phaseolus vulgaris*
cumanda guasu	-	Feijão grande	*Phaseolus vulgaris*
cumanda cha'ĩ	*kumanda xaĩ*	Vagem de grãos pequenos	*Phaseolus vulgaris*
cumanda guara cha'ĩ	-	Feijão-vagem	*Phaseolus vulgaris*
cumanda juiju	*kumanda iju*	Feijão-amarelo	*Phaseolus vulgaris*
cumanda pytã	*kumanda pytã*	Feijão-vermelho	*Phaseolus vulgaris*
cumanda choperĩ	-	Feijão-fava	*Phaseolus lunatus*
cumanda hope pucu	*kumanda rope puku*	Feijão-de-vagem-comprida	*Phaseolus vulgaris*
cumanda rope	*kumanda rope*	Vagem de feijão	*Phaseolus vulgaris*
cumanda tova	-	Feijão-fava oval	*Phaseolus lunatus*
cumanda taguenã	-	Feijão-rajado	*Phaseolus vulgaris*
cumanda ro'y	*kumanda yro'y*	Feijão-de-inverno	*Phaseolus sp.*
-	*kumanda mokoĩ jaxy va'e*	Feijão-de-dois-meses	*Phaseolus vulgaris*
cumanda ybyra	*kumanda yvyra'i*	Feijão-guandu	*Cajanus cajan**
cumanda taperyba	-	Feijão-fradinho	*Vigna unguiculata**
-	*kumanda para'i*	Feijão-carioca	*Phaseolus vulgaris*
-	*kumanda u'ũ*	Feijão-preto	*Phaseolus vulgaris*
-	*kumanda xiĩ*	Feijão-branco	*Phaseolus vulgaris*

**espécies exóticas*

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de observações de campo, Montoya (1639) e Dooley (1998).

Da mesma família das *Cucurbitaceae* uma espécie importante, não como alimento, mas para a fabricação de uma série de objetos, é o *hy'a* (cabaça/ *Lagenaria siceraria*), grafado da mesma forma para os dialetos Carijó do século XVII e Mbya atual. Enquanto isso, a melancia (*Citrullus lanatus*), que é também outra *Cucurbitaceae,* encontrou, apesar de exótica, uma grande aceitação e difusão entre os Guarani, embora não apareça ainda entre as plantas cultivadas pelos Carijó, pois seu cultivo foi interiorizado nas regiões sul e sudeste, provavelmente já no século XVIII. Entretanto, os Mbya a adotaram e desenvolveram cultivares próprios de *xãjau* M., um termo provavelmente derivado de *sandía* do espanhol.

Entre as leguminosas comestíveis a espécie mais desenvolvida é o feijão-comum (*Phaseolus vulgaris*). As formas de preparo cotidianas são o *cumanda mimõi* C. *kumanda jykue* M. *kumanda rykue* M. (feijão cozido ou "molho de feijão") e o *jopara* (mistura de feijão e canjica), mas também se fazia uso entre os Carijó do *cumanda apaçog* C. (feijão pilado ou paçoca de feijão). Entre os Mbya é mais comum na alimentação tradicional produzir a paçoca de milho e amendoim.

Algumas variedades de feijão são descritas por Montoya, como o *cumanda araquytã* C. (feijão redondo), *cumanda mandubi* C. (feijão [amendoim]), *cumanda cha'ĩ* C. (feijão vagem), *cumanda minĩ* C. (feijão pequeno), *cumanda guasu* C. (feijão grande), *cumanda guara cha'ĩ* C. (um tipo de feijão-vagem), *cumanda pytã* C. (feijão vermelho), *cumanda juiju* C. (feijão amarelo), *cumanda taguenã* C. (feijão pintado), onde *cumanda rope* C. (vagem) e *cumanda hope pucu* C. (vagem comprida) podem se tratar tanto das variedades como da parte consumida onde *hope* ou *-rope* significa justamente casca, bainha ou vagem. Duas variedades de feijão podem estar associadas ao *Phaseolus lunatus* que são o *cumanda choperĩ* ou *seperĩ* C. (feijão fava) e *cumanda tova* (feijão-fava [oval/ redondo]).

O feijão ou vagem relatado por Montoya com o nome de *chaĩ* C. entre os Carijó parece ser o mesmo que os Mbya chamam de *kumanda xaĩ* M. listado como cultivar de feijão-de-corda de sementes enrugadas e coloração vermelha no trabalho de Adriana Felipim (2001) na Ilha do Cardoso, assim como o *kumanda rope* M. de sementes vermelhas e brancas e são ambos associados naquele trabalho ao gênero *Vigna*, cujos representantes domesticados apresentam feijões comestíveis, porém, este gênero está relacionado, em geral, a espécies exóticas.

Outro trabalho apresentado no simpósio "Domesticación y Manejo *in situ* de Recursos Genéticos en el Continente Americano" que aconteceu em Lima, no Peru, também associa o *kumanda rope puku* e *kumanda chai* a cultivares de espécies do gênero *Vigna* nas roças Guarani (Pochettino et al. 2017) em modelos de cultivo associado apoiados nas hastes das plantas maduras de milho.

Entretanto, para isso seria preciso considerar que não se trata de uma espécie nativa como no caso do *Vigna unguiculata.* Mesmo assim, há sinais de que o *kumanda xaĩ* M. possa ser de fato um cultivar tradicional Guarani do próprio gênero *Phaseolus,* manejado como feijão-de-vagem arbustivo, e, portanto, um cultivar desenvolvido antes da invasão europeia, considerando que recebe a mesma classificação entre os Mbya, os Nhandeva e até mesmo os Chané-Chiriguano da Bolívia. Um cultivar que se mantém no mínimo desde o tempo dos Carijó e que se distribui de forma tão ampla que alcança grupos Guarani de, pelo menos, quatro países da América do Sul, tem uma grande probabilidade de ter origem nativa.

Do mesmo modo o consumo do feijão *cumanda rope* C. ou *kumanda rope* M. ainda verde e de vagem tenra pareciam ser mais apreciados tradicionalmente do que o feijão maduro, sendo chamado de *cumanda hope quy* C. segundo Montoya (1639) e que os Mbya chamam de *kumanda rope ky'i* M. Estes são cultivados para consumo da vagem e apoiados em varas ou nos pés de milho como trepadeiras. Há elementos para afirmar que esta é uma variedade ou forma tradicional de manejar e consumir alimentos do gênero *Phaseolus*, e não necessariamente cultivares do *Vigna unguiculata*.

Além disso, é muito significativo que o nome de algumas das variedades que são relatadas entre os Carijó do século XVII são encontradas nas roças dos Mbya no século XXI, ou seja, os cultivares tradicionais formam redes de trocas históricas em um grande território Guarani desde tempos remotos que resulta na reprodução dos mesmos cultivares na Argentina, no Paraguai e no Brasil ao longo de séculos. Infelizmente a falta de muitos desses cultivares entre os Guarani do litoral, onde a cultura do feijão encontra barreiras relacionadas ao clima e ao solo, dificulta a identificação das espécies.

Desta forma cultivos como o *kumanda xaĩ* M, *kumanda rope* M., *kumanda rope puku* M., *kumanda iju* M. e o *kumanda pytã* M. aparecem como variedades tradicionais antigas dos Guarani de diferentes parcialidades. Além destes, outro cultivo chamado *kumanda mokoĩ jaxy va'e* ou feijão de dois meses, que não tive acesso, aparece no vocabulário de Dooley (2006) como um cultivo tradicional Mbya. Por outro lado,

cultivares aparentemente introduzidos passaram a se sobressair nas roças Guarani como o *kumanda para'i* (feijão-carioca), *kumanda u'ũ* (feijão-preto) e *kumanda xiĩ* (feijão-branco).

É possível que o *cumanda ybyra* C. (feijão arbustivo) se trata mesmo da introdução já remota do guandu (*Cajanus Caian*), por ser esta espécie chamada *kumanda yvyra'i* entre os Mbya e também no Paraguai. Assim como parece ser o *cumanda taperyba* C., que Montoya descreve como fradinho comprido ou *frailescos larguillos*, uma variedade, este, sim, do feijão-fradinho, feijão-miúdo ou feijão-de-corda (*Vigna unguiculata*). O cultivo de *Farbaceae* exóticas também não fica claro na descrição do *cumanda ro'y* C., registrado por Montoya simplesmente como ervilha, que seria a espécie exótica *Pisum sativum*, cuja tradução literal é feijão-do-frio. No entanto, a informação que obtive na aldeia Rio da Areia, em Inácio Martins, no Paraná, é que este feijão-de-inverno se trata de um feijão selvagem (*Phaseolus sp.*) que surge exatamente nessa estação nas regiões mais frias.

Outra leguminosa cultivada de grande importância para os Guarani, cuja domesticação se deu dentro de sua própria área etnográfica e do seu território é o amendoim (*Arachis hypogaea*), chamado de *mandubi* C. ou *manduvi* M. Há no "Tesoro de la Lengua Guarani" algumas variedades descritas de modo rudimentar, ainda assim precioso, como *mandubi mỹnĩ* C. (amendoim pequeno), *mandubi guaçu* C. (amendoim grande), *mandubi puã* C. (amendoim pequenino [redondo]), *mandubi atỹ tĩ* C. (amendoim grande [branco]), *mandubi pỹtã* C. (amendoim vermelho) e *mandubi rembo'a* C., segundo Montoya um tipo de amendoim que se cria de ramas como as batatas, que pode se tratar da propagação por estolhos como o amendoim-forrageiro (*Arachis pintoi*).

Entre os Mbya alguns cultivares tradicionais de amendoim são classificados como *manduvi guaxu* M., *manduvi ramõi* M. ou *manduvi xiĩ* M. (amendoim branco graúdo), *manduvi pytã* M. ou *manduvi pytã guaxu* M. (amendoim vermelho graúdo), *manduvi jyke xiĩ* M. ou *manduvi jyke xiĩ guaxu* M. (amendoim graúdo meio vermelho e meio branco), *manduvi xiĩ mirĩ* M. (amendoim branco pequeno). No entanto, não se observa toda a diversidade dos cultivares tradicionais Guarani-Mbya no litoral, como as variedades *manduvi pytã'i* M. (amendoim vermelho) e *manduvi huũ* M. (amendoim preto) encontradas no sul do Brasil, no Paraguai e na Argentina. Registrou-se também o uso de outras *Farbaceae* nativas não cultivadas como o *curuguái* C. ou *kuruguai* P.

(olho-de-boi), que não é alimentar, mas tem uso medicinal e hoje também usada no artesanato.

Entre as folhas, além da parte aérea da *tajao* C. (taioba) ou couve-da-terra, o padre jesuíta notou o consumo do bredo ou *ca'aruru* C. (caruru/ *Amaranthus viridis*), que ele classificou como beldroegas, entre as quais o *ca'aruru erypy'apurũ* C. e o *ca'arurupe* C. que se referem muito possivelmente a variedades do bredo-verdadeiro e são populares na culinária regional do nordeste do país e que não devem ser confundidas com o beldroegão ou maria gorda (*Talinum paniculatum*) também nativo das Américas, mas de outra região, e nem com a beldroega comum (*Portulaca oleracea exótica*) que é uma espécie exótica, todas elas consideradas Pancs.

O caruru é do mesmo gênero do grão de amaranto (*Amaranthus caudatus*) de uso comercial chamado na Cordilheira dos Andes de *kiwicha,* onde é considerado tão nobre como a *kinwa* ou quinoa *(Chenopodium quinoa).* Entretanto, ele é visto de maneira equivocada pela agricultura convencional como erva daninha, apesar de seu valor nutricional e do potencial desta espécie para o uso alimentar humano. É similar ao que acontece com outras *Amaranthaceae* como a *Amaranthus palmeri,* outrora cultivado pelas primeiras nações norte-americanas com fins de alimentação e que cresce espontaneamente nos cultivos de soja e algodão, que se tornou resistente ao herbicida glifosato por volta de 2006 e é tratado pelo agronegócio estadunidense como praga, apesar do seu altíssimo potencial alimentar.

4.2 Caça, pesca e coleta de mel na tradição alimentar Guarani

Além das diversas espécies cultivadas há outras fontes importantes da alimentação Guarani como o mel, as frutas e o *curi'y* C. ou *kuri'a* M. (pinhão) simplesmente cozido e descascado ou *curi'yva'ỹi* C. A forma de c*uri'ybái* C. onde os pinhões são curtidos em um buraco até azedarem, conforme descrita por Montoya (1639) eu não encontrei entre os Mbya. A árvore do pinhão ou *kuri* M. (araucária), também é importante porque é a fonte do *kuri rapó* M. (nó de pinho), com o qual os Mbya produzem o *petỹgua* (cachimbo) mais frequentemente, já que é raro encontrar hoje aqueles feitos de cerâmica[31].

[31] A fabricação do *petỹgua* (cachimbo) de cerâmica segundo nos relatou o cacique e *xeramõi* Tiago de Franque da Ilha do Cardoso em 2012 só pode ser realizada por uma pessoa que tenha a alma e,

As frutas são consumidas *in natura*, piladas até soltar a polpa ou extrair o suco, e também assadas algumas. Antigamente, ao menos entre os Carijó, eram consumidas na forma de *yba y* C. (vinho de fruta) sobre o qual Montoya (1639) não deixou maior descrição. Do gênero *Psidium* espécies popularmente consumidas e cultivadas pelos Guarani desde tempos antigos são o *guaja* C. ou *araxa guaxu* M. (goiaba/ *Psidium guayaba*) e o *araça* C., *arasa* P. ou *araxa* M. (araçá/ *Psidium cattleyanum*). Outro cultivo também já encontrado pelo jesuíta é o *caraguata* C. ou *karaguata'i* M. (abacaxi/ *Ananas comosus*), espécie domesticada, e outra espécie do mesmo gênero em estado selvagem que os Carijó consumiam também era o *nanã* C. (ananás/ *Ananas bracteatus*). Outra espécie historicamente cultivada pelos Guarani é o *mburucuja* C., *mburukuja* M. ou *xipo'a* M. (maracujá/ *Passiflora edulis*) cujas flores o padre destacou, assim como as obras do pintor holandês Albert van der Ekhout.

O jenipapo era uma das frutas consumidas pelos Carijó, o *ñandypáva* (*Genipa americana*) é usado também para a pintura corporal com sua pigmentação preta azulada, uso que Nimuendaju (1987) também observou entre os Kaiguá do então sul do Mato Grosso, ou Kaiowá, mas que não atribuía aos Guarani "orientais". Presume-se que estivesse se referindo aos Nhandeva que haviam migrado para o estado de São Paulo no século XIX, onde este percebeu que se pintavam mais propriamente com a pigmentação vermelha do urucu (*Bixa orellana*). O fruto do jenipapeiro também é consumido pelos Mbya, mas não está claro na literatura se a pintura com *nhandypa* M. é, de fato, uma prática antiga dos Mbya, mas alguns relatam que é uma forma de proteção. Hoje muitos se pintam com jenipapo para eventos, como apresentações de dança e canto como o *xondaro* (dança dos rapazes) e o *tangará* (dança das moças).

Uma fruta importante culturalmente para os Mbya e que muitas pessoas, que inclusive estudam as Pancs, não sabem que se trata de uma planta comestível é o *guembe* M. (*Philodendron bipinnatifidum*). Isso porque não é raro que alguns acreditem que somente o fruto da costela-de-adão (*Monstera deliciosa*) — que também é uma *Aracea*, porém exótica — possa ser consumido, e que esta espécie relativamente parecida não poderiam ser confundidas com o risco de intoxicação. Essa informação pode estar relacionada aos cristais de oxalato de cálcio presentes nos frutos de espécies deste gênero. Todavia, o fruto ou a banana do guembé não apenas é comestível como

---

consequentemente, um nome *Karai*, o que significa que seu espírito tem origem nos domínios celestes deste deus.

tem também o seu *Nhemongarai* e está, portanto, entre os alimentos da alma para os Mbya.

Inúmeras frutas da Mata Atlântica antes consumidas pelos Guarani-Carijó são também consumidas pelos Mbya, como o *aguai* C. e M. (aguaí/ *Chrysophyllum gonocarpum*), *araticu* C. ou *araxiku* M. (araticum/ *Annona rugulosa*), *añangapiry* C., *eñangapiri* M. ou *yva pytã* M. (pitanga/ *Eugenia uniflora*), *jaracati'a* C. ou *jarakaxi'a* M. (jaracatiá/ *Jacaratia spinosa*), também conhecido como mamãozinho, *yvaporũ* C. ou *yvapurũ'a* M. (jabuticaba/ *Myrciaria cauliflora*) e *yba abiju* C. ou *yva viju* M. (guabiju/ *Eugenia pugens*).

Diversas espécies do gênero *Camponesia* são consumidas pelos Guarani de diferentes parcialidades, como a *iba bira* C. *guabira* C., chamada pelos Mbya de *guavira* M. ou *guavirova* M. (gabiroba/ *Campomanesia xanthocarpa*). Montoya (1639) relata entre os Carijó o consumo de *guabirabatĩ* C. (gabiroba-branca/ *Campomanesia neriiflora*), *guabiraboby* C. (gabiroba-verde/ *Campomanesia sessiliflora*), *guabira minĩ* C. ou *guavirami P.* ou *guavira mirĩ* M. de campos abertos (gabiroba-do-campo/ *Campomanesia aurea*) e a *guabira pytã* C. ou *guabira pytã* P. (gabiroba-da-casca-vermelha/ *Campomanesia cambessedeana*). Outra espécie do mesmo gênero conhecida pelos Mbya é o *ñandu apyxa* M. (sete-capotes/ Campomanesia guazumifolia). A gabiroba dá nome a uma aldeia no município de Pariquera-Açu–SP denominada Tekoa Guaviraty, literalmente: Tekoa "onde há muita gabiroba".

Um fruto que certamente tem um lugar especial na dieta Guarani é o *guapytã* M. que é obtido da palmeira *pindo* M. ou jerivá (*Syagrus romanzoffiana*). Montoya identifica o uso da palmeira *pindo* C. também entre os Carijó, assim como uma espécie ou variedade chamada de *jeriba* C. sendo que esta segunda os Mbya também chamam de *pindo ete* M. ou o verdadeiro.

Esta palmeira é considerada uma dádiva e está profundamente relacionada à cosmogeografia Guarani. A terra atual é sustentada por cinco jerivás chamados *pindo ovy* M. por serem celestiais e literalmente se referem a palmeiras azuis, pois as cores *ju* (amarela) do sol e *ovy* (azul) do céu são vistas como sinônimos daquilo que é divino e eterno. Uma palmeira de jerivá azul sustenta o centro da terra enquanto as outras quatro sustentam cada qual uma extremidade que corresponde aproximadamente aos pontos cardeais, ou seja, o lado poente e o nascente, o norte e o sul.

Com o *guapytã* ou a fruta do *pindo* se espera madurar os primeiros frutos, que então são benzidos por um *oreramõi* ou por uma *kunha karai*. Os frutos chamados *guapytã* são pilados e a polpa se solta da semente com a qual se faz um tipo de *aroka*, uma bebida, que também pode ser feita com o mel. O coquinho do *guapytã*, após separado da polpa, também pode ser quebrado e consumida a sua amêndoa. Além disso, também se pode consumir o palmito do *pindo*, chamado de *pindo ru'ã. O pindo* por ser uma palmeira sagrada também faz com que as larvas que consomem o seu tronco sejam especialmente apreciadas, de forma que o *yxo xiĩ* (bicho-do-coco/ *Pachymerus nucleorum*) que é uma larva branca e bem gorda e o *yxo pytã* (broca-do-coqueiro/ *Rhynchophorus palmarum*) que é a larva avermelhada são conhecidas por rejuvenescer quem a consome especialmente quando crescem numa palmeira de jerivá, que está relacionada à qualidade divina daquilo que é eterno e não perece. A palmeira *pindo* dá o nome à Tekoa Pindoty, em Pariquera-Açu-SP, ou Tekoa "dos muitos jerivás".

A cultura da banana, chamada em Guarani *pacoba* C. ou *pakova* M. (*Musa acuminata*), mesmo sendo uma espécie exótica, é antiga e há muito já faz parte do sistema agroflorestal Guarani. Montoya já classificava no século XVII a banana como um dos principais sustentos dos Carijó, com a batata-doce e a mandioca. Além do fruto também já se fazia o uso da *pacoba poty* C., *pacoba renembai* C. ou *pakova ru'ã* M. a flor, ou o coração da bananeira, que pode ser consumido como um palmito após trocar a água de cozimento algumas vezes e é também designado por mangará, assim como a raiz da taioba.

Uma espécie tipicamente Guarani, ainda que inicialmente apenas coletada e que só passa a ser cultivada depois do contato, é o *ca'a* C. ou *ka'a* M. (erva-mate/ *Ilex paraguensis*) que o padre jesuíta já registrava o consumo pelos Carijó do século XVII na forma de bebida e no dicionário é descrita propriamente como "a erva que bebem" e transcreve também *aca'a'u* C. como equivalente à frase "eu bebo a erva". A própria forma como Montoya estrutura a frase já mostra a centralidade desta erva na cultura dos Carijó. A cultura do chimarrão, *ka'y* M. ou *ka'ay* M. é forte entre os Mbya, apesar de que alguns deles também fazem uso do tereré nas regiões mais quentes como o litoral de São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, que é feita a partir da mesma erva-mate, porém com a erva mais grossa e consumida com água bem gelada, além de, com frequência, ser acompanhada de limão, boldo ou hortelã na composição. Essa é a forma que os Guarani de outras parcialidades dos estados mais centrais têm como hábito

consumir, principalmente os Kaiowá, sendo que os Nhandeva consomem tanto chimarrão quanto tereré, dependendo da região e da época do ano.

Assim como as regiões de ocorrência do pinhão correspondem ao território ocupado pelos Kaingang e Xokleng, as regiões de ocorrência da erva-mate correspondem na maioria ao território histórico Guarani, à exceção do litoral, parte dos pampas e do território Chiriguano, que envolve parte do Chaco e da pré-cordilheira dos Andes. Sendo a erva-mate uma espécie que se propaga em grande abundância, o plantio não se fazia necessário, sendo uma espécie originária da região e consumida em seu estado natural, não domesticada. Já ouvi a interpretação de mais de um ancião Guarani de que o *ka'a* é um presente de *Nhanderu Tupã*, e por isso não precisa ser plantado. O plantio de erva-mate passou a ser praticado com o advento da superexploração, que passou a ameaçar a existência dos ervais nativos, que hoje são uma pequena parcela apenas do que representavam as reservas de erva-mate em tempos pré-colombianos.

Observa-se que a cultura tradicional da erva-mate pelos Guarani Mbya está arraigada atualmente no consumo do chimarrão, tanto pela forma preferencial com que é consumida pelos mais velhos e pelas mulheres, frequentemente em volta do fogo de uma família extensa, como por ser uma bebida sempre presente na casa de reza, em volta da fogueira perto da entrada, onde está a água sempre quente para servir o próximo da roda. Os Guarani-Mbya preparam justamente com o ritual do *Ka'a Nhemongaraí* a erva de chimarrão no sistema chamado curiosamente de carijo, no qual a erva-mate é sapecada e colocada sobre um jirau de estacas, e as folhas vão secando com o fogo e a fumaça em baixo, ficando levemente queimadas e defumadas, o que propicia um sabor diferenciado.

A caça é uma atividade muito valorizada entre os Mbya e é praticada com frequência nas áreas de maior ocorrência de animais e maior equilíbrio ecológico como, por exemplo, na TI Guarani do Rio Branco. Nestas áreas é possível caçar uma variedade de animais e a forma preferida é por uma larga margem o uso de armadilhas. Primeiro, por uma questão de que o animal que vai até a armadilha é considerado um presente dos *Oreru kuery*, ou seja, ele não foi tirado da floresta de forma desrespeitosa e nem a sua vida, pois o animal é que foi até a armadilha. Por outro lado, a engenhosidade de cada tipo de armadilhas e as formas de ensiná-las e de aprender são uma diversão e um motivo de honra para aqueles que as sabem fazer e demonstrar.

A captura de um grande animal como um *tapi'i* (anta) é considerada por todos uma dádiva para aquele que preparou a armadilha, um grande merecimento da pessoa junto aos *Oreru kuery*. Entre as armadilhas são encontradas o *ñuhã* C. ou *nhuã* M. (laço), armadilha de laço, que pode pegar animais grandes como o veado ou a anta ou menores como o inambu, o *munde* C. ou *monde* M. (mundéu), armadilha para animais grandes, feita com duas cercas de varas nas laterais formando um corredor estreito para o animal onde um tronco pesado fica suspenso em uma das pontas e quando desarma cai sobre a presa, e o *munde pi* C. ou *monde pi* M. (mundéu de vara), armadilha pequena para roedores.

> A caça e a captura de animais fazem parte das atividades cotidianas do Guaraní. Tive ocasião de observar a sua importância principalmente entre os Mbüá do Rio Branco. Todas as manhãs grande parte dos homens sai de casa, embrenhando-se pelo mato 'para ver mundéu'. Cada homem tem no mato quatro, cinco ou mais mundéus de jiçara e laços. Com laços de varas elásticas pegam-se 'pela mão' (isto é, pela pata dianteira) porcos, veados, antas etc. Os laços para antas são de corda muito grossa. Para pegar macucos e outras aves, armam-se laços pequenos, ño'ĩ, que prendem a ave pela perna. Desde que se conhece a espingarda (*mboká*) - que, aliás, poucos possuem, - o uso de flechas, inclusive do *guyrá piá* (flecha para aves; rombuda, para não ficar presa nas árvores) se vai tornando cada vez mais raro. […] Quando na proximidade da aldeia aparece alguma vara de porcos do mato (*tadjasú*), realiza-se uma caçada coletiva, da qual participam umas quatro ou seis pessoas. A distribuição dos animais abatidos, feita por quem os matou, beneficia todas as famílias-grandes da comunidade. Reparte-se tudo em porções iguais, inclusive para o caçador, e não há partes especiais destinadas a este ou aquele. (Schaden, 1974, p. 46).

Além destas a *tokai* M. (cerca), uma armadilha para aves e também a *guyra'i rupia* M (arapuca) para pegar passarinhos, que tem o formato de gaiola. A palavra *tokai* C. (tocaia) também é aplicada para a choça rústica usada para espreitar que foi registrada por Montoya (1639) entre os Carijó onde o caçador se prepara para não ser percebido se posicionando à espera do animal, uso que fazem também os Nhandeva. Tal estratégia deu origem à palavra tocaia no português do Brasil. Entre os Carijó se utilizava também o andaime erguido nas árvores para pegar aves, chamado *pytahava* ou *mbytahava* C. (lugar de ficar/ esperar).

Alguns tipos de armadilha dos Carijó podem estar ou não relacionadas com formas que os Mbya utilizam hoje como o *tajasutĩ ropyta* C. (armadilha para porcos-do-mato), o *aguyrambo'a* C. (armadilha para laçar aves) e o *aratag* C. (armadilha para pássaros e tatus), palavra que em português do Brasil virou um dos

sinônimos de armadilha: arataca. Alguns Mbya fabricam também armadilhas de *mboka* M. (espingarda).

Entre os animais caçados pelos Guarani estão o *mborevi* C. ou *tapi'i* (anta), *taitetu* C. ou *ta'ytetu* M. (caititu), *guaxu* (veado), *kapi'iva* C. ou *kapi'yva* M. (capivara), *tapi'iti* C. ou *tapixi* M. (tapiti ou coelho silvestre), *kuaxi* M. ou *xi'y* M (quati), *akoti* C. ou *akuxi* M. (cotia), *guaki* (gambá de orelha preta), *apere'a* M. (preá), *kui'ĩ* (ouriço ou porco espinho) *tatu* (tatu), *tamandua* C. ou *kaguare* M. (tamanduá) *teju* (teju, lagarto ou calango), *inambu* (inhambu), *jaku* (jacu),

De todas as carnes de caça, o *tajasu* C., *tajaxu* M. ou *koxi* M. (queixada) é aquela de maior excelência, a carne deste animal deve ser sempre dividida e pegá-los é uma atividade masculina. O *koxi* é também designado por *mymba porã*, animal doméstico sagrado, e há fortes indícios de que sua criação como animal doméstico para a alimentação precede a invasão europeia. A domesticação de animais selvagens para companhia é inclusive um costume secular não apenas dos Guarani como de vários povos indígenas do Brasil.

> El kochi es 'la presa de caza' por definición entre los mbya y su carne es la preferida, se la considera una carne "limpia" según explican los indígenas cuando hablan en español, y es la única que puede consumirse en ciertos estados liminares de la vida como el embarazo y el post parto. Así también, para poder obtener el aguyje, la gracia divina que permite ascender a la morada de los dioses sin pasar por el trance de la muerte, debía seguirse una dieta estricta que consistía casi exclusivamente en harina de maíz, miel de abejas nativas sin aguijón y carne de kochi. (Badie, 2015, p. 152).

O consumo de alguns animais entrou em declínio a partir da dificuldade para obtê-los e por mudanças culturais a partir do contato, a exemplo do *jakare* ou *pa'i* M. (jacaré), do *ka'i* (macaco) e do *karaja* (bugio). Outros animais são consumidos com restrições, como *jaixa* M. (paca), que não deve ser consumida pelas mulheres em idade fértil, assim como a *jerutí* C. ou *jeruxi* M. (juriti). O consumo do *anguja* M. (rato-do-mato) deve ser evitado pelos rapazes e moças porque podem ficar fracas para fazer filhos. O *mbyku* M. (mucura, saruê ou gambá de orelha branca) é uma presa comum, porém, como entendem os Guarani que a pessoa adquire hábitos dos animais que come, deve ser evitado pelas *kyryngue* (crianças) e pelos *kunumingue* (rapazes) pois é considerado um animal preguiçoso (Mendes Júnior, 2009). Por outro lado, *mbyku nhandy* (gordura do gambá) é considerado um recurso para facilitar o parto.

> Outros dois animais encontram-se entre aqueles que possuem características que se deseja adquirir. O primeiro é a coruja (*urukurea*), recomendada principalmente à dieta de uma mulher grávida, uma vez que a coruja é reputado um animal que não tem doença e que à noite enxerga longe; essas características seriam passadas à criança, tornando-a forte e saudável. O segundo é a onça (*xivi*), que tal como a coruja tem o atributo de ser um animal que não morre de doença, apenas quando está bem velha, ou é alvejada por um caçador. Ela é reconhecidamente um animal inteligente, que sabe das coisas e muitas vezes foi comparada a um pajé; sendo essas as qualidades que se deseja obter destes animais (Mendes Júnior, 2009, p. 58)

Porém, em geral, os Guarani estão submetidos a um tipo de restrição à carne de caça que não é somente de ordem cultural interna, mas de ordem territorial, que se apresenta desde a aproximação das cidades em relação a suas aldeias e os impactos de empreendimentos até a proibição desta atividade nas áreas de UCs que se tornaram os poucos redutos onde os Guarani, com TIs muito reduzidas, podem hoje resistir com o seu modo de vida. De fato, algumas carnes de origem exótica já eram consumidas pelos Carijó no século XVII e são as mais consumidas pelos Guarani Mbya atualmente, em especial a carne de *mbaka* C. ou *vaka* M. (boi) e *uruguasu* C. ou *uru* M. (frango), mas também se consome a carne de *kure* M. (porco). O consumo de *hupi'a* (ovos) já é um hábito antigo, desde o *guyra rupi'a* (ovos de aves selvagens) até o *uruguasu rupi'a* C. ou *uru rupi'a* M. (ovo de galinha). Entre os Carijó o padre Montoya relatou algumas formas de preparo do ovo de galinha, o *uruguasu rupi'a imboxyryrypy* C. se tratava tanto dos ovos fritos como da omelete, preparavam também *uruguasu rupi'a mimõi* (ovo cozido) e *uruguasu rupi'a mbixy* (ovo assado). O ovo é um ingrediente frequente em alguns pratos dos Guarani Mbya como o *rora* M. (farofa de milho), feito com sêmola de milho empolada e umedecida com água, acrescido de ovo e outros ingredientes.

Uma classe de alimento especial para os Guarani-Mbya é o *pira* M. (peixe) que é separada do *xo'o* M. (carne) e do ponto de vista do *aguyje* M. (estado de graça ou transcedência) é visto como um alimento para a alma, na mesma lista que os vegetais. O consumo do *pira* (peixe), em geral, diminuiu muito a partir das condições territoriais e da mudança na paisagem imposta pela expansão do projeto mercantil e posteriormente capitalista. No entanto, é um alimento muito apreciado pelos Guarani e há uma demanda constante nas aldeias por projetos de tanques de criação, ou então escavam-nos por iniciativa própria. Além disso, não é incomum percorrerem grandes distâncias para uma pescaria.

> Trata-se de uma atividade despreocupada pois, diferente da caça onde os animais e seus espíritos podem oferecer perigos aos Mbyá-Guarani, as pescarias não apresentam grandes riscos (embora exijam igual respeito, como veremos a seguir) porque para essa etnia os peixes não são classificados como 'animais', constituindo uma categoria à parte. Eles são
> simplesmente 'peixes'. (Tempass, 2015, p. 2)

Tradicionalmente se captura o peixe através do *pari* (curral que impede a passagem dos peixes) ou do *ximbó* M. (timbó) que ao ser esmagado solta na água uma espuma e uma substância que atordoa os peixes, que são facilmente pegos com as mãos, mas são atividades que envolvem muitas pessoas e condições especiais como o volume de água, a correnteza do rio, entre outros fatores. Estas técnicas de pesca coletiva se caracterizam pela captura de inúmeros peixes, amplamente distribuídos, o que é motivo de festa.

Para a pesca de *pari* (armadilha de curral de pesca) era praticada pelos Carijó e é ainda praticada pelos Mbya, apesar das restrições territoriais haverem diminuído drasticamente a sua importância econômica na sociedade Guarani. É preciso construir o curral de varas ou a barreira de pedra em um lugar com boa correnteza para que os peixes caiam nas armadilhas e não consigam escapar, o curral pode ser feito tanto de material vegetal como madeiras e taquaras como uma mureta de pedra e ao impedir a passagem dos peixes os força a cair nas armadilhas. Montoya observou o uso entre os Carijó de armadilhas como a *japaguare* C. (armadilha fina) provavelmente de malha semelhante ao samburá, e outras feitas de caniços ou junco como o *jeque'a* C. (jequiá ou covo pequeno) e *jeque'i* C. (jequi ou covo grande).

Schaden (1974) observou ainda com força a atividade de pesca coletiva pelos Mbya na aldeia do Rio Branco, em Itanhaém–SP que ainda se pratica em menor escala, pois foi infelizmente impactada por anos de mineração de areia e pelo desmatamento das margens do rio também a jusante ao longo das décadas para a monocultura de banana, causando assoreamento e mudando completamente as condições ecológicas de reprodução da ictiofauna. Esse quadro se agravou em tempos recentes com a construção, fazem cerca de 10 anos, de uma obra da Companhia de Saneamento Básico do Estado de São Paulo – Sabesp, causando segundo o relato dos indígenas[32] o

[32] Em fevereiro de 2020 o indígena Carlinhos da aldeia Rio Branco relatou-me sobre diversas espécies que já não conseguem pescar rio acima depois da construção realizada pela Sabesp, mesmo que ela tenha sido construída a montante do rio em relação à Terra Indígena.

desaparecimento de algumas espécies ou a sua diminuição. Em um trecho de uma de suas mais importantes obras, o antropólogo relata o uso integrado das técnicas do *pari* e do *ximbo* pelos Mbya do Rio Branco.

> São vários os métodos de pesca em voga entre os Mbüá. Na aldeia do Rio Branco, por exemplo, registrei a existência de covos de taquara ou de timbópé (empregados só pelos homens), de anzóis de metal (usados de preferência pelas mulheres), de parí com timbó e de mundéus de peixe. Quanto aos anzóis de metal, afirmam usá-los desde tempos imemoriais; não os possuindo comprados, fazem-nos de arame ou, quando para lambaris, de agulha de costurar; na falta de linha comprada, recorrem à fibra de tucum. Para a pesca com timbó, constroem um parí no rio, cortam timbó, colocam-no sobre uma pedra e amassam-no com outra, jogando-o em quantidade dentro da água. No mundéu de pesca não se usa timbó; faz-se um 'chiqueiro' dentro do rio, com uma tábua que cai ('desarma') quando a traíra ou outro peixe mexe na isca. Alguns indivíduos ainda pescam com auxílio de arco e flecha. Quanto ao arpão e à rede de pescar, dizem nunca tê-los usado. Os peixes não são enfiados em cordel, mas recolhidos num cesto ou, na falta deste, enfiados num pauzinho provido de farpa. De vez em quando se organizam pescarias coletivas. Sendo longe de casa, os homens pescam, enquanto as mulheres assam o peixe no próprio local (mokã é), onde é consumido. Quando perto, levam tudo para a aldeia, onde repartem o produto com os que ficaram. (Schaden, 1974, p.48)

Já para a pesca do *ximbo* feita pelos Mbya escolhe-se um ponto onde a água esteja mais parada ou até mesmo embarreirada com folhas de *pindo* (jerivá), o que envolve também muita mão de obra (Tempass, 2015), mas o volume de água não pode ser muito alto porque quanto mais água maior a quantidade de timbó para bater, então se buscam formas de usar a corrente para conduzir os peixes até o "seco". Outras espécies que podem ser utilizadas pelos Mbya quando o *ximbo* não está disponível, como o *iraporá* M., considerado fraco e o *yvuiraró* M., mais difícil de colher e manejar.

O verbo usado pelos Guarani para a pesca é *jopoi* M. (pescar ou alimentar) e aquele que pega o peixe é chamado *pira jopya* M. (pescador) enquanto entre os Carijó o verbo identificado especificamente para essa atividade é *apindapói* C. (pescar), que tem a mesma raiz da palavra *pinã* C. ou *pinda* M. (anzol). Esse é um dos elementos para afirmar ser a pesca de anzol pelos Carijó anterior à invasão ibérica considerando o número de palavras que Montoya (1639) registrou com essa mesma raiz, entre as quais *pindapoitára* C. (pescador), *pinãsãma* C. (linha de pesca) e *pinda'y* C. (pindoba), espécie que é sinônimo de vara de pesca.

Outro sinal de que seu uso seja muito antigo, não apenas pelos Guarani mas também pelos povos Tupi, datando mesmo de antes da separação do grupo proto-Tupi-Guarani em diferentes etnias, é que não apenas a palavra *pinda* tem no Tupi Antigo o mesmo sentido que entre os Carijó e que tem hoje para os Mbya, o que dificilmente ocorreu por simples empréstimo, como as próprias mudanças fonéticas normalmente encontradas em outras palavras quando são comparados os dois idiomas também ocorrem entre palavras como *pinda xã* M. e *pindasama* T.[33] (linha de pesca) ou entre *pinda'y* C. e *pinda'yba* T. (pindoba/ vara de pesca). Esta raiz também deu origem à expressão "estar na pindaíba" quando uma pessoa não tem outro recurso (econômico) além de pegar um peixe no córrego.

O arqueólogo Francisco Silva Noelli (2019, p. 40) afirma que "os exemplares encontrados em contextos arqueológicos pré-coloniais do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, revelam que o uso de anzol pelos indígenas do litoral brasileiro é anterior à presença europeia" e que aqueles descobertos no sambaqui Itacoatiara e em um sítio Guarani no médio Jacuí "foram confeccionados com tecnologia e cadeia operatória similares [aos descritos por Montoya], com ferramentas de lascas líticas e dentes de porcos-do-mato, cotias e pacas, para esculpir os anzóis de ossos planos de tayassuídeos", entre os quais o *pinda apoháva* C. (instrumento de fazer anzóis). De acordo com Noelli (2019) além da *pinda'y* C. (pindoba), era utilizada para confeccionar as varas também uma espécie chamada *ca'i aynga* C. um tipo de árvore pequena e resistente, segundo Montoya (1639).

São mencionadas por Montoya (1639) algumas outras técnicas de pesca dos Carijó como *apysambo'a* C. que tem o sentido de deitar ou lançar a rede, chamada de *pysa mbovevuitáva C.* (malha de pesca), que pelo fato de ser lançada devia se assemelhar muito mais à tarrafa do que ao jereré. No entanto, também não existe consenso sobre a pesca de rede ser uma atividade tradicional antiga dos Mbya ou se foi introduzida (Tempass, 2015). Ela é feita em algumas aldeias Mbya com *pira mbo'aa* M. (malha de pesca) que significa lugar ou objeto onde cai, ou onde prende o peixe.

Diferente da caça, que é uma atividade masculina na pesca as mulheres e as crianças podem participar, tanto colaborando no acampamento como vigiando os cercados de *pari* ou pegando os peixes na pesca com *ximbo*, que são pescas coletivas, e principalmente em se tratando da pesca com o anzol não há restrição de gênero e ela é

[33]T. = Tupi Antigo

feita de forma similar à praticada pela sociedade envolvente (Tempass, 2015). Dentro da categoria de pesca individual, em família ou em pequenos grupos, como é a pesca com anzol, está também a pesca de mão, que envolve um número mais restrito de espécies e certas condições, como a pesca de mão do *jakaré petỹgua* M. (cascudo ou literalmente cachimbo de jacaré), e a pesca de arco e flecha, mais comumente praticada à beira dos rios, ambas consideradas uma diversão.

> Só que a pescaria dos Mbyá-Guarani é mais simples no que diz respeito aos equipamentos. Uma linha e um anzol são suficientes. Eles acham muito engraçado – alguns já viram pescarias de juruá pela televisão – os pescadores juruá que se valem de carretilhas, alicates para 'desfisgar' os peixes, luvas, etc. Para os Mbyá-Guarani, o uso de uma série de equipamentos na pescaria apenas atesta a pouca prática do pescador. (Tempass, 2015, p. 2)

O padre Montoya (1639) encontrou algumas formas de preparo do peixe entre os Carijó como *amboxyryry pira* C. (fritar o peixe) e *pok*e C. ou *pira mimboke* C. (peixe assado em folhas nas cinzas), além do *pira tinĩ C.* (peixe seco) e do *pira ku'i* C. (farinha de peixe), formas de conservá-lo depois das grandes pescas. Uma forma tradicional entre os Mbya para preparar o peixe é *-moka'ẽ* M. (moquear ou grelhar) no próprio local da pesca ou logo após levá-lo para a aldeia, sem fazer grandes estoques como faziam os Carijó e muito provavelmente os Mbya mais antigos.

Quando há oferta de rios piscosos, o que não é a realidade da maior parte das aldeias hoje, alguns dos peixes dos quais se alimentam os Mbya são o *piky* M. (lambari/ *Astyanax spp.*), *pira xyĩ* M. (cachorra-facão/ *Rhaphiodon vulpinus*), *tare'ỹ* M. (traíra/ ex. *Hoplias malabaricus*), *xango* M. (joana, jacundá ou truta-brasileira/ *Crenicichla lacustris*), *mandi* M. (mandi/ *Pimelodus maculatus*), *akara* M. (acará/ *Geophagus brasiliensis*), *manguruju* M. (surubim/ *Pseudoplatystoma spp.*), *jakare petỹngua* M. (cascudo/ *Hypostomus spp.*) e *nhuji'a* (jundiá/ *Rhamdia quelen*).

Histórias de transformação do corpo em bicho estão ligadas muitas vezes ao consumo excessivo de carne de caça, no entanto, há pouca atividade da pesca das comunidades Guarani que vivem à beira do mar. Um indício está no mito que Maria Inês Ladeira (1990) recolheu entre os Guarani do litoral do Paraná o mito de Piragui. Estes lhe contaram que quando chegaram na extremidade da terra, chamada Opavãpy, que corresponde a Paranaguá, os grupos se repartiram entre as ilhas Eiratã (Ilha do Mel), Jacutinga (ilha da Cotinga) e Piragui (Superagui), mas havia uma mulher que não conseguia acompanhar o grupo nas danças, nos jejuns, e não podia atravessar para a

terra dos deuses. Então sua alma foi encontrar com Nhanderu, mas o seu corpo não, ele foi comprado pelo mal e se transformou em outra coisa. Ele foi comprado pelos peixes para ser sua rainha e se chamou Piragui.

Piragui não gostava que os homens sujassem a água e nem que maltratassem os peixes, então dava só alguns peixes para eles, só os que podia. Um homem sempre que não conseguia pescar sujava a água, sem saber de Piragui. Esse homem tinha um filho ainda na barriga da mulher e Piragui precisava de companhia. Um dia Piragui corrigiu o homem e depois propôs uma grande quantidade de peixe em troca do seu filho que ainda estava para nascer. Ele não contou nada para a esposa e como tinha pescado muito, resolveu que não precisava voltar mais naquele rio, até que ele mesmo esqueceu do seu trato (Ladeira, 1990).

Seu filho cresceu e um dia foi pescar. Piragui já o estava esperando e o levou para o fundo do mar. Os pais não sabiam porque o filho tinha desaparecido e então o marido lembrou do erro dele, que vendeu o filho para Piragui em troca dos peixes, e contou para a mulher. Eles procuraram o yvyraija, seu líder religioso, que por meio do *oporaei* (canto-reza) pede força a Nhanderu. Eles ergueram uma opy (casa de reza) na beira da água onde o menino desapareceu. Cantaram e dançaram três dias seguidos e no quarto Piragui apareceu, cantando e dançando, com o menino em uma tipoia. Exausta pela força do bem do *yvyraija* e do fogo, Piragui caiu, soltou o menino e foi embora repelida pela aura do *yvyraija* (Ladeira, 1990).

Neste mito também aparece a questão da parcimônia e do excesso, que é um elemento central na economia e no *ethos* Guarani. Ou seja, mesmo que o pescado não seja um alimento restrito como a carne de caça, onde é preciso a permissão do dono do animal para que este seja pego na armadilha e consumido, o que restringe também a quantidade de animais abatidos, no mito é Piragui que define a quantidade que pode ser pescada. Quando o homem do mito insiste em pescar e simplesmente não consegue, ele deixa o *oguata porã*, o bom caminho, e se volta contra o próprio *ethos* Guarani, o *Tupã reko*. Os Guarani têm pelo mar grande respeito e reverência, de forma que a atitude ruim do homem exige um castigo. Assim como o corpo da mulher que deixou o bom caminho porque não realizou as práticas corporais necessárias para alcançar a Terra sem Mal foi transformado em Piragui, o erro do homem também teve um preço.

Dessarte, apesar da oferta de recursos marinhos, observa-se nas comunidades indígenas do litoral pouca inclinação para essa atividade extrativista e a pesca, quando é

feita, é de forma moderada e envolve restrição de espécies. Ladeira (1990) destaca em seu trabalho no litoral do Paraná duas espécies de rio, *piky* (lambari) e *nhuji'a* (jundiá), já mencionadas aqui, e duas marinhas, o *pirarai* M. (tainha/ *Mugil platanus*) e o *pira xiĩ* M. (parati/ *Mugil curema*) ou peixe-branco.

> Os Mbya, não estão em Ilhas, tão próximos ao mar, por conta de uma relação de caráter econômico e de subsistência com este. Ao contrário, tiram muito pouco do mar para seu sustento. Poucas espécies de peixe lhes são permitidas para o consumo. Isto é, somente aquelas criadas por Nhanderu (nosso pai, o criador). (Ladeira, 1990, p. 80)

Em relação aos projetos de criação de peixes, cuja demanda é bastante presente e que já se encontram com diversas unidades em andamento, estes foram ou estão sendo implantados na Baixada Santista com diferentes modelos e a partir de diversos agentes, predominando a criação de tilápias, espécies de origem africana. O consumo de peixes exóticos de rio como a tilápia do Nilo (*Oreochromis niloticus*) não entra na mesma categoria alimentar dos peixes criados por *Nhanderu,* que são peixes nativos e próprios para o desenvolvimento metafísico. Além disso, a tilápia do Nilo é um peixe onívoro e se alimenta de outros peixes principalmente quando jovem, diferente da tilápia-de-peito-vermelho (*Coptodon rendalli*) que é também exótica, porém herbívora.

Assim, há dois fatores que tornam a criação da *Coptodon rendalli* mais recomendável para atender a essa demanda dos Guarani, o primeiro é a sustentabilidade econômica, pois o fato da tilápia-de-peito-vermelho ser herbívora permite prescindir da aquisição de ração com maior teor de proteínas, o que é extremamente necessário nos tratos com a tilápia do Nilo, e o outro é que o fato da espécie nilótica se alimentar de outros peixes, como um predador, ou de proteína animal em ração processada colocaria a *Coptodon rendalli* em uma categoria de alimento mais "puro" na avaliação da sua cadeia alimentar do que a *Oreochromis niloticus*. Uma terceira alternativa, muito mais apropriada para a cultura Guarani do ponto de vista de sua cultura alimentar, seria a reprodução de experiências de criação do lambari (*Astyannax ssp.*).

Por fim, o *ei* (mel de abelhas) é considerado um alimento para a alma, especialmente o mel produzido pela abelha *jatei* (jataí/ *Tetragonisca angustula*). O mel é compreendido ainda como um medicamento que segue sendo utilizado pelos Guarani de diferentes parcialidades também com essa finalidade. A palavra *ei* é utilizada tanto com o significado de mel como é sinônimo de abelha, é a mesma palavra em

Guarani-Mbya como entre os Carijó, que também chamavam o mel de *api* C. Além da abelha jataí, também conhecida como *jatei* C. pelos antigos Guarani-Carijó, os Guarani-Mbya conhecem diversas outras abelhas e delas fazem uso do *ei* M. (mel), da *iraity* M. (cera), e a depender da espécie outros materiais como o *evokue* M. (pólen) e o *yxy* M. *ayxy* M. (resina ou própolis) com que as abelhas recobrem o interior da *ei retã* M. (colmeia), palavra que poderia ser transcrita como o território das abelhas.

Entre essas abelhas encontram-se a *ei pytã* M. (borá/ *Tetragona clavipes*), *ipsis verbis* abelha vermelha, a *ei raviju* M. (mandaçaia/ *Melipona quadrifaciata*), a *guarykua* M. (guaraipo/ *Melipona bicolor*) e a *yvy ei* M. (jataí-da-terra/ *Paratrigona subnuda*). Interessante que o nome em português da abelha borá ou vorá também é de origem Guarani, uma vez que o pólen é chamado de *evorakue* M. pelos Mbya e que Montoya encontrou a palavra *heborá* C. ou *teborá* C. entre os Carijó com a definição de âmago, nome também encontrado no Tupi antigo, que poderia se referir ao néctar ingerido e processado no papo ou na vesícula melífera das abelhas. Desta abelha realmente se faz o uso do pólen.

Utilizam o mel e a cera também das abelhas *ei mirĩ* M. (abelhamirim/ *Plebeia droryana*), literalmente abelha pequena, e da *ei mirĩ'i* M. (mirim-preguiça/ *Friesella schrottkyi*), ou abelha pequenina, cujo nome popular em português de mirim-preguiça se deve ao fato de começar a trabalhar tarde, quando a temperatura já está mais alta, provavelmente por ter corpo muito pequeno e mais sensível ao frio. Fazem uso da produção da abelha chamada *ei rapu'a* M. (arapuá/ *Trigona spinipes*) que era chamada *eyrapuã* C. pelos Carijó, que se criam na parte de fora das árvores e têm esse nome porque possuem colmeias redondas.

As abelhas nativas sem ferrão geralmente utilizadas pelos Mbya são dividas entre as tribos Meliponini e Trigonini. Por exemplo, utilizam-se da produção da *ei ruxu* M. (uruçu/ *Melipona scutellaris*) da abelha *mandori* M. (manduri/ *Melipona marginata*), chamada de *mondori* C. pelos Carijó, da *kraxai* M. (espécie não identificada) e da *ei tapexua* M. (mombucão/ *Cephalotrigona capitata*) que faz ninho no oco das árvores — não deve ser confundida com a mombuca ou guira (*Geotrigona mobuca*) que é uma abelha-da-terra.

Uma abelha da qual não aproveitam o mel, porém, outros produtos como cera e cerume é a *ei tata* M. (tataíra ou caga-fogo/ *Oxytrigona tataira*) chamada *tata ei* C. pelos Carijó ou literalmente abelha do fogo e cujo nome popular deriva da palavra *tata*

eira T. em Tupi antigo. Um levantamento minucioso do etnoconhecimento de espécies de abelhas-sem-ferrão entre os Guarani-Mbya foi feito por Arnaldo dos Santos Rodrigues (2005) classificando os usos de cada etnoespécie, considerando, portanto, o sistema de classificação Guarani-Mbya.

Neste trabalho também aparecem diversos tipos de abelha com ferrão nativas, chamadas de *mamanga* M. e também vespas ou *kavy* M. Enquanto a espécie exótica *Apis melifera*com ferrão e altamente produtiva, largamente utilizada para a produção de mel comercial, conhecida popularmente como Europa ou europeia, é chamada pelos Mbya de *ei guaxu* M.

Sobre as espécies nativas com ferrão, os Mbya não fazem uso particular, apesar do seu grande conhecimento da importância e comportamento das espécies chamadas em português de mangangá ou mamangava. No trabalho de Rodrigues (2005) são identificadas entre os Mbya cinco espécies diferentes: *mamanga guaxu, mamanga pytã, mamanga u'ũ, mamanga para* e *mamanga ĩ*, possivelmente representantes sul-americanas das abelhas-carpinteiras (*Xylocopa spp*.) e das *bumblebees* ou abelhões (*Bombus spp.*). As mamangavas da tribo *Xylocopini* são principalmente conhecidas por polinizar tanto o maracujá comercial (*Passiflora edulis*) como diversos maracujás do mato (*Passiflora spp.*), Em especial, a *Xylocopa frontalis* e a *Xylocopa ordinaria*.

Também são chamadas de mangangá ou mamangava algumas abelhas da tribo *Bombini*, como a *Bombus bellicosus*, a *Bombus brasiliensis*, a *Bombus morio* e a *Bombus pauloensis* ou *atratus*. Essas são importantes polinizadoras de culturas como tomate (*Solanum lycopersicum*), berinjela (*Solanum melangena*) e pimentão (*Capsicum annuum*) e pimentas diversas (*Capsicum spp.*), sendo que a mamangava de luto (*Bombus pauloensis* ou *atratus)* é principalmente conhecida por polinizar a castanha-da-Amazônia (*Bertholletia excelsa*). Pela sua importância na polinização de vários tipos de plantas, sua perseguição, destruição, caça ou captura é proibida no Brasil. No entanto, há indicadores de que correm risco com a introdução no Brasil da *Bombus terrestris* europeia.

Também as vespas em geral não têm uso alimentar pelos Mbya, a exemplo da *kavy typexaĩ*, *kavy taturã, aguarakavy* e *kavy xi*. A exceção é o *eixu guaxu* M. (enxu-verdadeiro/ Brachygastra lecheguana) que é uma vespa que produz mel e ocupa e nidifica em áreas de vegetação rasteira, assim como produzem mel outras vespas chamadas de enxu, a exemplo da *Protonectarina sylveirae*. O trabalho de Rodrigues

(2005) apresenta alguns debates sobre a toxidade do mel de lecheguana na literatura, porém confirma que o mesmo é consumido pelos Mbya. Nos registros de Montoya sobre os Carijó ela é chamada de *eichu* C. e identificada como uma abelha negra, e não vespa, talvez pelo fato de produzir mel.

Com exceção das espécies anteriormente mencionadas como a *jatei* C., a *tata ei* C., a *mondori* C. e a *eyrapuã* C. não há relação direta entre os nomes das abelhas identificadas por Montoya junto aos Carijó e aqueles utilizados pelos Mbya. Isso pode estar relacionado tanto a uma simples diferença de classificação, como também ao uso cultural de espécies diferentes e a drásticas mudanças ambientais com a perda de grande parte da Mata Atlântica. São classificadas como abelhas negras a *aquyquyei*, *ybyra ypy*, *ybombu*, *arembo'i, eiraqua ñatĩ* e *eirobaña* enquanto *tapi'i ei* o padre classifica como mel de abelhas negras. São chamadas de abelhas vermelhas a *ñongu'e* e a *eyraku* (abelha quente). Abelhas pardas a *mbora* e a *ei rumby quytĩ*, enquanto a *ei umbyquyraça* é classificada como uma abelha pintada.

Em consonância com o etnoconhecimento atual dos Mbya do litoral encontram-se em Montoya palavras ou frases relacionadas ao conhecimento dos Guarani-Carijó sobre o comportamento das abelhas, assim como sistemas de classificação. Por exemplo, a diferenciação entre o *yby ei* C. (mel das abelhas que se criam na terra) — que comporta uma etnoespécie classificado pelos Mbya como *yvy ei* M. — e o *ybyra ei* C. (mel de abelhas que vivem nas árvores), sendo que algumas delas se criam no *yvyra kua* M. (oco das árvores) e outras do lado de fora, como a *ei rapu'a* M. ou *eyrapuã* C. (arapuá).

Pela forma redonda da colmeia do arapuá e sua construção externa é possível que o nome *ei rapu'a* M. tenha assim se tornado sinônimo de colmeia em Guarani-Mbya, que também chamam as colmeias de *ei retã* M. — ou território das abelhas — de forma muito semelhante à palavra *eiratãma* C. (colmeia) utilizada pelos Carijó no século XVI. O ninho de abelhas é chamado pelos Mbya de *eiro* M. (literalmente casa das abelhas) enquanto a partir da difusão da apicultura (criação de abelhas-europeias) e da meliponicultura (criação de abelhas nativas sem ferrão) passaram a se valer também das caixas de abelha, chamadas de *yru* M., para a obtenção do mel. A abelha rainha os Carijó chamavam de abelha pai ou abelha avô *eyruba*, *tamõi* ou *tu* C. enquanto os Guarani-Mbya chamam de abelha-mãe, *eixy* ou *ixy* M.

O padre Montoya recolheu entre os Carijó tanto termos como frases que refletem o conhecimento que estes detinham sobre as diferentes espécies de abelha nativa, sobre o seu comportamento, a organização do interior da colmeia e os diferentes materiais que a constituíam, por exemplo, as abelhas *onohyi guẽtãgua herahabo* C. (carregam cera para fazer o seu favo) e para obter o *ei apomõng* C. (mel espesso) era somente após evaporar a água no favo. Observou também que *eyru oñembióg royrãmõ* C. (no inverno se fecham as abelhas), ou *eyru oñeoquẽnda oroyrãmõ* C. (dormem as abelhas sentindo o frio) e, portanto, *royrãmõ ndatyapiri* C. (no inverno não têm mel as abelhas). Desta forma não se coletava mel de abelhas de forma predatória, sabendo que este era necessário para a reprodução dos enxames.

Estes saberes antigos contribuem para que os Mbya que começam a criar abelhas em caixas, por exemplo, já saibam de antemão sobre diversos cuidados necessários na hora de tirar um ninho do *yvyrakua* M. (oco da árvore). No trabalho de Rodrigues (2005) este descreve a atenção dos Mbya para não estragar os *etãgue* M. (favos) com as *tayrai* M. (crias) e nem aqueles com mel e pólen. Um cuidado especial para não machucar a *ixy* M. (abelha-mãe), maior e mais mole, é entendido como um fator fundamental para o sucesso da transferência para a caixa. Além disso, todos os outros produtos da colmeia, como o cerume usado para recobrir o oco da árvore devem ser transferidos porque as abelhas usarão esse material para reconstituir as paredes e a entrada para evitar o frio ou o excesso de calor, umidade e controlar a entrada e saída da colmeia, controlando a invasão de eventuais predadores.

Tendo em vista um profundo conhecimento a partir da observação do comportamento das abelhas e da organização das colmeias ao longo de séculos e mesmo milênios, se considerado o seu tronco mais antigo, os Guarani são potenciais meliponicultores, entendendo que é pela aplicação de seu próprio conhecimento que se pode começar um proveitoso trabalho de criação de abelhas-sem-ferrão nas suas aldeias, sem a necessidade de recorrer a muitos recursos ou saberes externos, como em alguns casos poderia acontecer com a produção melífera das abelhas com ferrão de origem exótica. De forma que não há necessidade de recorrer a equipamentos industriais, roupas especiais e ainda evitando o risco de crianças serem picadas por enxames em caixas de subespécies mais agressivas da abelha exótica (*Apis melifera*) muito próximas das aldeias.

O mel e a cera das abelhas nativas são ingredientes essenciais na fabricação do *mbojape* e da *tata endy,* que é a vela tradicional produzida a partir da cera destas abelhas, a jataí em especial. O mel de abelha nativa é usado também nos rituais e os Guarani consideram ter propriedades curativas, corporais e espirituais, como alimento dos deuses. São as mulheres que preparam o *tambojape*, que é um pão feito com o milho-verde ralado ou do milho seco socado do pilão e umedecido com água (Rodrigues, 2005), porém, são os homens que trazem o mel que será misturado à massa e essas diferentes tarefas são, com frequência, destacadas pelos mais velhos. O pão ritual deve sempre levar o mel na receita. O pão fica exposto durante o ritual e ao final cada família leva um pedaço para casa para consumi-lo no dia seguinte, antes de qualquer outra refeição. Esse alimento é visto como um revigorante para o corpo e para a alma.

4.3 *Ma'ety reko:* da roça à cosmogeografia

As práticas e saberes alimentares dos Guarani-Mbya se realizam sobre uma terra, um solo, e de forma mais sistêmica, considerando o complexo etnoagroecológico, em um território. As técnicas agroecológicas Mbya são chamadas *ma'ety reko*, que pode ser traduzido como o modo de plantar ou as regras da agricultura. Estas regras fazem parte do *Tupã reko*, assim como o alimento, e, portanto, são elementos formadores do corpo e da alma Guarani. A introdução de outros modelos agrícolas sem a devida análise crítica pelo processo de recolonização estatal ou de expansão capitalista de uma economia de mercado desorganiza formas seculares de inter-relação com o ambiente, laços sociais de solidariedade e aspectos cosmológicos da interação dos seres humanos com os seres naturais e sobrenaturais, principalmente o seu *religare* ao universo dos deuses que são chamados de chamados *Oreru kuery*.

O plantio dos principais alimentos ocorre somente após a passagem do *ára yma* ou do tempo antigo, que corresponde ao outono-inverno. Portanto, quando se aproxima o equinócio da primavera, em setembro, que hoje também é chamado de *ára poty*. O plantio marca, portanto, o início do *ára pyau*, do tempo novo. Observa-se igualmente a fase da lua, pois o plantio na *jaxy inhepytũ* (lua minguante) é muito importante para que as plantas não sejam atacadas por bichos, prejudicando o seu desenvolvimento. Quando

é *jaxy inhepytũ mbyte* (lua minguante) é bom para plantar os grãos, as cucurbitáceas e leguminosas e a lua nova *jaxy ra'y* (lua nova) é boa para a mandioca.

As áreas para plantio, em geral, já foram abertas no final do *ára yma*, geralmente no mês de agosto. Tradicionalmente essas áreas são utilizadas dois ou três anos e depois deixadas para a formação de capoeira para recuperação da ecologia do solo e tornam-se áreas propícias para novo ciclo de plantio após um período de cerca de cinco anos As sementes sagradas, principalmente o milho Guarani, já receberam a benção com a fumaça do *petỹgua* antes de serem plantadas. Portanto, os meses de setembro e outubro são aqueles mais voltados para o plantio entre os Guarani-Mbya, que é o período do milho de primeira safra, aquele celebrado no *Nhemongaraí* em janeiro e fevereiro. Alguns agricultores começam a plantar ainda em agosto e outros plantam até novembro. Adriana Felipim (2001) observou na Ilha do Cardoso que alguns Guarani plantavam também no inverno, nos meses de junho e julho, mesmo que as plantas demorassem mais para desenvolver, assim já conseguiam colher milho durante o *ara pyau* e garantir o *Nhemongaraí*. Isso só é possível na ausência de geada. Mas é mais comum mesmo o plantio em setembro e a colheita em janeiro. A batata-doce pode ser plantada o ano todo, mas se desenvolve menos no inverno.

No caso do milho são tomados cuidados para que as variedades não se misturem, uma vez que se os diferentes cultivares forem plantados muito próximos, seja em termos de distanciamento espacial como também em um período muito curto, menos que 15 dias de intervalo aproximadamente, as variedades estão sujeitas a se misturarem a partir da polinização, em função da floração ocorrer muito próxima entre uma e outra. Esse cuidado é ainda maior quando envolve o risco de cruzamento entre o milho Guarani tradicional e o milho dos não-Guarani, chamado de milho *tupi*, como já observava Egon Schaden na década de 1970.

> O Guaraní tem plena consciência da distinção entre o milho saboró como elemento cultural tradicional e o milho duro, recebido de fora em época mais ou menos recente e que não foi possível rejeitar, uma vez que havia necessidade de produzir para o comércio, a fim de se obter dinheiro. Ao milho saboró, de grão mole, que frutifica de dois a três e amadurece em quatro meses, inere caráter sagrado […] As roças de milho mole e as de milho duro se fazem em separado e toma-se a precaução de não misturar as sementes; os grãos das espigas que revelem cruzamento não servem para o plantio. (Schaden, 1974, p. 40).

Outras regras são observadas, por exemplo, o período menstrual restringe a presença das mulheres no plantio e na colheita. Entende-se que as mulheres não podem mexer com plantas durante a menarquia, portanto não devem plantar nem colher, com o risco de que seque o milho ou mesmo os frutos das árvores. Sobre a colheita de frutos, segundo essas regras não se deve mexer nos frutos verdes e muito menos comer. As crianças principalmente têm que esperar, pois os frutos, assim que fiquem maduros, devem ser purificados ou benzidos com a fumaça do *petỹgua*. Assim, quando começam a ficar no ponto para o consumo, os alimentos colhidos são levados para um indígena mais velho abençoar, seja *xeramõi* ou *xejaryi*.

O *ára pyau* é, por excelência, o período de plantio e dos tratos culturais necessários para o desenvolvimento das plantas. Os cultivos podem ser tanto consorciados como também se cultivam as espécies separadas conforme a avaliação do próprio agricultor de forma que é muito comum encontrar uma grande agrobiodiversidade nas roças Guarani, mesmo quando as diferentes espécies só podem compartilhar alguns poucos metros quadrados, como nas áreas onde o espaço para cultivo é de alguma forma restrito. De fato, quanto menor o espaço, maior a diversificação, o que resulta em uma grande agrobiodiversidade dos quintais principalmente. A composição de luz e sombra é um fator considerado no espaçamento entre as plantas, uma vez que é um dos principais motivos para a abertura de novas áreas no meio da floresta ou para a supressão das *ka'aguy karapei* (capoeiras), porém de forma pouco cartesiana, sem as metragens estabelecidas pelos padrões adotados por técnicos agrícolas, o modelo Guarani imita muito melhor a floresta, o que torna o seu sistema agrícola muito mais integrado com o meio.

São considerados também a força necessária ou trabalho para abertura da área e se observa uma tendência à adoção de um espaçamento curto, talvez resultado da pouca disponibilidade de áreas já abertas, muitas vezes em locais acidentados e também considerando que o plantio em maior escala de espécies como a juçara ou a pupunha é um componente relativamente novo na roça Guarani, e não é incomum encontrar áreas de plantio mais antigas muito adensadas. Desse modo se pode observar nas aldeias da Baixada Santista e do Vale do Ribeira, por exemplo, que a adoção de um maior espaçamento das mudas de espécies arbóreas foi se dando aos poucos, em parte por interferência dos técnicos e em parte por observação dos próprios indígenas relacionada

ao desenvolvimento das plantas. No caso do Vale do Ribeira, o adensamento é resultado também das restrições territoriais.

Uma mesma roça pode conter milho, feijão, batata-doce, amendoim, mandioca, melancia, abóbora, bananeiras, pés de laranja e uma variedade de outras frutas, o plantio consorciado é a prática mais comum, onde em diferentes áreas pode-se encontrar o predomínio de uma ou duas espécies, porém, em geral, acompanhadas por diversas outras que o Guarani resolveu plantar "um pouquinho", mesmo após anos de influência do modelo de monocultivo. Por isso, alguns Guarani são guardiães de sementes de cultivares bastante raros.

A primeira colheita começa cerca de um mês após o solstício de verão, e se dá por volta de janeiro e fevereiro, podendo começar em dezembro e seguir até março ou mesmo abril, a depender do período em que a roça foi plantada, durante a metade do ano que os Guarani-Mbya chamam de *ára pyau*. O segundo plantio se dá logo após as primeiras colheitas, antes do equinócio de outono, e também se observa a fase da lua. Esse plantio, que se popularizou pelo nome de "safrinha" entre os não-indígenas, é feito preferencialmente entre fevereiro e março, antes que se inicie o *ára yma*, no final de março, que já não é considerado tempo de plantar.

Quadro 05 — Calendário agrícola Guarani aproximado para a Região Sudeste

Estações	***Ara yma***			***Ara pyau***						***Ara yma***		
Jaxy (lua)	J	J	A	S	O	N	D	J	F	M	A	M
Preparo de solo		A	S	S			A	S				
Avaxi (milho)	C	c	p	P	P		c	C	P	p		
Andai (abóbora)			p	P	P	p	c	C	C	c		
Kumanda (feijão)	c			p	P	P	c	C	P	p		C
Mandubi (amendoim)				p	P	P	c	C	C	c		
Jety (batata-doce)			p	P	P	P	p	c	C	C	C	c
Mandi'o (mandioca)	C	C	C	P	P	P	P	p	p	p		C

A = abertura de área, com ou sem preparo de solo (coivara)
S = preparo de solo (adubação orgânica, calcário ou pó de rocha)
P = melhores meses para o plantio, p = época que também se pode plantar (com menor produtividade)
C = colheita preferencial, c = período que também se pode colher.

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de 10 anos de observação de campo, 2020.

Em relação ao produto da colheita, este é voltado principalmente para a alimentação e mesmo os indígenas que produzem em maior escala e se propõem a atender o mercado, direcionam ainda assim uma grande parte da sua produção para a alimentação direta de seu grupo de fogueira ou para as pessoas de uma família extensa que compartilham uma mesma área. A distribuição de excedentes que fortalecem os laços de solidariedade ou laços de trabalho coletivo já são hoje uma parcela menos significativa do total destinado como resultado da produção, em consequência de mudanças sociais e econômicas profundas relacionadas à monetização das relações socioeconômicas.

Outra parte, no caso dos grãos, é selecionada e reservada para semente. No caso do milho, as espigas selecionadas são após colhidas, colocadas no sol visando secar ou pendurada sob a fumaça das brasas de uma fogueira, podendo ser misturada com a cinza, para que as mesmas sirvam de repelentes contra o caruncho-do-milho (*Sitophilus zeamais*). Hoje em dia é comum utilizarem garrafas de polietileno tereftalato para armazenar as sementes após secas.

Mais uma regra relacionada ao corpo e ao alimento é o horário de comer. Segundo o *Tupã reko* é ideal comer antes do pôr do sol, não se deve comer depois, visto que isso pode provocar odores e atrair seres sobrenaturais durante a noite, assim como jogar cascas de alimentos e restos de comida no lado de fora da casa. Quanto a esse último elemento é um costume dos mais antigos manter o terreiro em volta da casa sempre limpo, esse é não apenas um local importante para a sociabilidade Guarani como também separa o espaço da moradia e a mata, o mundo sobrenatural.

Também o alimento comprado no mercado local, mesmo que seja considerado tradicional como o feijão ou a canjica, entra na aldeia dentro de embalagens de plástico e não há uma gestão destes resíduos em muitas das aldeias Guarani, esse é um elemento relativamente novo para esse povo indígena, principalmente no volume atual. A problemática do acúmulo de resíduos sólidos e objetos sem uso muito próximos às casas é visto pelos mais velhos também como motivo de doenças para aquelas famílias que não tomam esses cuidados, não somente no sentido físico, mas também espiritual.

A relação do alimento com o sagrado é muito presente, os principais rituais dos Guarani se fazem em torno de alimentos sagrados, como o *Avaxi Nhemongaraí* (batismo do milho), o *Ka'a Nhemongaraí* (batimo da erva-mate) e o *Ei Nhemongaraí* (batismo do mel) e estes devem ser obtidos de preferência pela produção na própria aldeia. No

entanto, não é incomum recorrerem à produção de outras aldeias e em último caso até ao mel produzido pela *Apis mellifera* obtido por doação mediante apicultores não-indígenas. Para manterem viva sua cultura, os Guarani se adaptam muitas vezes às condições apresentadas, tendo em vista, por exemplo, as restrições impostas pelas UCs ou a situação periurbana de muitas aldeias, agravada pelos entraves às demarcações de TIs. A incorporação de novos elementos, mesmo na cultura alimentar, se dá através de uma lente própria e dentro de um sistema organizado de forma a manter a sua integridade, a constante interação com elementos externos é dinâmica e estabelece a ressignificação dos objetos e suas relações.

Neste caso, a incorporação de novos componentes na comida ou de novos utensílios na cozinha não representam uma ruptura *per se* da cultura alimentar, assim como a adoção de alguma nova técnica na agricultura, novas ferramentas agrícolas ou o uso de insumos não transgridem necessariamente o *ma'ety reko*, o sistema agrícola Guarani. No entanto, é por meio da integridade das relações estabelecidas entre os objetos dentro desse sistema por um lado e por meio da manutenção de relações entre sujeitos por outro, com os valores de solidariedade social que mantém os vínculos necessários para a produção dos bens econômicos, que se pode avaliar o benefício da introdução de novos elementos à cultura Guarani.

A unidade econômica básica nesse sistema é aquele organizado a partir da comensalidade, aqueles que se alimentam em torno do mesmo *tataendy* (fogueira) são os que dividem o trabalho em uma mesma roça. Portanto, observa-se que nesse modelo não predomina nem a roça individual e nem um modelo de roça coletiva, mas um modelo baseado na comensalidade, assim como o domínio de uma área por determinada família não constitui um regime de propriedade, porém se baseia no uso por uma mesma fogueira, ou pessoas que compartilham aquela mesma produção, trabalham juntas e dividem as refeições.

> A eficiência econômica do indivíduo não representa fonte de prestígio especial. Duas são as razões principais deste fato: primeiro a feição predominantemente comunitária de produção e consumo e, em segundo lugar, a orientação da cultura e o relevo dado à comunhão com o sobrenatural. O primeiro destes fatores faz com que o estímulo para o trabalho se relacione estreitamente com a intensidade do sentimento de solidariedade social. (Schaden, 1974, p. 38).

No entanto, há uma tendência histórica ao abandono das práticas coletivas e à adoção cada vez maior do modelo individual. Egon Schaden já observava há cerca de

meio século que "a propriedade das terras se individualiza na medida em que é o indivíduo que a cultiva. Somente entre os Mbüá do Rio Branco encontrei uma roça de propriedade coletiva, um bananal, e pensava-se em desenvolver uma criação de porcos, igualmente coletiva." (Schaden, 1974, p. 49). Segundo este mesmo autor, um "índice inequívoco do grau de desorganização social da maioria das comunidades Guaraní é o progressivo abandono dos padrões de trabalho coletivo. É consequência direta da individualização das preocupações econômicas" (Schaden, 1974, p. 49).

Se as formas tradicionais de trabalho coletivo não deram lugar totalmente ao modelo individualizado isso se deve à existência de um modelo ainda mais complexo de organização com base na comensalidade, mais próximo às famílias nucleares, e que se propõe tratar neste trabalho como grupos de fogueira como forma predominante de organização dos grupos de produção, distribuição e consumo dos alimentos. Estes grupos reúnem, em geral, algumas poucas famílias nucleares de uma mesma família extensa em uma determinada parcela do território.

Outros laços de solidariedade social e econômica podem se estender para além do grupo de família extensa, formando uma rede de comensalidade que da mesma forma, celebram a sua unidade repartindo o alimento ou organizando trocas de trabalho e mutirões onde o anfitrião é o responsável por oferecer refeição farta para todos. Essas empreitadas ao se estenderem para além da família ampliada exigem nas condições atuais cada vez mais recursos de origem externa, com frequência oriundos de salários, acesso ao mercado e o apoio financeiro de projetos que permitem adquirir alimento para os mutirões. A rede de comensalidade também se observa na disposição das casas de reza.

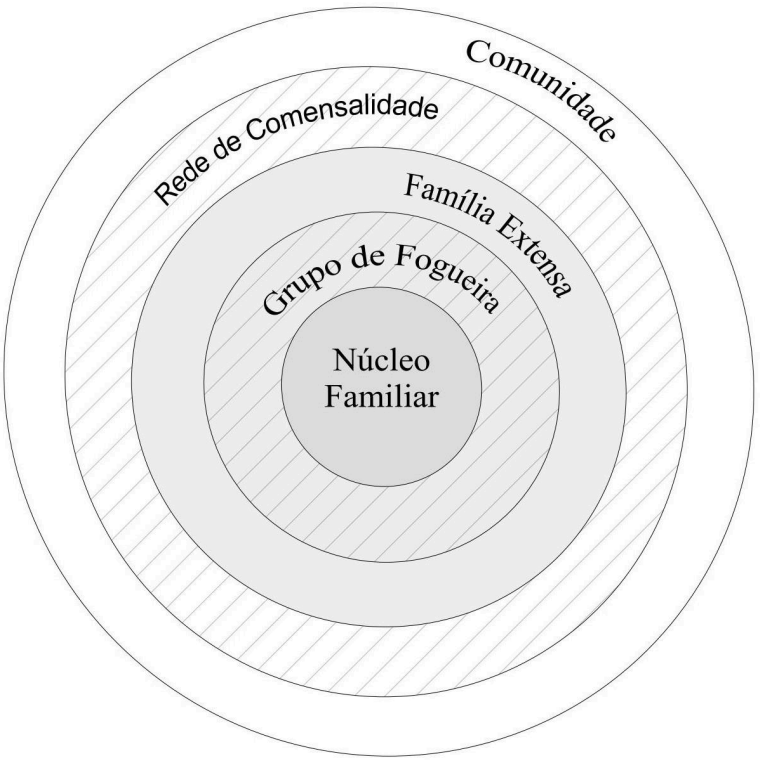
> De modo geral, pode-se dividir em duas categorias bem distintas os trabalhos coletivos dos Guaraní; os que se fazem para determinada pessoa, ou seja, para uma família, e os que se destinam à coletividade como tal. O primeiro caso, o mais freqüente, é comum nos três subgrupos da tribo e, com a marcha da aculturação, tende a conformar-se com novas concepções econômicas, nas quais se inclui a idéia do cômputo de rendimento. (Schaden, 1974, p. 50).

A coesão entre diferentes grupos de fogueira pode vir a se manifestar materialmente por meio de uma *ooguy*, construção semiaberta que serve de refeitório e local de reunião ou interação, que inclui por vezes uma cozinha em uma pequena parte fechada ou um anexo da benfeitoria. Já os grupos que realizam o trabalho solidário na roça, a partir do sistema de troca de dias e a sua celebração pelo compartilhamento da

refeição, como nos mutirões, que formam uma rede de comensalidade, podem reunir pessoas tanto em torno de uma *ooguy* como de uma mesma *opy* (casa de reza), o que destaca inclusive a sacralidade do alimento e do ato de comer junto. Uma *Tekoa* pode ter mais de uma *opy* e no caso das festas religiosas esta rede de comensalidade pode ainda englobar outras *Tekoa*.

Observa-se, destarte, uma gradação entre os modelos de economia individual/ familiar e de economia coletiva/comunitária, e não o engessamento em uma forma única de organização do trabalho e distribuição dos benefícios. A imposição de modelos extrínsecos tende a desarticular as redes locais de troca e de solidariedade tanto no que se refere a um enquadramento dos agricultores ao modelo individual ou familiar, como também à imposição da forma de trabalho comunitária em diferentes períodos, como eram os projetos de desenvolvimento comunitário da década de 1970 em torno dos Postos Indígenas – PINs e de certa forma ainda se observa hoje muitos projetos que idealizam o modo de vida dos indígenas como um modelo comunitário idealizado, sem procurar conhecer a complexa interação social que articula a economia indígena.

Diagrama 01 — Ideal de organização da comensalidade Guarani



Fonte: Elaborado pelo autor com base em 10 anos de observação de campo, 2020.

O grupo de fogueira é uma unidade econômica localizável geograficamente nas aldeias Guarani, mesmo que a mesma família extensa possa estar espalhada ou no mesmo Tekoa, ou em outras aldeias por conta dos casamentos. De certa forma, o grupo de fogueira resulta de uma forma tradicional de aglutinar que segue a tendência a um padrão de residência uxorilocal, que significa que as filhas casadas continuam muitas vezes vivendo próximas dos pais, trabalhando com a mãe no preparo dos alimentos que serão divididos na hora da refeição e em alguns casos, os genros podem continuar ajudando o sogro a abrir roça por muitos anos. Os filhos casados podem também voltar para ajudar o pai ou podem querer manter uma roça próxima do pai, mesmo após haver morado em outra aldeia e até trabalhado em outras atividades como professor ou agente de saúde.

Por outro lado, as redes de comensalidade que dinamizaram outrora o trabalho coletivo e a produção econômica das comunidades se encontram em processo de dissolução, substituídas cada vez mais por formas monetizadas de contrato de mão de obra, isso em uma economia na qual há pouca circulação de moeda, de modo que as políticas de geração de renda quando são feitas desarticuladas deste sistema estão sujeitas a colaborar para um quadro de ainda mais dependência em lugar de gerar autonomia, como poderia ser o seu objetivo inicial.

Dentro deste cenário deve ser o foco principal das políticas públicas ao invés do acesso ao mercado — sem objetar a sua importância enquanto ação complementar — a produção de alimentos para abastecer as redes de comensalidade. Essa é uma forma de fortalecer economicamente a organização social indígena para superar a ameaça de dependência do sistema econômico do *jurua* e restabelecer, assim, a maior autonomia da economia Guarani, que tem sofrido a ameaça da monetização das relações de troca de trabalho, hoje muito mais contratuais e, portanto, baseadas em uma economia da dívida.

Dessarte, é pelo fortalecimento das relações sociais, as quais são a base fundamental do modo de produção e distribuição de bens nesta sociedade, e não pelo modelo individual, voltado para o acesso ao mercado, que se pode superar o processo de dissipação dos meios autônomos de organização do trabalho e produção de bens das comunidades Guarani, que praticam ao longo de séculos uma economia de relações ou uma economia da dádiva.

Portanto, longe de qualquer purismo romântico em defesa de um modelo acusado de arcaico ou primitivo por pessoas que se julgam abnegadas apoiadoras dos indígenas com seus projetos alóctones, mas desconhecem o grau de eficiência social, energética e ambiental, e a complexidade do seu sistema agricultural, há um impacto efetivo dos sistemas de produção, sejam individuais ou sejam comunitários, impostos de fora para dentro sobre a economia Guarani a partir de uma relação assimétrica, uma vez que a mesma já se encontra fragilizada por uma série de fatores, que passam pela violência histórica sofrida, a perda de grande parte do seu território original, o deslocamento forçado, entre outros.

Economicamente as redes de comensalidade ordenam o trabalho comum, no modelo tradicional elas são socialmente representadas pelo *mba'e pepy*, o convite que se faz aos parentes de uma família extensa e afins como observou Bartomeu Meliá para a execução de diversas atividades como *koy ápo* (fazer a roça) e terminam em bebida, comida e festa, promovida pelo anfitrião.

> La institución del trabajo colectivo y festivo no remunerado, *mba'e pepy*. es expresión de la solidaridad comunal y se basa en el princípio de reciprocidad. Su equivalente criollo de origen guaraní es la minga (denominación quechua); en el Brasil conocido como puxirão o mutirão, puxiro. El jefe de familia (*óga jára, óy járy*) invita a sus vecinos y parientes (*omondo jovía mba'e óga jára*) para un determinado trabajo, p.ej. *tape kopi pepy* (limpieza de camino), *jahape pepy* (construcción de un techo), *óy pepy* (construcción de una casa), *kopi pepy* (limpieza en la chacra) o simplemente el *mba'e pepy* (*kóy apo*) en su chacra. Como es *tupã reko*, el invitado está moralmente obligado a irse. generalmente sábado bien temprano, y trabajar con intensidad y alegría — frecuentemente con competencia deportiva con los outros — hasta el medio día. Después empieza la parte festiva, porque el *pepy járy* ofrece comida y chicha (*omongaru omonga'u géntepe, kóa ipepy*). (Meliá, Grünberg, Grünberg, 1976, p. 213).

É importante notar a instituição aqui do compromisso com o mutirão, com o convite, a partir de um entendimento não apenas econômico e social, mas também em sua dimensão espiritual e cultural. Quando se afirma que o convidado está obrigado moralmente a aceitar o convite porque esse é um *Tupã reko* (costume de Tupã) significa que não atender é como recusar o modo de vida Guarani, onde *reko* deriva da palavra *teko* que tem a primeira consoante modificada por um fonema de ligação *r-*. O signo *teko* é mais que uma palavra, um campo semântico: modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, condição, costume. No caso, o

sentido relacional faz a ligação da palavra *teko* com o nome *Tupã*, um dos *Oreru kuery* — seres míticos do panteão Guarani — que estiveram na terra ensinando os costumes corretos ao povo Guarani. Isso ao fim exprime que o seu modo de ser deve seguir aquele mesmo ensinado por *Tupã* e pelos outros *Oreru kuery*.

Sobre o trabalho comunitário é importante destacar que há uma categoria de organização do trabalho que tradicionalmente assume esse caráter, que é especificamente voltado para a realização das festas religiosas, onde se espera que toda a comunidade participe trabalhando, fornecendo alimentos, preparando-os e levando as suas crianças. Egon Schaden (1974) já havia observado o modelo de mutirão entre as famílias se desfazer junto ao fenômeno da desarticulação dos rituais religiosos comunitários, verificando que práticas familiares e individuais de reza resistiram enquanto a grande casa de reza e rituais como o batismo deixavam de ser realizados. Em diversas aldeias onde muitos dos visitantes não-indígenas não viam nenhuma casa de reza, porque estavam procurando essas grandes casas comunitárias, eu tive oportunidade de observar que sempre havia uma ou duas dessas *opy* familiares. De certa forma, o apoio de projetos que valorizam a cultura Guarani têm colaborado para que as práticas dos rituais comunitários retomem força.

Rituais que não se realizavam havia alguns anos em determinadas aldeias voltam pouco a pouco a ser retomados. Casas de reza foram novamente erguidas e muitos projetos também deram apoio aos mutirões. Todavia, é preciso notar que sem uma rearticulação social e econômica das redes de comensalidade tradicionais essas iniciativas permanecem na dependência do apoio econômico externo de modo que uma instituição tão indígena como o mutirão, que influenciou fortemente a cultura camponesa do país, se encontra desta maneira ameaçada de desaparecer justo nas comunidades indígenas em que teve a sua origem.

> Vários autores trataram de investigar as origens histórico-culturais do mutirão ou puxirão brasileiro; entre eles, há os que admitem haver na instituição cabocla confluência de elementos indígenas, ibéricos e africanos. Não cabe aqui discutir o problema, de difícil solução. Em todo caso, é indubitável a filiação ameríndia do mutirão, revelada já pelas fontes dos cronistas, como pela própria denominação, de origem Tupí-Guaraní; por exemplo: puxirõ (Kayová), puxirü (Mbüá), apatxirü (Tapirapé). (Schaden, 1974, p. 50).

É fato que a monetização substituiu gradativamente as trocas de dia que caracterizavam os mutirões e substituíram os vínculos de solidariedade por relações

contratuais, que são, com alguma frequência, fontes de desentendimentos no seio da sociedade Guarani. Essa transformação das relações de troca em relações de dívida contratual desarticula sistemas antigos de organização social da produção econômica e aprofunda ainda mais a delicada realidade material que vivenciam hoje os Guarani em muitas de suas aldeias. Essa tendência Schaden já havia observado meio século atrás, e hoje se encontra ainda mais agravada.

> Em algumas aldeias, hoje nem todos conseguem reunir um grupo de companheiros para um dia de trabalho. 'Só quem pode', disse-me o velho Pedro Pires, índio Ñandéva de Itariri. Preciso ter prestígio e possuir mantimentos para os que vêm trabalhar. Assim, a instituição cooperativa funciona a serviço de interesses individuais, ou seja, em benefício de pequeno grupo, a família elementar. Antes que se individualizem os padrões de trabalho, o seu fruto deixa de ser coletivo. 'Quem pode' realiza um puxirão para abrir a roça, outro para plantar, outro para construir a sua casa, e assim por diante. Pedro Pires quis fazer um puxirão e não o conseguiu : os convocados não compareceram. E depois me explicou: hoje é difícil fazer puxirão; os mantimentos estão muito caros. (Schaden, 1974, p. 50).

Quando esse desentendimento chega à família extensa, sendo a base econômica e social das redes de comensalidade, há uma ruptura no sistema produtivo e distributivo. Uma família nuclear ou mesmo um grupo de fogueira não conseguem produzir e reproduzir isolados todos os bens e a mão de obra necessários para a manutenção do seu modo de vida e se veem cada vez mais dependentes de relações de mercado. A situação se torna insustentável socialmente a tal ponto que desavenças causadas por razões financeiras e pela quebra na ordem intergeracional da organização do trabalho, que é própria do sistema tradicional, já foram motivo para unidades familiares estabelecidas por anos em uma aldeia abandonarem casas, roças, benfeitorias e bens de raiz erguidos com muito trabalho e se mudarem para outras aldeias muito distantes, e não é incomum que algumas famílias procurem se fixar até mesmo em outros estados para poder se restabelecer, tamanho o impacto dessa ruptura social.

Naquilo que diz respeito ainda às redes de comensalidade, há uma frugalidade e uma discrição que são aspectos inerentes do modo de ser Guarani, mas que se permite alguma liberalidade nas festas. O alimento é um elemento central da celebração e dá nome aos rituais, portanto "se a economia do cotidiano Mbya pode ser matizada como 'comedida'; por outro lado, as festas são marcadas pelo consumo em maior escala" (LOPES, 2015, p. 280). Ainda assim, não se tratam de banquetes propriamente no

sentido adotado pela herança greco-romana, pois longe disso, as festas tradicionais são mais propriamente cerimônias religiosas com fartura de alimento, mas sem exageros, onde se espera escutar o som do *poraei* (canto sagrado) e a *ayvu porã* (belas palavras) dos mais velhos e o consumo do *kaguyju*, bebida levemente alcoólica, não resulta em estados relevantes de embriaguez. Os rituais cotidianos, por outro lado, podem até mesmo ser realizados em casas de reza familiares, longe dos olhos dos *jurua*. Esse é o comportamento esperado segundo o *Tupã reko* e seguindo conselhos inspirados por *Nhanderu Tenonde*, ao tempo em que o momento da refeição reflete inadvertidamente os vínculos sociais de uma aldeia Guarani.

Não é raro, portanto, que ocorram refeições coletivas reunindo diversos núcleos familiares, pois essa forma reservada do Guarani não é um traço de isolamento, mas pelo contrário, uma forma ou regra de sociabilidade, é o *Guarani reko*, um modo ou jeito de ser do Guarani, o comportamento esperado quando os Guarani estão em grupo, e, portanto, uma forma de ordenar a coletividade que se estende aos círculos de comensalidade, onde se manifestam os laços sociais e também econômicos.

Assim, mesmo evitando viverem muito juntos, muito perto um do outro, em comparação com outros grupos indígenas que formam grandes aldeias circulares a exemplo de Awen (Xavante), Mehin (Krahô) ou dos Mebengokré (Kayapó), é possível notar o encadeamento das famílias de uma aldeia em torno do alimento. Observa-se junto aos Guarani que a correspondência entre aqueles que comem em volta de um mesmo fogo tem profundo significado e termina por manifestar as divisões e as alianças de uma aldeia, a coesão de uma determinada família extensa ou mesmo um certo grau de isolamento de uma, ou outra família nuclear em relação às demais por razões muitas vezes de ordem também familiar.

Portanto, a proximidade pode resultar com frequência de elos de parentesco, de afinidade ou de associação política, mesmo que uma das características diacríticas da paisagem de uma aldeia Guarani em relação àquela de diversos outros povos indígenas brasileiros seja, sempre onde o espaço permite, uma dispersão das unidades familiares pelo território de uma comunidade. Essa dispersão segue a lógica, em geral, dos grupos de fogueira, sendo os pontos aglutinantes, pois não se observam com frequência famílias nucleares isoladas, mas pelo contrário, há uma ordem de concentração de moradias e roças em torno de uma mesma fogueira ou, conforme comum hoje em dia, do mesmo fogão. Da mesma forma não é necessariamente a família extensa o único

critério para aglutinar as moradias, pois a mesma família extensa pode se espalhar pelos pontos mais extremos de um *Tekoa*, ou mesmo habitar em *Tekoa* diferentes e distantes, seguindo padrões de moradia uxorilocal temporários em que os genros vão residir onde vivem suas esposas, próximos ao sogro logo após o matrimônio.

É uma característica da moradia de um casal de anciões à frente de uma grande família extensa ter à disposição um pátio e um fogo sob uma cobertura sem paredes, com alguns bancos na porta da casa, um tipo de construção anexa à casa encontrada em várias aldeias. Esse resulta em mais um elemento material e relacional na paisagem da *Tekoa* cuja estrutura pode variar, mas cumpre mesma função, como para uma fogueira à sombra de uma árvore, ou como se pode observar com frequência, nos pátios onde se reúne um grupo de casas de famílias da mesma fogueira, envolvendo de três a quatro gerações, com os avós, os pais, os filhos mais velhos casados, e suas crianças.

No que se refere às redes de comensalidade também existe o costume de se construir uma cozinha de meia parede sob uma cobertura de palha ou até mesmo de telha, chamada *ooguy*, que é uma estrutura tradicional que em alguns casos foi substituída ou transformada em cozinha comunitária. Esta é erguida algumas vezes pelos indígenas com suas técnicas próprias e outras vezes incluídas em projetos, construídas em alvenaria. É, de fato, um evento cotidiano a reunião de parentes para as refeições, e benfeitorias nos moldes da *ooguy* se apresentam com certa frequência como demandas de projetos junto aos órgãos públicos, organizações não-governamentais e empreendimentos obrigados a proceder com o Plano Básico Ambiental – PBA como desdobramento do componente indígena das compensações ambientais.

Naquilo que se refere à classificação dos alimentos, há uma relação dos Guarani com os hábitos alimentares que vai além do sabor e da textura dos alimentos. Não é, portanto, uma questão somente se o alimento é considerado bom ou ruim em relação ao gosto, mas em relação à sua classificação como alimento Guarani ou não-Guarani, alimento próprio ou impróprio, alguns alimentos que os homens não comem, outros que devem ser evitados pela mulher durante o resguardo. Além dos hábitos, há prescrições e tabus alimentares.

No entanto, há uma flexibilidade no que se refere à inclusão de alimentos na dieta ao longo de um processo de ressignificação e reclassificação. Até alimentos de origem exótica como a farinha de trigo e o açúcar de cana não são estranhos à dieta Guarani e estavam presentes em diversas comunidades já no século XVII, e mesmo não

tendo entre os Mbya o status do milho e da batata-doce, por exemplo, estão plenamente incorporados à dieta. A classificação de certos alimentos como sagrados e as restrições em relação a outros resultam de uma profunda relação das preferências alimentares e dos tabus com as subjetividades não apenas humanas como não-humanas, de animais a deuses.

> Há animais considerados sagrados, de importância mítica, mas não comestíveis como o sapo e o urubu, por exemplo, e há aqueles animais que pela sua condição sagrada destinam-se especialmente ao consumo alimentar e não representam perigo para aquele que consome sua carne. (Formighieri Giordani, 2012, p. 164).

No que compete ao preparo do alimento, apesar da predominância da presença das mulheres, não existe uma restrição desta atividade para os homens. Portanto, assim como as mulheres vão à roça, e não é incomum ver principalmente algumas mulheres mais velhas a plantar uma roça inteira sozinhas, os homens também se envolvem nos trabalhos da cozinha, principalmente em relação aos alimentos que vão direto ao fogo, ou seja, os assados e grelhados. É nesse ponto que se distingue um pouco mais a questão de gênero no preparo de alimentos.

A relação que faz a pesquisadora Rubia Carla Formighieri Giordani (2015) das mulheres com a água e os homens com o fogo responde justamente a uma tendência muito clara entre os Guarani e também em diversos povos das mulheres se dedicarem ao preparo dos alimentos cozidos na água, no que os homens pouco se envolvem, alimentos que com frequência são preparados dentro das cozinhas ou muito próximos à casa, em lugares, em geral, cobertos, que os vincula em certo sentido aos espaços internos, em contraposição aos alimentos preparados nos espaços exteriores, sob a ação direta do fogo, sem o intermédio da água, um tipo de preparação muito vinculado às saídas para a caça e para a pescaria.

> Aliás, é justamente porque os homens também cozinham que não é possível uma separação pura e definitiva entre as mulheres com sua cozinha e a produção da interioridade de um lado, e os homens com a caça e a política de outro. Entretanto, esta participação masculina longe de invalidar as proposições relativas aos pares homem: mulher e exterior: interior, tem ressonâncias na cozinha e existem tipos de comida que os homens arriscam preparar com alguma desenvoltura. (Formighieri Giordani, 2015, p. 92).

Outro elemento que se observa com frequência é o predomínio das mulheres quanto a tudo o que envolve o manuseio do alimento, de forma que os alimentos que necessitam de um processo mais complexo de transformação estão classificadas no domínio do feminino, e mesmo alimentos aparentemente simples, porém manipulados, como o *xipa*, que é feito diariamente, é moldado pelas mãos de mulheres. Uma representação do alimento feito no interior da casa como um elemento feminino e do alimento obtido no exterior como um elemento masculino é que ritualmente é esperado das meninas o preparo do *mbojape*, pão tradicional de milho, enquanto os meninos precisam trazer o mel da floresta. Outro fato significativo envolvendo o papel feminino na transformação do alimento, que hoje é mais raro, infelizmente, é a fermentação do *kaguijy*, cuja massa é mastigada pelas moças para se transformar em bebida ou cauim.

Talvez por conta desse complexo que envolve questões de gênero, aspectos espaciais, relações com os espíritos donos dos animais, com a cosmogonia e a cosmologia Guarani e suas implicações teleológicas que uma tradução *ipsis litteris* de palavras como *orerete*, *orerembi'u, orereko* e *orerekoa* não seja suficiente para expressar as dimensões cosmológicas reportadas pelos significantes, que ao assumirem o prefixo "nosso" acessam um campo de significados povoado por seres divinos e invisíveis e por uma compreensão do lugar e papel ocupado pelo Guarani no cosmo.

Isoladamente os substantivos *tete, tembi'u*, *teko* e *tekoa* podem ser entendidos como corpo, alimento, cultura e território, que ao incorporar o prefixo *ore-*, pronome da terceira pessoa do plural, assumem um sentido exclusivo de corpo Guarani, de um alimento que lhe é próprio, que confere uma materialidade Guarani a esse corpo, que não é como o alimento e o corpo do *jurua*. De fato, muitos substantivos Guarani só adquirem sentido pleno quando comunicados de modo relacional, como acontece com os pronomes *xe-* (meu), *nhande-* (nosso inclusivo) e *ore-* (nosso exclusivo).

Da mesma forma, a cultura se refere a um modo de ser específico, chamado *nhadereko* muitas vezes, mas que também pode ser chamado *orereko*, especialmente quando o interlocutor é um não-indígena, conferindo ainda mais o sentido de uma cultura diferenciada. O território é onde acontece esse modo de ser, e, portanto, na palavra *Tekoa* o sufixo *-a* representa a espacialização e a temporalidade do *teko*, ou mais precisamente do *Guarani reko*, do *orereko*, dessa cultura Guarani no campo material.

> El teko no es un absoluto que se dé fuera de una realización y una situación dada, es decir, fuera de una cultura. La identificación cultural se expresa real y concretamente, cuando el teko es tomado en posesión por un ñande colectivo, que incluye a todo el grupo con características

> y pautas culturales bien definidas, mientras que excluye a otros. El ñande reko frente a otro tipo de teko, se puede definir exclusivamente como ore reko. Ñande reko tiene en cierta manera las características de una cultura nacional. Ñande reko pone de relieve este aspecto de diferenciación cultural, que incluye un tipo especial de organización social, una lengua y un lenguaje propio (con sus formas peculiares de 'pensamiento' y de 'simbolización'), una religión tradicional, una economía especial, etc. Todo ello permite contraponer el ñande reko a cualquier otro tipo de teko que no sea éste. (Meliá, Grünberg, Grünberg, 1976, p. 189, grifo nosso)

Essa escolha da primeira pessoa do plural está calcada na separação ou diferenciação como fator de identidade, principalmente no seu modo exclusivo *ore-*, e fica mais claro quando passamos a compreender que o seu modo de ser é aquele mesmo ensinado pelos *Orerukuery*. É o mais próximo daquilo que existe de verdadeiro aqui nessa terra imperfeita, o *Yvy vai*, onde tudo o que existe é apenas uma imagem do que está no plano da *Yvy marã e' ỹ* ou da Terra sem Mal, onde vivem os *Orerukuery* e onde tudo é perfeito e eterno.

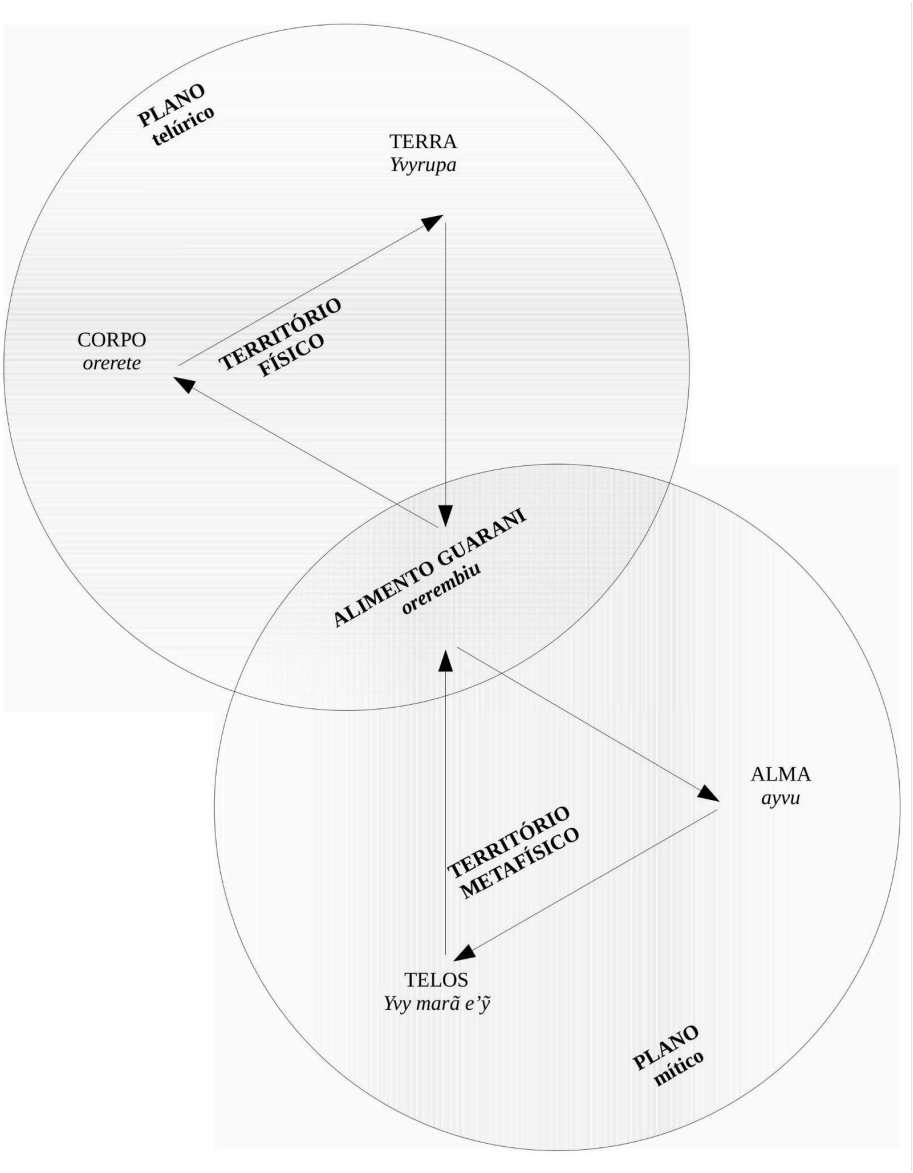
É por esse motivo que por vezes os Guarani se valem também do adjetivo *ete* (verdadeiro) para separar o que não é considerado culturalmente como valoroso para o Guarani, a exemplo das palavras *avaxi ete*, milho Guarani por excelência, ou de *pindo ete*, o jerivá sagrado que indica um bom lugar para levantar um *Tekoa* e que dá o coquinho *guapytã*. Esses são os alimentos regalados aos Guarani pelos próprios *Orerukuery* — seres divinos da criação — dádivas que constituem o corpo do Guarani, fazem a ligação do corpo com a alma para que o Guarani alcance o *aguyje* — um estado de plenitude — e a dimensão do sagrado da *Yvy marã e' ỹ* ou da Terra sem Mal.

O existir, o estar, o ser, a essência da palavra *teko* adquire com o pronome pessoal exclusivo *ore-* um sentido mais restrito do que é ser Guarani, de forma que a palavra *orereko* traz o significado de cultura, de modo de ser, que é diferente do não-indígena. A palavra *orerekoa* toma, portanto, o sentido de território como o espaço-tempo Guarani onde ele exerce o *orereko*.

Estes signos apontam, decerto, para além do que as palavras corpo, alimento, território e cultura simbolizam na língua portuguesa, sem ignorar que se tratam de conceitos complexos abordados por diferentes esferas do saber como a geografia, a agronomia, a nutrição, a medicina, a filosofia, a antropologia, entre outros. Retomando algumas das questões principais levantadas nesta pesquisa, o que faz o território Guarani ser outro em relação ao *jurua* (não-indígena) é a sua forma de conexão e

transformação do espaço material que constitui uma paisagem diferenciada e indissociável do espaço imaterial das relações sociais, ecológicas e simbólicas, incluído o plano cosmológico da associação com o sobrenatural. É esse território que permite que ele exista enquanto Guarani e não como outro.

Diagrama 02 — O alimento como *religare* dos territórios físico e metafísico



Fonte Elaborado pelo autor com base na presente dissertação, 2020.

No plano da cultura alimentar isso significa que é por essa mesma razão teleológica que o permitirá alcançar o estado de *aguyje* (maturidade espiritual) e ascender para a Terra sem Mal que o Guarani conserva o seu próprio alimento e sua própria forma de preparar, diferente do *jurua.* Para transcender a impermanência dessa *Yvy vai* (terra imperfeita) o corpo e a alma Guarani dependem desses fatores. A prática

do *Tupã reko* ou do *orereko* exige um *Tekoa,* ou um *Ororekoa*, um espaço onde se possa praticar o *ma'ety reko*, as regras próprias da agricultura Guarani, o sistema agrícola Guarani que guarda profundas relações com o plano cosmológico, imprescindível para a obtenção do *orerembi'u*, o alimento Guarani.

Porém, à medida que a agricultura indígena passa a depender, para além do território, de inovações exógenas, sem uma apropriação autônoma de fato da nova tecnologia, e se torna dependente de técnicos *jurua* e do investimento de recursos externos, enquanto vê o seu tradicional *potirõ* cooperativo ou mutirão substituído pela monetização nas relações de troca de trabalho, nas formas remuneradas de contrato, as condições para a obtenção desse alimento são cada vez mais ameaçadas. Não é por um acaso que o *orerembi'u* depende de um conjunto de fatores que formam o *nhandereko*, pois a produção do alimento depende não apenas do território, mas também dos saberes do *ma'ety reko* e das relações sociais e de trabalho das redes de comensalidade que constituem o *Tupã reko*.

Há um papel central do *orerembi'u* na relação com o sagrado, pois ele funciona como um meio de intermediação entre o material e o imaterial, entre o plano físico e o plano espiritual, pois sendo o *orerembi'u* um elemento sagrado materializado, serviu ao mesmo tempo, como alimento para os deuses quando estes caminhavam pelo *Yvyrupa*, a terra que os *Oreru kuery* criaram para que os Guarani andassem livremente, sem preocupações, usufruindo dos bens da natureza.

É deste modo que o corpo Guarani, o *orerete*, se constitui a partir do alimento tradicional, e não de outro, pois se não fosse assim ele se transformaria no outro, e principalmente a sua alma depende dos alimentos considerados sagrados para transcender. Estes se materializam no corpo Guarani pela constituição dos ossos, enquanto outros alimentos, de status intermediário, mas também chamados de *orerembi'u* se materializam no corpo como a carne, de forma que o próprio corpo reflete uma imagem da cosmogeografia Guarani.

O alimento tradicional é, portanto, uma ponte entre o plano terreno e o plano espiritual, um elemento imprescindível na comunhão com os deuses e deusas, no *religare* com o divino. É o que se procura englobar como o princípio ou pilar espiritual da soberania alimentar. Portanto, não se pode falar em soberania alimentar Guarani Mbya sem considerar tudo aquilo que constitui o *Tupã reko*, incluído desde o *ma'ety reko* até o *orerembi'u*, e, portanto, a relação com o território, o sistema agrícola, as

espécies cultivadas, as relações sociais de troca e as formas tradicionais de preparar o alimento. Isto se manifesta muito claramente na centralidade que os alimentos sagrados ocupam nos rituais religiosos dos Guarani Mbya. Os maiores rituais que estes realizam são organizados em torno desses alimentos, a exemplo do *Avaxi Nhemongarai* e do *Ka'a Nhemongarai*.

Importante destacar que o alimento é uma base de sustentação não apenas de cada ser individualmente, como de cada povo com todo o seu acúmulo cultural, sendo uma condição indispensável para sua existência. A fome e a subnutrição são o resultado de um sistema colonialista mantido em suas linhas mestras mesmo depois da independência política do país e não da alegada "aculturação" que sequestra o valor das práticas de dos saberes indígenas que ainda persistem e resistem. Quando tratamos da política de segurança alimentar do Estado Brasileiro para a questão indígena, vemos que aquele alimento que chega por meio das cestas básicas para as famílias e das merendas nas escolas indígenas pode ser realmente importante em contextos de precariedade como aqueles vividos em diversas aldeias, mas não se pode fechar os olhos para o quanto eles vêm alterando os hábitos alimentares tradicionais dos povos indígenas e o quanto a política meramente assistencial afeta a sua autonomia.

Portanto, essa assistência se faz necessária em muitos casos, mas se torna frágil se não está acompanhada de projetos de reestruturação das práticas próprias dessas comunidades na produção de alimentos. A dieta tradicional de uma comunidade indígena específica é resultado de milhares de anos de simbiose entre este grupo humano, com sua genética, hábitos, atividades, modo de vida e costumes próprios, e os alimentos que ele selecionou e reproduziu ao longo de sua história. É importante a reflexão sobre a qualidade do alimento industrializado, não-indígena, tanto nutricional como culturalmente, sobre a sua inadequação para a dieta Guarani, e sobretudo, um olhar para o futuro, um trabalho de sensibilização das crianças desde cedo com a alimentação tradicional, com o trato da terra, o quanto ela é importante para o seu povo, sua cultura e identidade.

Martim Tempass (2010) classificou os alimentos Guarani a partir dos depoimentos dos próprios indígenas em alimentos do corpo e alimentos da alma. Um primeiro conjunto se materializa na carne e no sangue e o segundo conjunto se materializa nos ossos. O conjunto dos alimentos para os ossos são um grupo muito especial de alimentos sagrados, enquanto entre os alimentos para o sangue tem aqueles

considerados tradicionais, que produzem o corpo Guarani, e os alimentos dos não-indígenas incorporados à dieta Guarani e são aceitos, mesmo que não sejam considerados ideais. Tempass (2010) notou que os alimentos industrializados não são considerados alimentos nem para o corpo e nem para a alma, que são uma classe de não-alimentos.

Neste trabalho se propõe pelo menos seis classes de alimento que podem ser reunidos em três categorias distintas. O primeiro grupo sendo o dos alimentos impróprios que reúne duas classes de alimento, uma relacionada aos tabus alimentares e outra à classe dos não-alimentos, onde entram os alimentos processados e ultraprocessados, que mesmo quando consumidos fazem o corpo perecer e não servem para o corpo do Guarani.

Já dentro dos alimentos não-tradicionais estão por um lado a classe dos alimentos que só os *jurua* comem, por não serem apreciados ou simplesmente não haver o hábito de prepará-los, ou consumi-los, os não-palatáveis, e por outro a classe dos alimentos palatáveis, onde se encontram muitos dos alimentos introduzidos a partir do contato e que fazem parte hoje da dieta Guarani, e que entram no grupo dos alimentos do corpo. No entanto, esses alimentos não têm as propriedades que formam um corpo Guarani apesar de alimentarem o corpo. Então, quanto mais alimento não-tradicional se consome, menos Guarani se torna o corpo.

Quadro 06 — Classificação dos alimentos Guarani-Mbya

<table>
<tr><td colspan="2">alimentos impróprios</td><td colspan="2">alimentos não-tradicionais</td><td colspan="2">alimentos tradicionais – orerembi’u</td></tr>
<tr><td>tabus alimentares</td><td>não-alimento</td><td>não-palatáveis</td><td>palatáveis</td><td>restritos</td><td>irrestritos</td></tr>
<tr><td>ex. cará, sapo, urubu, cachorro</td><td>ex. embutidos, enlatados, balas, lácteos, bolachas, suco de pozinho</td><td>ex. triguilho, berinjela, jiló, quiabo</td><td>ex. macarrão, leite, óleo, pão, café, alface, tomate, carne bovina, frango, ovos, açúcar refinado</td><td>ex. carnes de caça</td><td>ex. mel nativo, milho tradicional, yxo, queixada, guembé, mel, erva-mate, peixe, amendoim, guapytã, batata-doce</td></tr>
<tr><td colspan="2">gêneros incompatíveis</td><td colspan="2">alimentos do corpo</td><td colspan="2">alimentos da alma</td></tr>
</table>

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Tempass (2010) e de observações de campo, 2020.

Também são considerados alimentos do corpo as carnes de caça, porém, como elas estão inseridas na categoria dos alimentos tradicionais, isso lhes confere maior

status. Estes são os alimentos que constituem a carne e o sangue do corpo Guarani, assim como a alma telúrica ou animal. Entretanto, as carnes de caça pertencem à classe dos alimentos tradicionais restritos, porque não podem ser comidos em excesso, ceder aos desejos da carne significa arriscar se transformar em animal, ceder ao estado de *jepota*, e alimenta a alma telúrica ou animal, o *ãgue*.

Por isso o excesso de carne deve ser evitado, em especial em situações de resguardo. Enquanto isso, a outra classe dentro da categoria dos alimentos tradicionais é a dos alimentos irrestritos, que entra no grupo de alimentos da alma, e estes são alimentos preferenciais para os Guarani que buscam alcançar o estado de *aguyje*, maturidade ou transcendência espiritual. São os alimentos da alma-palavra *nhe'ẽ porã* ou *ayvu*. Dentro da categoria dos alimentos considerados *orerembi'u*, os alimentos que nutrem o *orerete*, o corpo Guarani, a carne de predadores sobretudo é a menos indicada para alcançar o estado de *aguyje* porque envolve a permissão de muitos espíritos-donos ou *ja* para ser consumida, uma vez que os predadores se alimentam de outros animais, ou seja, seus espíritos-donos também devem dar permissão para do seu consumo.

Existe um temor de que a pessoa que coma muita carne de caça, em lugar dos alimentos vegetais, do peixe e do queixada, que é uma carne especial, adquira características dos animais selvagens, o estado de *jepota*, especialmente após a morte isso significa que o *ãgue* ou *mbogua* (espírito mundano) da pessoa ficará rondando pelos lugares onde ela viveu e atrás dos parentes. Não é incomum em casos suspeitos de assombração ou de doenças na aldeia, que as pessoas fiquem atentas às sepulturas ou mesmo que realizem a exumação de corpos onde os Guarani observam se a carne da pessoa continua intacta. Neste caso, o corpo precisa ser destruído.

Por outro lado, adquirir características dos animais pode ser um recurso importante para que a pessoa se cure ou evite uma doença, ou para superar um determinado problema. As carnes de caça são vistas com muito respeito, o que já começa pela caça que envolve uma série de pedidos e permissões para os *ja* (donos) dos animais e por isso também devem ser consumidas com moderação.

Enquanto isso, a classe de alimentos irrestritos é aquela que nutre o *nhe'ẽ* ou a alma que fala, a alma celestial, também chamada de *ayvu* ou a alma-palavra. Estes são alimentos que igualmente nutrem o corpo, porém se materializam fortalecendo os ossos, o esqueleto, ajudando a pessoa a se colocar na postura ereta, elementos que simbolizam

a permanência, o imperecível, aquilo que é perfeito e eterno, como tudo o que existe na *Yvy Marã eỹ*, a Terra sem Mal.

As duas classes de alimentos considerados tradicionais são aquelas consideradas realmente próprias para o consumo e para a constituição do corpo Guarani e mesmo que hoje haja a necessidade ou até mesmo já apeteça o paladar de muitos indígenas o consumo dos alimentos não-tradicionais obstrui a formação do corpo Guarani, dentro do entendimento dos *oreramõi* e das *orejaryi*, e fazem com que ele se torne cada vez mais semelhante ao *jurua*, de corpo e de alma.

Os alimentos criados pelos *Orerukuery* — pais míticos criadores — são os que se apresentam como elementos mediadores entre o mundo perecível e o eterno, que é o destino da alma. Assim, enquanto alguns alimentos fazem o corpo perecer, outros fazem a pessoa assumir um corpo de Jurua e outros podem fazer a pessoa assumir características de animais, os alimentos sagrados são aqueles que fortalecem a alma e contribuem para que os Guarani alcancem o estado de *aguyje*, reproduzindo no próprio corpo o território telúrico e o território mítico.

Aquilo que não é nem alimento para a alma e nem alimento para o corpo pode ser inserido no conjunto dos gêneros incompatíveis com a dieta Guarani, mesmo que muitas vezes a classe dos não-alimentos, por exemplo, seja consumida. Os alimentos presentes nas cestas básicas e na merenda escolar são na maior parte das vezes fornecidos sem considerar os hábitos alimentares dos indígenas. Esta questão tem sido, felizmente, considerada em municípios como Itanhaém, que promoveu no dia 02 de fevereiro de 2019 o I Seminário de Soberania Alimentar Mbya Guarani da Baixada Santista e São Paulo capital, onde os indígenas organizaram em 30 de setembro de 2009 o I Seminário sobre alimentação diferenciada na Aldeia Indígena Tenonde Porã, a partir de sinalizações do município para procurar atender essa demanda específica. Além disso, já começa a haver um interesse de outros municípios como Peruíbe e Mongaguá a partir da experiência de Itanhaém, que compra alimentos tradicionais como o milho *avaxi etei* e a batata-doce Guarani dos próprios agricultores indígenas.

4.4 Agricultura e alimentação Guarani-Mbya

As aldeias Guarani-Mbya se encontram, em geral, nas bordas da Mata Atlântica, e dentro de seus territórios o uso intermitente também forma *ka`aguy* (floresta). Esse

fenômeno é observado igualmente ao longo do tempo em áreas descobertas e suprimidas de vegetação. A floresta também pode crescer no lugar de suas próprias roças, uma vez que cada família procura estabelecer o *ma'etỹ* (plantio) em sistemas de pousio, de fato a permitir que aquele lugar específico onde se forma a *kokue* (roça) se recupere antes do novo ciclo de plantio, ou que volte mesmo à condição de floresta no caso da área não voltar a ser utilizada com esta finalidade.

Imagem 02 — Roça de toco na aldeia Tekoa Mirim com o milho tradicional

Fonte: Imagem do autor, 2012.

Mesmo em aldeias mais novas é possível observar como em poucos anos se forma todo um sistema de características próprias para a agricultura Guarani com a formação de massa verde em arranjos de cultivo itinerante. Uma vez em pousio as áreas utilizadas como roça ou pátio de moradia logo se encontram em processo de regeneração natural, devido à constante chuva de germoplasma natural e à simbiose de suas práticas com a biodiversidade florística e faunística da Mata Atlântica, fatores climáticos favoráveis e o bom trabalho de preservação e manejo dos indígenas.

Diferentes pesquisadores estudaram esse modelo de agricultura caracterizada pelos períodos de pousio que no caso do sistema Guarani inclui também a regeneração parcial da cobertura florestal, como as *ka'aguy karapei* (capoeiras), convertidas em áreas para fins agrícolas que fornecerão o tipo de *solo yvy ũ* (terra preta) adequado para o plantio do *avaxi etei* (milho tradicional) (Felipim, 2001).

Imagem 03 — Mata da aldeia Tekoa Mirim em Praia Grande-SP

Fonte: Imagem do autor, 2012.

O sistema da coivara aproveita as características que os solos adquirem após o pousio e a queimada, fornecendo os nutrientes necessários para o cultivo das plantas alimentícias consumidas pelos Guarani (Moraes, 2002). Essas áreas podem deixar de ser cultivadas ao longo dos anos, com a mudança de alguma família para outra área ou simplesmente substituídas por áreas novas, e voltar a formar *ka'aguy ete* (floresta verdadeira).

A floresta contém espaços de uso, a partir da permissão dos *ja* (espíritos-donos), e os espaços de não-uso como a *Ka`aguy poru e`ỹ* (floresta intocada), que na cosmogeografia Guarani é uma espécie de paisagem que conserva a flora e fauna originais, da forma exata como *Nhanderu* criou. Com a permissão dos seres invisíveis, a floresta se abre como um lugar dadivoso, onde o alimento é um presente do próprio criador.

Uma característica das áreas de cultivo Guarani é certamente a agrobiodiversidade. Diversas espécies são plantadas em conjunto tanto em relações sinérgicas, como espécies companheiras, como no sentido da sucessão de espécies, ou seja, no momento em que uma espécie é colhida, outra espécie passa a receber o sol pleno e assim sucessivamente.

Consórcios encontrados com grande frequência são entre o milho e o feijão, o milho, o feijão e a abóbora, o milho e a batata-doce, o milho e a abóbora, e entre a mandioca e a batata-doce — mesmo em se tratando de duas raízes. Todos eles em meio a touceiras de cana-de-açúcar, pés de banana, tabaco, erva-mate e espécies frutíferas

nativas. Entre as frutas exóticas, além da banana, há uma preferência pelas frutas cítricas.

Tanto a agrobiodiversidade como o uso parcimonioso da floresta, as áreas de recuperação e capoeira, assim como as áreas intocadas, fazem parte do sistema agrícola Guarani. Os usos e os costumes de povos tradicionais quando não são seguidos e respeitados provocam no mundo imaterial uma desordem cósmica que tende a afetar ou afeta a realização do seu devir e pode mesmo resultar em consequências no mundo material. Para o Guarani os deuses são seus ancestrais, chamados também de irmãos mais velhos ou *nhanderyke'y kuery*, porém, o corpo físico do indígena é *a'ãga'i te ma*, apenas uma imagem do corpo no mundo celestial (Pierri, 2013).

É a partir de práticas corporais como a dança sagrada na casa de reza e o consumo dos alimentos apropriados que esse indígena poderá alcançar o estado de plenitude, o estágio final imperecível chamado *aguyje* no qual o corpo transcende o estado material e a alma celestial completa a sua jornada.

Imagem 04 — Roça do Alcides na aldeia Paranapuã, área de sobreposição com o PEXJ

Fonte: Imagem do autor, 2016.

Cada Guarani possui uma alma divina ou celestial e uma alma telúrica ou terrena que depois da morte se transforma em *mbogua* ou *ãgue*. A alma-palavra *nhe'ẽ*, de

origem divina, desce do céu para habitar a criança batizada durante o ritual do Nhemongarai. Esta alma permite à criança aprender a falar e andar como Guarani.

Seu nome é revelado através do *xeramõi*, o líder espiritual, e corresponde a um pai celestial que envia a alma da criança, seu *Nhe'ẽruete* (Tempass, 2010). Cada pai celestial possui um *amba* (morada) em uma região diferente do céu, correspondente aos pontos cardeais, e é acompanhado por uma mãe celestial, uma deusa. Os Guarani recebem traços corporais e comportamentais de seus pais celestiais que são *Jakaira, Nhamandu, Karai* ou *Tupã*.

Imagem 05 — Cultivares tradicionais de batata-doce na Aguapeu

Fonte: Imagem do autor, 2019.

Apenas os alimentos tradicionais, chamados de *ororembi'u*, propiciam o fortalecimento da alma sagrada e do corpo Guarani, os alimentos da alma resultam na expansão do esqueleto, pois a parte óssea é considerada a manifestação material da corporalidade divina.

Assim, é importante restringir os alimentos que possam levar à animalidade, como as carnes, que significam a expansão da alma telúrica no corpo Guarani, manifestada pela carne e pelo sangue.

Dentro da categoria dos alimentos tradicionais, a classe que se refere àqueles indicados para alcançar o *aguyje* são os alimentos preferenciais, que alimentam o esqueleto, e outra classe relacionada aos alimentos da carne e do sangue contém alimentos que devem ser consumidos com moderação.

Na primeira classe se encontram os vegetais, o mel de jataí, os peixes, a larva chamada *yxo* que cresce no jerivá e o *koxi* ou porco-do-mato. Fazem parte da segunda classe as demais carnes de caça. Outros gêneros que estão contidos no conjunto dos alimentos da carne e do sangue são aqueles que não são considerados tradicionais, mas ainda assim são aceitos na dieta Guarani.

Quadro 07 — Alimentos preparados e consumidos tradicionalmente

Ororembi'u	**Nossa comida**
Avaxi ku'i	Milho e amendoim socados no pilão (*angu'a*) com cinzas.
Mbojape	Pão de milho assado na brasa, parte importante da alimentação ritual.
Mbyta	Pamonha de milho ralado assado com brasas por cima e por baixo nas folhas do caeté (*peguao*) e depois embalado também em folhas de caeté.
Mbeju	Massa de farinha de milho úmida tostada fina (pode levar mel).
Rora	Farofa de sêmola de milho empolada e umedecida com água, que pode levar mel (doce), ovo e outros ingredientes (salgada).
Reviro	Farofa de trigo empelotada e umedecida com água e óleo, que pode levar ovo e outros ingredientes.
Jopara	Feijão cozido com canjica de milho.
Xipa	Massa de farinha de trigo, água e sal esticada em forma circular e frita em óleo. Menciona-se que antes do uso da farinha de trigo era feito a base de milho
Yxo	Larvas que crescem em palmeiras como o jerivá, entre outras, dando um sabor característico do coco ou da seiva da palmeira de onde é extraída. O tronco é derrubado e as larvas são extraídas e fritas na própria gordura.
Ei Rekue ou *Aroká*	Hidromel. O mel além dessa bebida de uso ritual na *opy* é usado para a cura, principalmente o mel da abelha jataí (*jatei*) é usado também na fabricação do *mbojape* ritual, e fornece outros produtos importantes para os Guarani como a cera.
Guyra rupi'a	Ovo de aves, hoje é mais consumido o ovo de galinha (*uru rupi'a*)
Kaguijy	Cauim de massa de milho mastigada pelas moças e deixado para fermentar.
Ka'y	Chimarrão (chá de erva-mate pilada e sapecada)
Guapytã	Polpa do coquinho (*guapytã*) de jerivá (*pindo*) socado no pilão (*angu'a*)
Mbypety	Suco de coquinho (*guapytã*) de jerivá (*pindo*)
Pindo ru'ã	Palmito da palmeira jerivá (*pindo*)
Xo'o mbixy	Carne assada (preferencialmente caça)
Avaxi mbixy	Milho verde (avaxi ky) assado
Avaxi mimoĩ	Milho verde (avaxi ky) cozido
Avaxi aimbe ou *avaxi-pororo*	Milho estourado ou pipoca
Kavure ou *Xipa Kavure*	Massa de trigo ou de milho com polvilho de mandioca enrolada no espeto de taquara
Mbaipy	Polenta cremosa de milho (*Zea mays*)
Mbaipy re'ẽ	Mingau de milho doce

Jety mbaipy	Mingau de batata-doce
Andai mbaipy	Mingau de abóbora doce
Hu'ixĩ	Farinha branca de milho
Ka'i repoxi	Milho pilado e umedecido assado dentro da taquara
Jety mbixy	Batata-doce (*Ipomoea batatas*) assada
Jety mimoĩ	Batata-doce (*Ipomoea batatas*) cozida
Mandubi	Amendoim (*Arachis hypogaea*) pode ser cozido ou torrado
Mandi'o mbixy	Mandioca (*Manihot esculenta*) assada
Mandi'o mimoĩ	Mandioca (*Manihot esculenta*) cozida
Kumanda jykue	Feijão (*Phaseolus vulgaris*) cozido
Andai	Abóbora (*Cucurbita moschata*)
Kuarapepẽ	Moranga (*Cucurbita maxima*)
Xãjau	Melancia (*Citrullus lanatus*)
Jejy ru'ã	O palmito da juçara (*Euterpe edulis*) é consumido cru, puro ou com mel de jataí, assado ou cozido (também como sopa com frango).
Jarakaxi'a	O fruto do jaracatiá (*Jacaratia spinosa*) é comido assado
Kuri'a	O pinhão (*Araucaria angustifolia*) é comido assado ou cozido
Araxa	Araçá (*Psidium catteyanum*)
Araxa guaxu	Goiaba (*Psidium guayaba*)
Yva pytã	Pitanga (*Eugenia uniflora*)
Guavira	Gabiroba (*Campomanesia spp.*)
Guaviju	Guabiju (*Eugenia pugens*)
Aguai	Aguaí (*Chrysophyllum gonocarpum*)
Ju'a	Amora-do-mato ou Amora-preta (*Rubus erythrocladus*)
Mburukuja ou *Xypo'a*	Maracujá (*Passiflora edulis*)
Karaguata'i	Abacaxi (*Ananas comosus*)
Inga	Ingá (*Inga spp.*)
Araxiku	Araticum (*Annona rugulosa*)
Pakova	A banana (*Musa spp.*) é consumida tanto madura como verde cozida ou assada.
Petỹngua	Cachimbo, dentro da cosmovisão se apresenta como um dos alimentos para a alma Guarani, principalmente para o uso dos *xeramõi*

Fonte: Elaborada pelo autor com base em 10 anos de observações de campo, 2020.

A classe dos não-alimentos, que são os alimentos industrializados, são uma ameaça a partir do momento em que a produção dos alimentos tradicionais, a caça e a coleta se tornam cada vez mais limitadas e as novas gerações passam a se alimentar de

produtos processados em proporção crescente. Observa-se aí um exemplo da desordem alimentar de ordem cosmológica.

A resposta a esta entropia se encontra no fortalecimento cultural, nas reuniões na casa de reza, na dança, nas migrações que aparecem nos sonhos, onde poderão plantar o seu milho tradicional, o *avaxi etei*, e alimentar a sua alma divina para alcançar o estado de transcendência e cumprir sua missão espiritual.

Observa-se no preparo de cada prato tradicional, típico e ritual, a existência de cultivares que atendem e outros que não atendem às necessidades da receita, além do uso do alimento como remédio. Em relação ao milho, por exemplo, segundo o Sr. Augustinho, *xeramõi* (liderança espiritual) Guarani da aldeia Araponga, as variedades de milhos que devem ser utilizadas para o *mbojape* (pão de milho) são o *avaxi parakau* e o *avaxi xiĩ*. Já o *avaxi ju* é a base para a preparação do *hu'i* e do *rora* (farinha e farofa de milho). Para o preparo do *kaguijy* (cauim de milho), que é uma bebida fermentada, os grãos utilizados são o *avaxi para* e *avaxi hovy*. [34]

Quadro 08 — Diferentes cultivares do Milho Guarani

Avaxi Etei	**Cultivares de milho verdadeiro (Guarani)**
Avaxi ju	Milho amarelo
Avaxi mitã (Ponhy'ĩ)	Milho amarelo de espiga pequena, pé anão, ciclo bem curto.
Avaxi pytã	Milho vermelho
Avaxi xiĩ	Milho branco
Avaxi huũ	Milho preto
Avaxi hovy	Milho roxo
Avaxi parakau (Vaka)	Milho branco e vermelho
Avaxi para'i	Milho colorido pequeno
Avaxi paraguaxu	Milho colorido grande
Avaxi takua	Milho branco de espiga longa e fina, pé pequeno, ciclo curto.
Avaxi pororo (Pixinga)	Milho de pipoca (amarelo)
Avaxi pororo xiĩ	Milho de pipoca branco
Avaxi pororo pytã	Milho de pipoca vermelho
Avaxi pororo huũ	Milho de pipoca preto

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Dooley (1998), Felipim (2001) e 10 anos de observações, 2020.

[34] Informações obtidas em trabalho de campo na TI Araponga, Paraty-RJ, em 2014.

O *avaxi mitã i* é utilizado para preparar o *mbyta* (pamonha). Há uma variedade de *mandubi* (amendoim) específica para tratar queda de cabelo, enquanto o *jety mandi'o* é uma variedade de batata-doce com que se faz um outro tipo de cauim. Um cultivar de cana chamado *takuareẽ ipoty apo ave* é utilizado para a criança continuar mamando no peito da mãe. Um feijão que era trazido verde da roça chamado *kumanda para i* é colocado para assar na cinza da brasa.

Uma diversidade de cultivares tradicionais dos Guarani de diferentes espécies foram registrados ao longo do tempo, um número deles já não são encontrados nas aldeias, apesar que alguns podem ser conhecidos por outros nomes, o que não permite afirmar se tratarem de fato de variedades que ainda são cultivadas. A maioria são seleções de espécies desenvolvidas ao longo de milênios pelos povos americanos, mas também alguns cultivares selecionados e às vezes raros de espécies exóticas como a cana-de-açúcar e a melancia se tornaram coleções *in situ* tradicionais dos Guarani que talvez já não sejam encontradas nem mais nos sítios dos *jurua*.

Imagem 06 — Cacique Edmilson tomando chimarrão na Tekoa Mirim

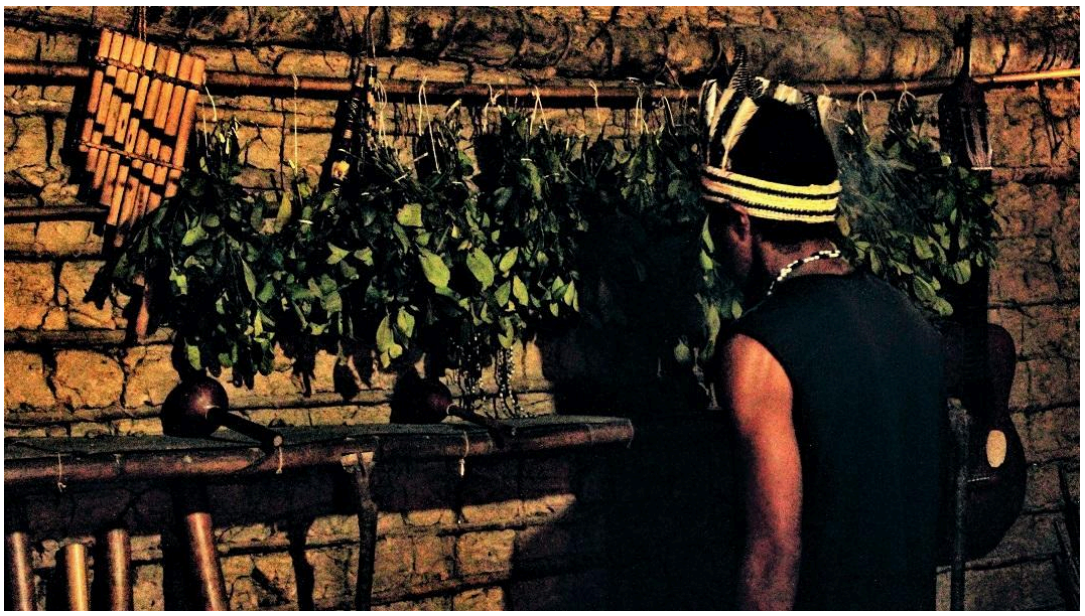
Fonte: Imagem do autor, 2012.

A erva-mate é muito importante para a cultura Guarani e pode ser entendida como parte da alimentação, não somente por ter o seu chá uma bebida altamente apreciada e bebida principalmente todas as manhãs pelos mais velhos, mas por ser considerado um alimento da alma Guarani.

> A história do *ka'a* (Erva-Mate) para os Guarani vem de muito tempo, história bem comprida, e nem tudo o Guarani pode contar para o branco, é uma guarnição. O *ka'a* é importante para o fortalecimento da alma, para o Guarani viver mais tranquilo, levar um modo de vida mais à vontade. No batismo do ka'a as crianças menores não participam, são aqueles jovens já com uma certa idade. Esse batismo tem muito valor na parte espiritual. Não se pode contar tudo, porque tem a parte sobrenatural. É realizado pelos mais velhos, os *xeramõi*, que fumam o *petỹguá* (cachimbo) e entram em contato com os deuses. Para cada momento entram em contato com essa parte positiva e então têm uma resposta sobre aquilo que uma pessoa está passando, e a pessoa é correspondida. Com o ponto positivo ele sabe os remédios. É muito importante o nome do batismo do *ka'a*, ele é só dos rapazes. As moças preparam no ritual o *mbojape* (pão de milho) para que seja realizado o batismo dos rapazes.[35]

Além do Batismo do Milho (*Avaxi Nhemongarai*) há ainda o ritual do batismo do mel (tradicionalmente da abelha jataí) e principalmente da erva-mate, o *Ka'a Nhemongarai*, o que demonstra a centralidade que tem a planta para a cultura Guarani, além do próprio nome *ka'a*, que significa planta, representando o reino vegetal.

Imagem 07 — Batismo da Erva-mate na aldeia Paranapuã em São Vicente–SP



Fonte: Ailton Martins, 2016.

[35] Informações fornecidas em Guarani pelo xeramõi Maurício, da aldeia Tekoá Mirim, 2012, em Praia Grande-SP

O fumo também é considerado importante para alimentar o espírito, a relação do povo Guarani com o tabaco é de sacralidade e não tem nenhuma relação com a associação que se está sujeito fazer com o cigarro industrializado que tem diversas substâncias nocivas. O fumo (*petỹ*) não é, a princípio, tragado, e é utilizado para a guarnição e a cura espiritual.

> A importância do *petỹ* (tabaco) para os Guarani remonta a tempos antigos. O fumo praticado pelos mais velhos é para espantar os maus espíritos, o *xeramõi* é consagrado para isso. Ele sabe quando é a hora, se é na parte da manhã ou na parte da tarde, ele pega o *petỹgua* (cachimbo), olha para o tempo, observa se as crianças estão ficando doentes, reza para a sua e paras as outras comunidades, percebe se há qualquer perturbação e espanta o mal, protege as crianças, as famílias com o *tataxĩ* (fumaça). Se na hora de dormir o mais velho percebe qualquer perturbação, está assustado com alguma coisa, ele fuma e melhora. Os mais novos com o tempo também começaram a fumar, mas os *xeramõi* aconselham na *opy* (casa de reza) sobre o uso espiritual do *petỹ*. Os jovens se reúnem e o *xeramõi* conta a história do *petỹguá* (cachimbo), dizem que não é para abusar, utilizar com sabedoria, para se ligarem com *Nhanderu* (Nosso Pai).[36]

O cachimbo é um item muito importante e por vezes bastante pessoal, mesmo que seja compartilhado e poucas vezes fumado sozinho, possuem histórias ligadas ao dono e a quem os fabricou. Duas formas tradicionais de fabrico do fornilho são a partir da argila e do nó de pinho, enquanto a piteira é feita de taquara.

Imagem 08 — *Petỹgua* na aldeia Peguaoty, Vale do Ribeira

Fonte: Imagem do autor, 2016.

[36] Informações fornecidas em Guarani pelo *xeramõi* Maurício, da aldeia Tekoá Mirim, 2012, em Praia Grande – SP.

É comum que o artesão siga a forma do nó de pinho para estender a cabeça do cachimbo, com frequência dando a forma da cabeça de uma ave (ornitomorfo) com um orifício representando o olho.

Ao cachimbo de argila não é incomum que se dê o mesmo formato, ou seja, sua forma parece haver sido curiosamente influenciada pelo formato do nó de pinho, porém esse é um item raro, pois hoje são poucos os indígenas que ainda possuem sua técnica de fabricação, o que faz do nó do pinho um elemento muito valorizado para a confecção do *petỹgua*, especialmente em regiões onde a araucária não ocorre naturalmente, pois é de longe a matéria-prima mais utilizada para esse fim.

Em relação àqueles que possuem fornilhos de argila, tive oportunidade de ver a fabricação destes cachimbos pelo *xeramõi* Tiago de Franque, na Ilha do Cardoso, aldeia Pakurity, que explicou ainda que só as pessoas *Karai* (cuja alma procede de seu domínio celestial) podem fabricar cachimbos de argila, ou popularmente, barro, de outra forma eles quebram, mesmo que o ato de fumar no cachimbo e a fumaça do fumo chamada *tatachina* sejam atribuídos a outro *Nhanderu* chamado *Jakaira Ru Ete*.

> Uma das peças mais interessantes da cultura material dos Mbüá é o cachimbo, pêtyguá, de forma típica, feito de barro ou de nó de pinho. Fumam-no, de maneira "comunista", duas, três ou mais pessoas; depois de umas poucas cachimbadas, o fumante o passa para as mãos do companheiro Hoje muitos Mbüá já fazem cigarros (pêty nomimbiré) de palha, que preferem aos de papel. Entre os Ñandéva do litoral encontrei uma velha que fazia cachimbos de barro, muitos deles de fornilho ornitomorfo. Entre os Mbüá, quase todos fumam, inclusive as crianças de pouca idade. (Schaden, 1974, p. 45)

O fumo ou *petỹ* é, assim como a erva-mate, produzido em pequena quantidade nas aldeias, não chegando a fazer uma diferença significativa no que se refere ao montante total do que é consumido. No entanto, há uma importância qualitativa ímpar no que se refere à reprodução dos saberes relacionados ao cultivo e principalmente às técnicas de secagem e finalização do produto. O fumo de rolo é a forma final que costumam dar os Guarani ao *petỹ*.

O fumo do cachimbo é puxado até o palato e não é tragado, o que já afasta a maioria dos problemas relacionados ao tabagismo, e para quem não conhece esse uso do tabaco puro, completamente diferente das fórmulas industrializadas que compõem o cigarro, no entendimento dos Guarani, não pode causar nenhum mal, até pelo fato de ser uma planta sagrada. Isso não evita que alguns Guarani façam uso do cigarro

industrializado, o qual está sujeito a causar dependência química e consequências mais graves à saúde.

Entre os Mbya o consumo na forma mascada é menos comum, sendo hoje mais utilizado para fins específicos, e dela se faz uso cada vez menos frequente. Os Guarani-Mbya fazem uso generalizado do fumo, desde sua forma secularizada, compartilhada entre indígenas de todas as idades, inclusive crianças, sejam homens e mulheres, até a forma ritual, único momento em que se observa o *xeramõi* fazer uso exclusivo do seu próprio *petỹgua*, espalhando sua fumaça intensamente para estabelecer o *religare* e inspirar-se nas belas palavras transmitidas pelos *Oreru kuery*.

Já no caso da erva-mate a secagem e o preparo são feitos no modelo que os gaúchos, não por acaso, chamam de carijo, em clara alusão ao modo Guarani de fabricar a erva-mate. Essa adquire um sabor peculiar pelo contato mais direto das folhas colocadas sobre o fogo, resultando em uma erva não tão defumada como no modelo barbacuá e nem tão "verde" como nas ervateiras industriais. O produto final é pilado artesanalmente e, portanto, também não é tão fino como em geral a indústria brasileira produz para o sul do Brasil ou a erva exportada para o Uruguai. Assemelha-se neste sentido, um pouco mais com a erva comercializada na Argentina.

As condições de reprodução da agricultura e da alimentação Guarani estão, infelizmente, distantes do que se poderia esperar de uma situação de soberania alimentar. Com efeito, o uso desse conceito foi de certa forma banalizado e confundido muitas vezes com aquele de Segurança Alimentar. Isso não é diferente no caso dos Guarani e Tupi-Guarani na Baixada Santista. De certa forma, os debates mais avançados em termos de Segurança Alimentar e Nutricional se aproximam dos princípios da soberania alimentar, porém, a simples "inclusão" dos indígenas nas políticas públicas já existentes dialogam, em geral, com o primeiro.

Não há uma avaliação do que acontece em termos de organização dos indígenas em torno da produção com foco no atendimento ao mercado institucional, por exemplo, tanto em seus aspectos positivos, assumindo as políticas públicas como um fator que estimula a maior oferta de alimentos em termos absolutos nas aldeias, como nos impactos causados pela monetização substituindo as formas tradicionais de troca de dias de trabalho e de produtos, acirramento das divisões políticas, entre outras consequências que se não ameaçam a Segurança Alimentar e Nutricional, o que já é uma afirmação contestável, certamente não contribuem para a soberania alimentar desses povos.

Quadro 09: Diferentes cultivares da batata-doce

Jety	**Cultivares da batata-doce**
Jety pytã	Batata-doce de casca vermelha
Jety xiĩ guaxu	Batata-doce branca grande
Jety xiĩ'i	Batata-doce branca pequena
Jety ju	Batata-doce de massa amarela
Jety andai	Batata-doce de massa cor de abóbora
Jety kara	Batata-doce semelhante ao cará
Jety kara'i	Batata-doce semelhante ao cará e pequena
Jety karaũ	Batata-doce de massa escura roxa
Jety piary	Batata-doce pouco adocicada de massa bege
Jety aypi	Batata-doce de massa branca e manchas escuras na casca
Jety mbyku ra'yi	Batata-doce vermelha e bem pequena
Jety ava	Batata-doce de casca vermelha e massa branca, pouco doce

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Dooley (1998), Felipim (2001) e 10 anos de observações, 2020.

Por esta mesma razão, a estruturação de uma extensão rural junto aos povos indígenas deve romper definitivamente com a perspectiva difusionista e partir de um pensamento crítico e dialético. Um extensionismo que ignora os saberes e o protagonismo indígena, por mais que aspire modelos alternativos à revolução verde e ao agronegócio, parece incapaz de superar o cartesianismo e o produtivismo voltado para o mercado, mas principalmente a postura colonialista que por meio de práticas clientelistas impõe técnicas e insumos alóctones e gera ainda maior dependência.

> Quaisquer que sejam suas formas específicas e sua localização específica na progressiva divisão espacial da produção agrícola mundial, a modernização implicou, primeiramente, em um aumento de longo alcance da escala de produção e o refluxo associado da força laboral agrícola. Em segundo lugar, implicou na introdução de uma intensificação tecnificada (mas tecnicamente dependente) da produção, que substituiu formas de intensificação baseadas no trabalho. Relacionada com os aumentos na escala e intensidade estava

> o processo multidimensional e abrupto da commoditização.[37] (Ploeg, 2005, p. 01)

Neste sentido, indigenismo salvacionista e extensionismo difusionista são duas faces da mesma moeda, ou seja, restringem diretamente os meios para que os indígenas alcancem maior autonomia, por mais que tentem assumir roupagens modernas. O primeiro caso não é exclusividade do rondonianismo que ainda ronda a Fundação Nacional do Índio – Funai e o indigenismo de Estado, pois mesmo organismos não-governamentais que fazem o discurso em defesa do protagonismo indígena e contrário à tutela estão sujeitos a assumir este papel na disputa pelo controle do discurso ou pelo controle do território, caindo no clientelismo, assim como no excesso de zelo ao prestar apoio, caindo no assistencialismo, além de outras formas mais ou menos sutis.

Imagem 09: Plantio de batata-doce tradicional na aldeia Cerro Corá

Fonte: Imagem do autor, 2019.

No segundo caso, uma diversidade de agentes como técnicos governamentais e estudantes universitários apresentam alternativas ao modelo agrícola hegemônico, entretanto, dominados pela perspectiva da transmissão do saber, sequestram as soluções autóctones fundamentadas em saberes tradicionais com os quais os indígenas têm

[37] No original: "*Whatever its specific forms, and whatever its specific location in the evolving spatial division in worldwide agricultural production, modernization implied, firstly, a farreaching scale of production and the associated outflow of agricultural labour force. Secondly, it implied the increase in the introduction of a technology-driven (but equally technology-dependent) intensification of production, which superseded labour driven forms of intensification. Related to the increases in scale and intensity was a manysided and abrupt process of commoditization.*"

assegurado o domínio da técnica e tomam-lhes o controle dos resultados, direcionando a produção para finalidades definidas em um âmbito alóctone.

Quadro 10 — Diferentes cultivares de amendoim

Manduvi	Cultivares do amendoim
Manduvi xiĩ ou ramõi	Amendoim branco graúdo
Manduvi pytã (guaxu)	Amendoim vermelho graúdo
Manduvi jyke xiĩ (guaxu)	Amendoim graúdo meio vermelho e meio branco
Manduvi xiĩ mirĩ	Amendoim branco miúdo
Manduvi pytã'i	Amendoim vermelho
Manduvi huũ	Amendoim preto

Elaborado pelo autor a partir de Dooley (1998), Felipim (2001) e observações de campo, 2020.

Em ambos os casos, existe o entendimento de que os indígenas não estariam preparados para, por si próprios, definirem sua própria direção política e econômica a partir das relações assimétricas com o não-indígena e o sistema hegemônico estatal-capitalista, e assim terminam por reproduzir mais uma relação assimétrica como todas as outras.

4.5 Políticas Públicas e Soberania Alimentar Guarani

Iniciativas na Baixada Santista como a rede sociotécnica e a inclusão dos indígenas em diferentes atividades de formação do Fórum de Economia Solidária da Baixada Santista - Fesbs foram exemplos no sentido de buscar uma horizontalidade nas relações entre indígenas e técnicos. No caso da rede, pelo próprio processo que envolveu a elaboração dos planos de vida e o intercâmbio entre os técnicos de diferentes órgãos governamentais, assim como de projetos de compensação ambiental que trabalhavam nas aldeias, e a perspectiva de retomá-la é um ponto positivo para serem assumidas ferramentas participativas na definição dos projetos nas comunidades indígenas, que nos últimos anos foram substituídas por projetos construídos a partir de fora, sem processos de consulta qualificados como Diagnósticos Rápidos Participativos – DRPs, Planos de Gestão Territorial e Ambiental – PGTAs ou Planos de Vida.

Um exemplo é que a Funai, que iniciou alguns dos primeiros diagnósticos ao menos na Baixada Santista, já não se faz sequer a discussão dos projetos em reuniões

com as comunidades, o que é um grande retrocesso. Tem se tornado comum a realização de reuniões somente quando os problemas nas comunidades já alcançaram um estágio avançado e de difícil solução. A descontinuidade do órgão indigenista em seguir com uma agenda minimamente participativa demonstra um elo fraco na rede, constituída principalmente para atender as comunidades indígenas.

É importante destacar que o conceito de redes sociotécnicas tem origem na sociologia da tradução ou sociologia da inovação, que nasceu da observação das condições em que se produz socialmente ciência e tecnologia a partir da prática de atores em rede. Os autores franceses Michel Callon e Bruno Latour foram aqueles que principalmente impulsionaram a formação destas redes como forma de aplicar os princípios daquilo que foi estudado (Silva et all. 2018) e potencializar, portanto, uma forma de inovação construtivista, que se constitui em uma superação e uma forma de resistência ao modelo difusionista, onde a inovação é introduzida por um *expert* e responde a uma lógica de mercado que objetiva a venda de seu pacote tecnológico.

> A sua utilização como referencial teórico para o desenvolvimento da agricultura fundamenta-se na premissa de que a atividade somente se viabiliza se for resultado de uma rede sociotécnica, integrada por diferentes atores em cooperação, sendo eles os agricultores, pesquisadores, extensionistas, representantes de agências de financiamento, fornecedores, consumidores etc. (Silva et all. 2018, p. 208).

Uma rede de extensionistas foi constituída desde o seu início por agentes públicos das três esferas da federação. Foi preciso estabelecer a relação do local com a análise geral das transformações das relações de produção no campo, focando as diferenças entre o trabalho com povos tradicionais, em especial comunidades indígenas, passando pela crítica ao difusionismo de tecnologias que atendem a finalidades específicas e pela divisão internacional da produção, reforçada também pela tecnologia na logística de transporte e infraestrutura voltada principalmente para a grande produção que atende ao fim à produção de commodities em lugar de alimentos, para compreender as condições totalmente diferentes nas quais estão inseridos os modelos locais e autônomos das populações tradicionais e camponesas. Neste caso, o próprio modelo associativista foi colocado em xeque no que se refere às comunidades indígenas como exigência para a implantação do Programa Microbacias 2.

Uma inverdade que se propaga e que é preciso vencer mesmo entre técnicos extensionistas, ou principalmente nesse meio, é sobre a baixa produtividade da agricultura camponesa, quilombola ou indígena. Diversos estudos apontam como em algumas partes do mundo o aproveitamento da terra camponesa é maior em termos gerais do que na agricultura capitalista (Ploeg, 2009). Se forem consideradas além da diversidade de produtos e formas de beneficiamento, as inúmeras atividades não-agrícolas realizadas nas unidades camponesas, o maior emprego de mão de obra e os benefícios sociais, não seria uma surpresa que a realização de mais estudos apontaria para uma situação mais global da superioridade econômica dessas unidades em relação às grandes propriedades capitalistas.

Portanto, mesmo considerando a multifuncionalidade e a agrobiodiversidade das unidades que praticam este modo de produção, elas seguem responsáveis pela maior parte da produção de alimentos no mundo, ainda que a maioria das terras, em melhores condições de fertilidade e acesso à infraestrutura, esteja ocupada pelo latifúndio e a monocultura. Essa capacidade criativa é parte daquilo que constitui uma rede sociotécnica, compilando e articulando meios de reprodução e inovação desenvolvidos ao longo de séculos na formação de estilos agrícolas próprios de cada região, contexto sociocultural, organização política e condição econômica.

> Assim surge uma rede sociotécnica: uma constelação particular de vários modos de ordenação, se interligando de formas particulares e coletivamente definindo os cursos aparentes de ação e as oportunidades de desenvolvimento. Um estilo agrícola pode, portanto, ser visto como uma rede sociotécnica.[38] (Ploeg, 2003, p. 101, tradução própria).

É possível listar dezenas ou até centenas de tarefas para atividades, desde as consideradas relativamente simples até mais complexas, transmitidas geracionalmente dentro de determinadas regiões geográficas, mesmo reunindo diferentes territórios e grupos étnicos. Não raro se pode identificar uma intensa troca de saberes e de materiais genéticos entre povos vizinhos que desenvolvem estilos agrícolas similares alcançando uma região de um grande país, como o Alto Rio Negro e o Alto Xingu, e até mesmo uma macrorregião do globo, como as Cordilheiras dos Andes.

---

[38] No original: "Thus emerges a socio-technical network: a particular constellation of various modes of ordering, interlocking in particular ways and collectively defining the apparent courses of action and development opportunities. A farming style can thus be regarded as a socio-technical network."

Essa observação dependerá do nível de homogeneidade que se pretende alcançar na análise, assim como os critérios, por exemplo, quais são os cultivares envolvidos no estudo, os elementos observados para o calendário agrícola ou as técnicas de preparo do solo. Enfim, um sem número de variáveis que podem ser investigadas, sendo que algumas delas "aparentemente" excedem a própria agricultura em si.

> Em conexão com os debates sociais sobre questões ambientais e sustentabilidade, percebeu-se que a agricultura tem, ou pode ter, muito mais funções do que produzir alimentos e plantas não-alimentares ou produtos de origem animal. Os agricultores podem ou não 'produzir' ar puro, uma bela paisagem, biodiversidade, espaço atraente para recreação, água limpa, um solo saudável, bem-estar animal.[39] (Leeuwis e Van der Ban, 2004, p. 8, tradução própria).

Essa característica é singularmente notável nos estilos agrícolas de populações tradicionais, e especialmente entre os povos indígenas onde não apenas a agricultura está integrada a um número expressivo de atividades como se torna difícil identificar algum membro da comunidade que seja somente agricultor tendo em vista as inúmeras atividades em que estão envolvidos, relacionadas tanto à produção e reprodução material como imaterial de sua cultura e de sua economia. Há uma série de atividades necessárias para a reprodução autônoma de cada grupo familiar, sendo uma delas a agricultura, portanto, a cozinha, a caça, a pesca e a coleta, a criação de animais, o cuidado com os filhos, a marcenaria, a construção, a tecelagem, a abertura e manutenção de acessos, a cura dos enfermos, o ensino e a música estão entre elas. Essas atividades, assim como a agricultura praticada por essas populações, são de natureza artesanal no sentido em que há o controle ao menos relativo dos meios de produção e reprodução e também dos seus fins.

> Primeiro, o artesanato é um modo de produzir que, mesmo que quase nunca siga com as "mãos nuas" do artesão (como é transigido nas definições modernas) difere fundamentalmente da produção feudal ou de controle capitalista na medida em que a unidade artesanal (geralmente um negócio familiar ou um pequeno coletivo) tem acesso direto aos meios de produção e busca reproduzir constantemente suas habilidades para tomar decisões autônomas. Segundo, esta autonomia relativa, bem como seu vínculo a uma profissão particular e (frequentemente) a um lugar, permite aos artesãos uma relativa flexibilidade na resposta aos choques, aos anos ruins e à degradação ambiental, entendendo seu trabalho como um processo de adaptação

[39] No original: "In connection with the societal debates on environmental issues and sustainability, it has been realised that agriculture has, or can have, many more functions than producing food and non-food plant or animal products. Farmers may or may not 'produce' clean air, a beautiful landscape, biodiversity, attractive space for recreation, clean water, a healthy soil, animal welfare."

> contínuo e de reinvenção dos fluxos de trabalho, ferramentas e produtos.[40] (Thiemann, 2014, p. 7, tradução própria).

Portanto, a agricultura artesanal ou o modo de produção artesanal como um todo não é de forma alguma uma maneira arcaica de produzir ou uma postura antitecnológica de uma população atrasada como propagam os tecnocratas do agronegócio. Há uma constante renovação das técnicas em cada estilo agrícola, mesmo com pouquíssimo apoio externo e ainda menos investimentos. O que se recusa não é o desenvolvimento tecnológico em si, mas a perda da autonomia sobre o processo de produção. Esse é um fator importante para o *calculus* do produtor de acordo com *equilibrium* que pretende obter na hora de adotar alguma nova tecnologia para o trabalho na roça.

Neste sentido, o trabalho de uma rede sociotécnica de extensão passa por entender que é a partir da organicidade própria das redes previamente constituídas por agricultores e agricultoras que se deverão impulsionar as inovações que realmente lhes interessam para o desenvolvimento do estilo agrícola praticado por aquele grupo de pessoas consideradas em suas dimensões étnicas, históricas, sociais, regionais, econômicas, políticas e ecológicas.

Entretanto, nos modos de produção da agricultura capitalista a dependência de tecnologia externa, insumos e investimentos se aprofunda numa escala exponencial, e se vincula intimamente ao interesse das grandes empresas do ramo, ao mercado financeiro e à infraestrutura governamental sobre a qual ela se sustenta de forma explícita para os olhos atentos, porém, velada pelos grandes meios de comunicação.

Essa tecnificação e mercantilização da agricultura é propagandeada como uma mudança irreversível e inevitável, e rotula qualquer outro modelo de produção como atrasado, inviável e improdutivo, sem considerar, obviamente, o alto custo da agricultura empresarial para o erário em obras de infraestrutura, subsídios financeiros, formação de profissionais, consumo de água e energia elétrica subvencionada, assim como a importação de maquinário, elevado consumo de combustíveis e outros derivados do petróleo utilizados na adubação química, além do custo financeiro e

---

[40] No original: "*First, artisanship is a way of producing that, even if it almost never proceeds with the artisan's 'bare hands' (as condescended in modern definitions), differs fundamentally from feudal or capitalist-controlled production in that the artisan unit (usually a family business or a small collective) has direct access to the means of its production and seeks to constantly reproduce its abilities to make autonomous decisions. Secondly, this relative autonomy, as well as their attachment to a particular profession and (often) place, allows artisans a relative flexibility in responding to shocks, bad years and environmental degradation, understanding their labor as a process of steady adaption and re-invention of work-flows, tools and products.*"

ambiental dos agrotóxicos e do esgotamento dos solos pela monocultura mecanizada, bens muitas vezes fabricados fora do país, que não se encontram nos cálculos da balança comercial "favorável" das exportações de grãos divulgadas nos meios de comunicação de massa. Enfim, um pacote tecnológico que carrega consigo um pacote de problemas cuja maior parte do ônus recai sobre a sociedade e o ambiente.

Diagrama 03 — *Equilibrium* dos estilos agrícolas entre autonomia e inovação

Fonte: Elaborado pelo autor, 2014.

Difícil é crer que os danos causados por esse processo não sejam, eles, sim, irreversíveis, como o fato de que boa parte do desenvolvimento tecnológico para o campo se voltou para uma agricultura sem agricultores. A expulsão da mão de obra do espaço rural impulsionou o êxodo para as grandes cidades, em que a indústria, fortemente automatizada, foi incapaz de absorvê-la e o setor de serviços desenvolveu cada vez mais formas precarizadas de trabalho e autoexploração. Por outro lado, é preciso destacar a capacidade dos agricultores e agricultoras que permanecem no campo, desenvolvendo suas próprias tecnologias de forma criativa, com o mínimo de apoio externo ou mesmo nenhum, aproveitando o máximo das capacidades de sua unidade familiar e dos recursos que a terra, que ocasionalmente lhe é própria, oferece.

Quem primeiramente procurou compreender a economia não-capitalista no campo a partir de conceitos propriamente não-capitalistas foi o pesquisador e militante

da questão agrária Aleksandr Chayanov (1966). Dentro de sua teoria o agricultor camponês adota o seu modelo de desenvolvimento da unidade produtiva com base em uma avaliação que envolve a energia despendida ou esforço da família, o investimento necessário para tornar a unidade mais produtiva ou reduzir o esforço, o grau de domínio dos meios de produção, entre outras variáveis, como forma de racionamento crescente do trabalho, que ao fim é uma análise econômica qualitativa da unidade camponesa.

A adoção de inovações como na agricultura artesanal e na agricultura tecnificada, ou a segurança e a conveniência representadas pela agricultura tradicional ou pela convencional para poder tomar as decisões referentes à sua unidade produtiva se reportam, em geral, ao fator autonomia de forma bastante relevante, uma vez que os modelos convencional e tecnificado causam bastante dependência externa de tecnologias, assistência e insumos, apesar de prometerem maior utilidade e menor penosidade, para utilizar os conceitos chayanovianos.

Com frequência, o campesinato persiste e resiste pela grande versatilidade com que recorre ora a soluções de uma ordem, ora de outra, para a qual o *equilibrium* realizado por muitas gerações de agricultores contribui muito mais do que as opiniões de consultores, agrônomos e técnicos agrícolas, os quais não deixam de ser úteis, tanto que certamente são fatores considerados dentro deste mesmo *calculus* para a tomada de qualquer decisão pela unidade familiar que envolvem ainda o grau de controle sobre os fins da produção, e não somente dos meios.

Essa diversidade de variáveis seguramente não seriam as mesmas entre camponeses russos do início do século XX, colonos da Serra Gaúcha e camponeses do Agreste. O que é interessante metodologicamente na leitura de Chayanov para pensar não somente as economias camponesas, como as economias de povos tradicionais como os povos indígenas é que a análise de economias não-capitalistas necessita de ferramentas de análise não-capitalistas, ou seja, de teorias econômicas não-capitalistas, o que foi uma de suas grandes bandeiras intelectuais e que um século depois de seu eloquente apelo ainda pouco avançou.

Importante destacar que em relação aos povos tradicionais a contribuição da antropologia econômica sobre os fins das relações econômicas desde Bronisław Malinowsky (1978) relacionados ao Kula entre os trobriandeses e o trabalho de Marcel Mauss (2002) sobre a dádiva — que contribuíram para desvincular o comportamento de diferentes sociedades do modelo teórico representado pelo *homo economicus* — até a

separação epistemológica proposta por Karl Polanyi (2000) entre o modelo de economia formalista — baseada no postulado da escassez e que deveria ser aplicado somente aos sistemas econômicos "modernos" e "ocidentais" — e um modelo mais abrangente e científico de fato que exige uma visão menos economicista do ser humano e de suas diferentes sociedades e culturas. Neste modelo os indivíduos não se comportam como o *homo economicus* teorizado pelos utilitaristas e esta abordagem, chamada de economia substantivista, recebeu contribuições posteriores importantes, com destaque para os trabalhos de Marshal Sahlins (1972).

Uma análise mais detida não cabe, entretanto, neste trabalho, apesar de se fazer importante destacar o papel da cultura nas escolhas econômicas, principalmente diante da relação assimétrica com uma sociedade onde a economia, à primeira vista, determinaria a cultura, como a sociedade estatal-capitalista estimula a cultura de massa, a fetichização e o consumismo. O comedimento e a frugalidade são valores cultivados pelos Guarani-Mbya, assim como as relações de parentesco e de afinidade influenciam são aspectos fundamentais das relações econômicas.

> Nossa primeira impressão é a de que os dados de que dispomos nos permitem sugerir a existência de um "estilo de economia" que faz referência à reciprocidade, à ideia do "pouco" e ao parentesco, características fundamentais da economia nativa e de um "modo de ser guarani" ligado a uma noção de "caminho" ou de se "estar a caminho". Outro aspecto importante é a "ética do comedimento", na qual a parcimônia é tomada como um dos atributos da pessoa mbya. (Lopes, 2015, p. 275)

Ainda assim, na presente dissertação se evitou uma abordagem culturalista, que exerce uma grande influência nas visões antropológicas sobre as relações de troca, a produção material e o território, pela qual a cultura terminaria por determinar a economia. Decerto, a escolha de um modelo existente de análise seria o caminho mais adequado se na realidade estudada fosse observado ou que a cultura determina a economia ou, pelo contrário, que a economia determina a cultura, o determinismo econômico, como se a realidade se encaixasse nos modelos teóricos e não que a teoria se constitua em ferramenta para a compreensão da realidade. Escapa ao determinismo econômico o alto grau de autonomia que a política e a cultura de diversos povos têm em relação à economia.

A abordagem culturalista, por outro lado, está sujeita a um nível de relativização que vai além da visão que a própria população estudada, o sujeito da análise, tem de sua própria realidade, o subjetivismo passa a ser não aquele do grupo, mas o subjetivismo do pesquisador ou teórico. A ideia de que a visão sobre escassez e abundância em uma dada sociedade é diferente daquela propagada pelo ideário hegemônico do Capital e do Estado-Nação não significa simplesmente que a escassez ou a perspectiva de escassez não influencie o *calculus* da economia dos povos indígenas. Pelo contrário, a escassez pode se tornar uma dura realidade atualmente, especialmente para muitos dos povos caçadores-coletores, acontecimento sobre a qual David Kaplan (2000) faz contraponto importante ao trabalho de Sahlins (1972).

Sociedades indígenas onde predomina a atividade agrícola tampouco podem ser colocadas de fora desse quadro de ameaça da escassez, tendo perdido terras, condições de produção, técnicas e cultivares, e fazem hoje uma verdadeira luta pelo acesso ao alimento e pela autonomia que de forma geral permitiu a reprodução secular de modos de produção não-capitalistas no campo privilegiando os estilos de agricultura tradicional e agricultura artesanal.

Assim, apesar da adoção parcial de parte inclusive dos agricultores indígenas dos pacotes tecnológicos das empresas capitalistas ou dos próprios órgãos de assistência técnica e extensão rural, como acontece no interior de São Paulo, nas TIs de Icatu, Vanuíre, Araribá, Barão de Antonina e Itaporanga, não raro eles mantêm uma escala mínima de produção sob práticas não-capitalistas ou conseguem migrar rapidamente de volta ao modelo tradicional em situações de diminuição do investimento e da renda, muito próximo ao que acontece na agricultura camponesa.

De forma similar, a oferta de projetos inovadores em "pacotes alternativos" tem alcançado cada vez mais os povos tradicionais com metodologias que com certa frequência não promovem o diálogo de saberes, apesar da alegada inspiração de suas técnicas a partir das práticas desses povos. O enfoque, muitas vezes, em modelos estabelecidos, que vão dos mais quadrados e métricos até mosaicos, espirais e fórmulas que parecem mágicas, mas igualmente cartesianas. Entretanto, algumas dessas técnicas, como o plantio em curva de nível, retomam práticas que em alguns casos deixaram de ser utilizadas ou se tornaram necessárias a partir do deslocamento dessas populações para as áreas mais acidentadas ao longo do processo de expansão territorial dos modelos

hegemônicos voltados para a agroexportação, desde a velha *plantation* até o atual *agribusiness*.

O terraceamento é uma técnica antiga utilizada pelos povos indígenas da América do Sul, e neste quesito não há nada comparável às técnicas agrícolas desenvolvidas nos Andes para a agricultura em declividade, os terraços do Atacama são outro exemplo do desenvolvimento autóctone do modelo. Além disso, o plantio em terraços é frequentemente observado entre agricultores do semiárido nordestino, e pode ser uma prática que remonta aos povos indígenas. Estes se desenvolveram até a construção de muretas de pedra tanto superficiais como subterrâneas, que se tornaram meios de convívio com a seca, com a preservação do solo e da água. As curvas de nível se mostram muito importantes na implantação de cultivos em declividade, principalmente associadas às práticas agroflorestais.

Um dos exemplos onde as curvas de nível foram implantadas de forma positiva foi na área cultivada pelo indígena Leonardo da Silva. Este começou a cultivar em um terreno íngreme por volta de 2012 na aldeia Aguapeu, em Mongaguá–SP, tendo deixado a aldeia do Cerro Corá e o cultivo que tinha por lá, onde a área era mais plana, após uma forte tromba d'água. Depois de algum tempo começou a aparecer um problema de lixiviação no terreno onde. Os técnicos da Funai de então sugeriram o plantio em curva de nível, mas a sua implantação foi somente possível depois que a Funai organizou a primeira visita técnica de um grupo de indígenas à experiência da Cooperativa dos Agricultores Agroflorestais da Barra do Turvo, Adrianópolis e Bocaiuva do Sul – Cooperafloresta, com a ideia de que o diálogo direto de agricultor para agricultor.

A observação prática do indígena Leonardo sobre o uso de diferentes técnicas de plantio em áreas com declive contribuíram para a melhor apropriação e adaptação da técnica pelo agricultor indígena na sua própria roça. Dessa forma, a implantação das curvas de nível, mesmo com o apoio técnico da Funai, foi feita de uma forma em que a técnica já estava melhor apropriada pelo agricultor indígena, que entendia exatamente o modelo no qual pretendia se inspirar, que foi especialmente o do sítio do Sr. José Pereira de Freitas.

A implantação de técnicas de cultivo a partir do diálogo, do intercâmbio, é uma forma de agregar conhecimento do sistema e para o sistema agrícola existente, o conhecimento, portanto, se multiplica, em lugar de se subtrair e substituir um por outro. Quando, pelo contrário, introduzem-se novas técnicas, sejam elas convencionais ou

alternativas, sem a promoção do diálogo, ignora-se não apenas o saber local e tradicional como também a importância do protagonismo do agricultor no processo de renovação do seu próprio sistema agrícola.

Cabe ao extensionista crítico, então, colaborar para a valorização e registro da agricultura tradicional por um lado, e contribuir, por outro, para o diálogo sociotécnico e o desenvolvimento de uma agricultura artesanal e criativa elaborada a partir dos próprios agricultores, pois a soberania alimentar tem na autonomia um papel preponderante em relação à inovação técnica ou à reprodução de modelos consolidados, que surgiram de realidades específicas e não poderão atender a todas as realidades, que são múltiplas.

Neste sentido, a agrobiodiversidade não existe apenas como um dado material, senão como o resultado de uma diversidade cultural relacionada às práticas agrícolas de diferentes povos e seus próprios mecanismos de inovação, e, portanto, uma diversidade que também é sociotécnica e se faz necessária para a reprodução desta mesma agrobiodiversidade. Esse sistema de TIs e as redes sociotécnicas que podem se constituir a sua volta, formam cada qual um território próprio, tanto imaterial, no plano do embate paradigmático e da construção de relações que resistem ao modelo hegemônico, como material, erguendo estruturas próprias e produzindo resultados distintos dos obtidos pelo agronegócio, por exemplo, espelhando também outros modelos de sociedade.

O modelo da geração de renda denota bem a interferência da economia hegemônica nas aldeias e cria, em lugar dos meios tradicionais de troca de dias de trabalho, o qual são os mutirões entre as famílias, a expectativa da remuneração em uma economia em que já há pouca circulação monetária, gerando ruptura no processo. O enfoque na geração de renda se tornou uma grande ameaça às redes de solidariedade existentes que integram a força de trabalho de muitas comunidades indígenas, baseadas em redes de comensalidade e renovadas pela partilha da caça, pelo rancho do mutirão e pelas festas religiosas, sempre organizadas em torno do alimento, e não da moeda.

Hoje em dia encontrar alguém para ajudar na roça, se não é um filho ou qualquer outro parente bem próximo, requer muitas vezes que o trabalho seja remunerado. Atender o convite para o mutirão já não funciona tanto, por exemplo, se o produto da roça é voltado para atender o mercado, pois o “ajudante” não considera trabalhar neste caso sem que seja por um regime remunerado. Enfim, o que parecem pequenas

mudanças nos meios e nos fins da produção terminam provocando um efeito cascata que impacta todo o sistema. Em lugar da produção de alimento o objetivo passa cada vez mais a ser plantar mercadoria para poder vender e manter o ciclo, pagar a mão de obra, e como isso é insustentável acaba gerando conflito e só consegue ser mantido praticamente por quem tem salário ou esporadicamente investe parte da aposentadoria para realizar tarefas como abrir um tanque de peixe ou uma área de bananal, por exemplo.

O fortalecimento dos saberes locais e daquelas redes sociotécnicas já existentes entre os agricultores, para as quais um extensionista bem formado para uma leitura crítica da realidade tem muito para contribuir, objetiva alcançar aquilo que já faz parte do cotidiano dessas pessoas, que é assegurar a soberania alimentar de seu grupo e sua família. O que passa pela manutenção e aprimoramento a partir da própria experiência das técnicas de cultivo, de armazenamento e reprodução das sementes desenvolvidas pelo grupo, não apenas para a alimentação como também para atender as necessidades do seu artesanato ou da sua medicina, entre outros fins.

A rede sociotécnica que se constitui em torno desse sistema agrícola ou estilo tradicional, ou artesanal pressupõe atender primeiramente, então, a uma determinação interna da economia, e de certa forma a uma economia interna, e apenas em segundo plano a uma economia local, que não é apenas monetária, mas também permeada por redes de reciprocidade, trocas, que em alguns casos pode ser negligenciada pelo extensionista despreparado e mesmo invisível aos olhos do economista apolítico, que somente vê através das lentes da economia política hegemônica.

A cultura não determina a economia, mas a economia é permeada pela cultura, assim como a cultura está sujeita a vicissitudes econômicas que nem mesmo assim a determinam, a exemplo dos tabus e restrições alimentares. Pode parecer óbvio, mas critérios como sabor e textura dos alimentos podem ser muito mais importantes do que a produtividade não só para um público *gourmet*, com condições de renda acima da média nacional, mas também para populações cuja renda mensal não lhes permitiria esse "luxo" na divisão que o mercado estabelece entre produtos segundo a estratificação da sociedade de classes.

Neste sentido a geração de renda deve ser um estímulo para a produção de mais alimentos para a aldeia e não para tirar o alimento da aldeia, ou de se perder o controle social sobre a distribuição e a qualidade desse alimento, que já não abastece mais as

redes de comensalidade, mas a um mercado institucional ou a um mercado externo, de forma que a inserção no mercado pode ser positiva, mas também está sujeita a alcançar dimensões que impactarão negativamente absorvendo quantidades de força de trabalho e produção além da capacidade de suporte de uma comunidade para manter o seu próprio modo de produção e suas relações de troca.

Quando atender uma quantidade mínima de produto exigida pelo mercado institucional ou pelo setor privado e isso vai além do tempo que o indígena deseja dedicar à agricultura e além do que está sendo produzido na aldeia isso é fonte de conflito e no lugar de contribuir para a soberania alimentar entra em choque com a própria segurança alimentar da aldeia. Além da agricultura, uma família indígena se envolve em diversas atividades, todas elas importantes para a reprodução do seu modo de vida e a maioria delas relacionadas à sua sobrevivência material.

Sobre o mito de que os modos tradicionais de produção são improdutivos e atrasados, é importante observar que se a inovação tecnológica pode trazer benefícios em um determinado lugar e para uma cultura específica, é claro que a inovação é bem-vinda. Porém, é necessário que se mantenha o domínio da técnica e dos fins que atendem aquela produção, é necessário que a técnica seja adaptada a diferentes realidades, de forma que nem sempre ou, na verdade, em pouquíssimas situações, uma técnica alcança sucesso em mais de um contexto socioeconômico e cultural.

De fato há inúmeras inovações sendo criadas todo o tempo por agricultores e agricultoras, desde o estilo agrícola mais convencional àquele mais artesanal, do mais tradicional ao mais tecnificado. Ao longo da história foram poucas as invenções e ferramentas que alcançaram caráter mais universal, como, por exemplo, a enxada, da qual se tem notícia desde o período protodinástico do Egito e da civilização suméria ao sul da antiga Mesopotâmia, cerca de 5.200 a 5.000 AP. Hoje é difícil pensar na agricultura indígena sem o uso da enxada, mesmo sendo uma ferramenta obviamente introduzida após as grandes navegações.

Desse modo, o uso de um trator, por exemplo, não é um fator que determine se uma agricultura é ou não indígena, da mesma forma que o indígena usa um facão, um machado de aço, elementos muitas vezes utilizados nas frentes de contato, justamente por serem prontamente incorporados ao seu sistema agrícola. O trator foi uma invenção desenvolvida inclusive ao longo do século XIX concomitantemente na Europa e nos Estados Unidos da América. Se a agricultura europeia, por exemplo, tivesse

permanecido a mesma de 1500, não haveria uso do trator. Mesmo as culturas mais tradicionalistas são culturas contemporâneas, e algumas comunidades de origem europeia voluntariamente se recusam à adoção de tecnologias como o trator, como, por exemplo, os menonitas na América do Sul e outros grupos de anabatistas como os *amish* nos EUA que decidiram praticar uma agricultura do século XVIII e que os atende bem.

Esse não é o caso de diversas comunidades indígenas, culturas tão contemporâneas quanto qualquer outra, de modo que estas promovem inovações no seu modo de vida, assim como as pode incorporar, sem prejuízo de sua organização social diferenciada ou à sua cosmovisão. A questão que deve estar sempre em pauta em relação às tecnologias desenvolvidas externamente a um dado contexto cultural envolve a visão crítica sobre o modelo de transferência tecnológica que se tornou uma política internacional ao longo do século XX altamente favorável aos interesses de quem hoje domina o mercado internacional das sementes, fertilizantes, agrotóxicos e maquinário agrícola, porém desarticulou diversos sistemas agrícolas e arranjos produtivos locais em inúmeros países.

Desta forma, toda nova técnica ou tecnologia deve ser avaliada a partir de critérios como a que fim ela atende, qual o grau de domínio que a comunidade tem sobre ela e como isso pode afetar a sua autonomia, em que medida ela impacta o sistema agrícola tradicional, qual o impacto dessa tecnologia no equilíbrio ecológico do solo, entre outros. Voltando ao exemplo do trator, tanto os projetos relacionados ao Microbacias 2 da antiga Coordenadoria de Assistência Técnica Integrada – Cati, junto a técnicos da Prefeitura de Itanhaém e ao PBA de compensação pela duplicação do trecho ferroviário Itirapina-Cubatão, fizeram previsão de aquisição de microtratores.

No caso do projeto da Rio Branco, além da aquisição pelo Microbacias 2 de um caminhão para fazer o transporte das mercadorias, as dimensões do maquinário se mostraram adequadas às áreas mais planas em relação às de outras aldeias. Na aldeia do Aguapeu a declividade obviamente se colocava como um desafio, e apesar disso, em relação ao microtrator sugerido pela equipe do PBA, um técnico da Funai insistiu em que seria possível trabalhar com um microtrator daquelas dimensões, pois havia áreas mais planas que poderiam ser abertas para isso, e que seria possível atravessar o maquinário sobre barcos. Este ficou, porém, estacionado na Funai por mais de um ano até que fosse trocado. Não é a realidade a se adequar à tecnologia, mas o contrário.

Um microtrator menor, portanto, atendia melhor às áreas em declive, como foi inclusive sugerido por outras pessoas na época, além de que a utilização das áreas mais planas exigiria um deslocamento de parte dos indígenas da aldeia. O trabalho com um microtrator mais adequado se mostrou realmente útil. Importante destacar aqui, no entanto, que usado de forma errada, mesmo com modelos menores, esse maquinário tende a causar sérias erosões sérias, o que, em um contexto em que não se trabalhe a formação, também significa maior dependência técnica e menos autonomia portanto.

Apesar de Funai e Cati constituírem a mesma rede sociotécnica o modelo de implantação do Microbacias 2 pela Cati, envolvendo a elaboração do Plano de Vida e metodologias participativas, além dos projetos discutidos reiteradamente, reelaborados algumas vezes, demonstrou maior nível de diálogo e apropriação pelas comunidades. Os projetos implantados pela Funai tendiam à individualização, especialmente nos últimos anos, e acirraram divisões já existentes dentro das comunidades, de modo que os técnicos da antiga Cati, que primeiro procuraram a Funai para aprender como poderiam trabalhar com os indígenas, foram aqueles que ao final tinham mais a ensinar sobre como construir e executar os projetos de um modo indigenista.

Tão importante quanto pensar a formação dos indígenas é pensá-la dentro de metodologias adequadas que promovam o diálogo de saberes em lugar da difusão unilateral do saber tecnificado. Porém, talvez até anterior a isso, se faz necessária a capacitação dos técnicos que trabalham com os indígenas tanto em instrumentos participativos para a elaboração conjunta de planos e projetos para as aldeias como na compreensão dos processos coletivos de construção epistemológica.

Assim como o extensionismo difusionista que implementa sua técnica de forma unilateral, ensinando o seu cliente a utilizá-la, o indigenismo aplicado à agricultura é herdeiro, lamentavelmente, dos projetos de Desenvolvimento Comunitário da década de 1970 e mais além, das tentativas do Serviço de Proteção ao Índio – SPI de transformar os indígenas em agentes locais do progresso nacional, dentro da ideologia rondoniana. Dessarte, há um paradigma a ser rompido para que o indigenismo possa deixar definitivamente sua faceta salvacionista e missionária e buscar entender ainda mais o indígena como o sujeito do seu próprio destino e não como o seu objeto de trabalho.

A valorização do *maety reko*, o registro do sistema agrícola tradicional Guarani, e de forma ainda mais importante, o protagonismo dos próprios agricultores indígenas na escolha, adaptação ou não de inovações tecnológicas e no desenvolvimento criativo

de técnicas em diálogo com a própria agricultura tradicional Guarani, são elementos fundamentais para pensar a soberania alimentar na perspectiva da autogestão territorial mesmo que em circuitos curtos de comensalidade e comercialização como forma de resistência frente a ameaça de um regime alimentar global comprometido com a produção de *commodities* e, por consequência, com uma divisão social perversa que exclui grande parte da população mundial do acesso a uma alimentação minimamente adequada.

5 *ORE*REKO, *ORE*REKOA: CULTURA E TERRITÓRIO

Os subgrupos Guarani compartilham uma mesma origem, resultado do movimento de expansão dos grupos proto-Tupi-Guarani a partir do sudeste amazônico e posteriormente dos Avá-amazônicos consolidada a sul do Paralelo 17° por volta de 2.000 anos atrás. Muitas terras Guarani mostram uma ocupação contínua de mais de 1.500 anos. A formação de um novo *Tekoa* dependia mais da divisão de um povoado original do que do seu abandono, conforme mostram os longos anos de ocupação contínua das aldeias, confirmados por dados arqueológicos (Noelli, 2008). A adaptação à Mata Atlântica seguiu as práticas amazônicas originais, como a agricultura de coivara, porém, tendo como cultivar de base o milho em lugar da mandioca (Fausto, 2000).

Branislava Sušnik e Miguel Chase-Sardi (1995) assinalavam duas grandes ondas migratórias dos Guarani. A primeira realizada pelos proto-Mbya, comunidades pequenas e exclusivistas que praticavam uma agricultura de autoconsumo que tendiam a se mover seguindo as margens dos rios e subir pelos seus afluentes. A segunda efetuada pelos proto-Cario, de cultivo mais intensivo, produção de excedentes, fabricação de cerâmica policromada por influência dos Aruaque, unidades societárias maiores inclusivistas e assimilacionistas, que se moviam, em especial, utilizando canoas, e ocupando as margens dos rios de maior volume.

Durante a expansão Guarani outras populações indígenas que habitavam a região foram em parte deslocadas e em parte "guaranizadas", absorvendo novas técnicas de cultivo e espécies alimentares domesticadas como os Aché-Guayaki (Zanardini, 2011). Havia um forte dinamismo povoador em busca de terra boa e nova para o cultivo, pela adoção a prática do *oguatá* (caminhar) como também do *marandekó* (prática da guerra) que levaram à expansão populacional dos Guarani e seu território (Sušnik e Chase-Sardi, 1995). Segundo Meliá, os Guarani não são nômades, e sim colonos dinâmicos, operando em um amplo raio de ação em uma mesma zona e migrando eventualmente para regiões muito distantes (Meliá, 1991).

> Los guaraníes ocupan tierras con características ecológicas muy constantes; de hecho, ocupan las tierras más aptas para sus cultivos de maíz, mandioca, batata, porotos y calabazas. Esas tierras ofrecen un horizonte ecológico bastante bien definido, cuyos límites difícilmente son quebrantados. Se puede hablar con mucha propiedad de una 'tierra guaraní', que raramente se desmiente (Meliá, 1991, p.64).

Ao mesmo tempo em que recorrem constantemente a migrações, elas acontecem para expandir seu território. Se as condições da terra original já não são suficientes, não é o grupo inteiro que procura outra terra, mas uma parte deste, que em alguns casos pode ser levado por um líder religioso a percorrer longas distâncias em busca da *Yvy Marã eỹ* (Terra sem Mal). Segundo José Zanardini (2011) os Guarani pré-colombianos se agrupavam socialmente em territórios bem delimitados onde se praticava o cultivo, a caça e a pesca, além da reprodução da vida social. A própria utilização do conceito de migração para um fenômeno desta natureza é questionável, pois faria mais sentido a adoção do termo colonização.

> Muito se fala das migrações e se considera bem pouco os preparativos e suas dificuldades. Se pudessem os biogeógrafos resolver em lugar de migração chamá-la colonização então uma das maiores fontes de ideias falsas e forjadas da história da distribuição das plantas, dos animais e dos povos teria sido evitada. [...] O que se chama de migração é, na verdade, a expansão de um território vital sobre o seu velho espaço, que não se pode fazer justiça com linhas, porque é um amplo fenômeno corológico.[41] (Ratzel, 1901, p. 26, tradução própria).

Essas unidades territoriais sociopolíticas eram chamadas de *Guára.* Elas se reuniam em torno de uma comunidade de interesses econômicos e pela reciprocidade dos vínculos sociais que uniam diversos grupos patrilineares (Sušnik e Chase-Sardi, 1995). Um *Guára* reunia, portanto, inúmeras *te'ýi* (famílias extensas) relativamente distantes uma da outra, organizadas de forma similar à ideia de federações e que se encontravam para a realização de eventos como as trocas matrimoniais, festas religiosas e expedições guerreiras contra um inimigo em comum. Um ancião com muitas filhas mulheres tendia a reunir mais guerreiros, seus genros, do que se tivesse muitos filhos do gênero masculino, devido à residência uxorilocal. Cada família extensa habitava um *te'ýi-oga* (maloca) onde dezenas de pessoas se abrigavam.

Em parte essa estrutura permanece na unidade dos grupos de fogueira, considerando a questão da comensalidade como critério de territorialização das famílias. A residência uxorilocal permanece como um costume Mbya para os primeiros anos de um casal, onde é o genro que se desloca para aldeia do sogro ou para próximo de sua

---

[41] No original: "*Mann spricht zu viel von Wanderungen und erwägt zu wenig die Festsetzungen und ihre Schwierigkeiten. Könnten sich die Biogeographichen entschlessen, statt Wanderung Colonisation zu sagen, so wäre eine der grössten Urfachen von salschen und fälschenden Vorstellungen über die Verbreitungsgeschichte der Planfzen, Thiere und Völker vermieden. [...] Was mann Wanderung nennt, ist also in Wirklichkeit das Wachsthum eines Lebensgebieter über seinen alten Raum hinaus, dem man mit Linien gar nicht gerecht werden kann, weil es eine grosse flächenhafte Erscheinung ist.*"

casa, até que tenham a primeira criança. Outrossim, há uma tendência para que depois essa família permaneça por mais anos, em vista da preferência das mulheres a estarem perto de suas mães.

O objetivo do *Guára* era garantir terras suficientes para os roçados e campos de caça dessas famílias. A transgressão dos seus limites por outro grupo significava hostilidade e podia ser respondida com a guerra. Muitas dessas unidades não foram, infelizmente, registradas pelos cronistas, e podemos apenas ilustrar parcialmente a diversidade das identidades territoriais que formavam o *Guarani Retã* (território Guarani) no século XVI. Se pode fazer uma tentativa a partir do cruzamento de dados entre os autores, que, ao mesmo tempo, são bastante divergentes, para alcançar um panorama aproximado, sem que se possa fazer, entretanto, um mapeamento preciso, pois não se pode mais coletar os dados com os mesmos métodos de hoje.

Os proto-Cario mencionados por Sušnik e Chase-Sardi (1995) formaram diversos grupos que compartilhavam semelhanças linguísticas dialetais assim como um *ethos* assimilacionista e expansionista. Construíam malocas grandes em convergência com o poder mais centralizado e as estruturas de defesa como as paliçadas. Foram aqueles que alcançaram maior abrangência territorial, ao mesmo tempo que incorporaram outras sociedades pela prática enérgica e dominante do que se tornou conhecido como "guaranização", que foi exercida principalmente sobre populações das famílias Jê e Aruaque.

No contato com portugueses e espanhóis não recorreram apenas à guerra, mas estabeleceram acordos e alianças onde e quando pudessem e lhes interessasse. A relação entre esses grupos, principalmente do *Guára* dos Tape, e os missionários jesuítas chegou a representar uma forte ameaça aos interesses das duas monarquias ibéricas. Contam entre os descendentes dos proto-Cario os Guarani-Nhandeva, além dos Chiriguano, "invasores" Guarani do Império Inca, e dos paraguaios de fala Guarani. Pode-se dizer também que uma grande parte da população cabocla do Sul e Sudeste do Brasil, como caipiras, caiçaras e gaúchos, descendem dos proto-Cario.

Quanto aos proto-Mbya, compartilhavam de um *ethos* mais reservado e exclusivista, vetando as trocas matrimoniais com populações não-Guarani e resistindo com afinco às investidas missionárias, apresentando por esse motivo muitas vezes em relação a portugueses e espanhóis um caráter mais conservador. Se observamos os seus descendentes, o seu padrão de ocupação das malocas era provavelmente mais disperso.

Apesar das situações de conflito muitas vezes exigirem a coesão em grupos maiores, a estratégia da dispersão se mostrou mais eficiente a longo prazo. Mesmo assim, a forte coesão se mantém na forma de pequenos grupos espacialmente integrados com trocas intensas de saberes, produtos, sementes e o movimento de pessoas por motivação religiosa ou alianças matrimoniais . Assim, uma parte desse comportamento parece vir da própria situação de vulnerabilidade dos grupos que adotaram a estratégia do isolamento, ocupando as áreas de acesso mais difícil e se invisibilizando como uma estratégia de sobrevivência.

Chase-Sardi e Sušnik (1995) observaram características proto-Mbya tanto em alguns *Guára* mais setentrionais do rio Paraguai, como os Tobatin e Itatin, quanto no rio Paraná, os Monday, mais meridional. É tentador concluir que os proto-Mbya setentrionais formaram o atual povo Guarani-Kaiowá e Guarayo da Bolívia e que os proto-Mbya meridionais correspondem aos Guarani-Mbya contemporâneos. Um caráter mais conservador e exclusivista desses grupos de certa forma contribui com esta hipótese.

Acrescente-se a isso que uma boa parte do legado cultural atual das aldeias espalhadas por diferentes países e regiões se deve às migrações dos Guarani de uma macrorregião que abrange parte do Mato Grosso do Sul, nordeste do Paraguai, oeste do Paraná e a província de Misiones, na Argentina. Nela se concentraram os Guarani chamados de monteses, ou Kaiguá, que resistiram mais fortemente na região do Itatim, no caso da parcela Kaiowá, nas regiões do Mbarakaju e do Yguazu, da parcela Nhandeva e finalmente do *Guára* do Monday, da parcela Mbya. Entretanto, devem ser realizados estudos de outra natureza para confirmar, com apoio da arqueologia e da linguística.

Foi a partir das constantes migrações empreendidas por essas populações, e por conta delas, que muitas aldeias Guarani conseguiram assegurar a reprodução de sua cultura mesmo sob as condições de aldeamento cristão e permanentes conflitos contra o apresamento primeiro e depois contra a perda de suas terras. Por motivo dessas ondas populacionais constantes, os Guarani seguiram existindo onde outros povos indígenas não puderam perdurar. Parcialidades diferentes muitas vezes se justapunham, como acontece hoje, prevalecendo culturalmente aqueles que vivenciavam mais forte coesão identitária e experiência religiosa. Essa integração se faz possível, pois todos os subgrupos Guarani comungam de um mesmo *logos*, que se materializa nas bases

econômicas, ecológicas e culturais mais profundas e estruturais.

Esse lugar especial reservado em cada um dos subgrupos Guarani no que se refere à experiência religiosa se traduz no exercício de um campo afetivo — *pathos* — próprio que contribui com a manutenção de uma organicidade identitária ou empática para além da técnica e da estrutura comportamental e organizacional. Ela se dá através do *mboraei* e do *jeroky*, o canto e dança coletivos, e do *ayvu porã*, as belas palavras proferidas pelos grandes líderes religiosos, os *opygua*. As diversas situações de contato, imposição e resistência no âmbito da religião como um sistema coletivo de experiências da *psyche*, compartilhadas pela população indígena de cada *Guára*, impactaria profundamente o futuro não somente de cada uma dessas unidades como os processos históricos que permitiram a experiência atual do que é ser Guarani também em seu aspecto mais profundamente psicológico, como membro de um grupo e como pessoa.

Segundo grande parte dos anciãos Guarani o primeiro mundo que existiu foi destruído e o plano atual de existência é o segundo, *Yvy vai*, a Terra Imperfeita, que está contida no *Yvyrupa* (suporte terrestre) que é a terra toda. Esta tem um centro, chamado *Yvy mbyte*, e suas extremidades, chamadas *Yvyrakã* ou *Yvy apy*. As migrações, conhecidas como *oguata*, procuram percorrer o caminho feito pelo criador, *Nhanderu*, e depois pelos seus filhos e netos, quando estes deixaram a terra para viver em sua morada, a *Yvy Marã e'ỹ* (Terra sem mal), lugar que os movimentos religiosos Guarani pretendem alcançar por meio da vida correta, tradicional dos antigos, como por esse mesmo caminho, andaram os homens e mulheres sagradas, os profetas, para obter o estado de *aguyje* (maturidade corpóreo-espiritual).

> Os guaranis ocupavam a porção do litoral compreendida entre Cananeia e o Rio Grande do Sul; a partir daí, 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 Tietê, a oeste pelo rio Paraguai. Mais adiante, separado deste bloco pelo Chaco, vivia outro povo guarani, os chiriguanos, junto às fronteiras do império Inca. (Clastres, 1978, p. 08)

O grande território ocupado originalmente pelos Guarani de diferentes grupos, que se espalhava desde a atual Bolívia, passando pelo Paraguai, Argentina, Uruguai e chegando até o litoral Sul e Sudeste do Brasil, passou — por meio do processo de luta pela terra, que passa pela afirmação de sua presença histórica e atual em toda essa

região da América do Sul — a ser conhecido como Guarani Retã, derivado do substantivo *tetã*, que hoje é usado também para designar a cidade, mas que tem uma acepção mais antiga de região, e consequentemente o país Guarani.

Mesmo após as violentas entradas dos bandeirantes desde o século XVI e o êxodo guairenho, no século XVII, uma parcela da população Guarani se manteve nos territórios ocupados por espanhóis e depois portugueses. Refúgios de mata fechada serviram para abrigar parte desta população ao longo dos séculos XVII e XVIII entre aqueles que não foram submetidos às políticas de aldeamento e aqueles que, por outro lado, deixaram os aldeamentos ou escaparam dos ataques e se juntaram aos grupos que seguiram evitando o contato nas florestas espalhados em diferentes pontos da bacia do Paranapanema, do rio Iguaçu até o rio Paraná e nas Serras de Mbaracayu e Amambai, além dos grupos ao norte do rio Apa. Alguns desses grupos foram chamados alternadamente de Ka'aguá, Kaiguá, Caiuá ou de monteses, em referência à região de serras e matas fronteiriças entre Paraguai, independente a partir de 1811, e Brasil, independente a partir de 1822.

No início do século XIX há um novo movimento migratório de grupos monteses da parcialidade Guarani-Nhandeva, primeiramente os Tañyguá e depois os Oguauíva, que deixam a região do Mbarakaju, também à margem ocidental do rio Paraná e iniciam a sua peregrinação em direção ao mar através dos afluentes da margem sul do rio Paraná. Os Tañygua iniciaram seu *oguata* por volta de 1820, conduzidos pelo *karaí* Nhanderykyni. Subiram a margem direita do rio Paraná, atravessando o território dos Apapokuva e dos Oguauiva, que lhes ensinaram as danças religiosas que não conheciam (Clastres, 1978). Uma rota provável é que tenham subido desde a foz do Ivaí até as proximidades da antiga Villa Rica del Espíritu Santo, de onde prosseguiram para leste atravessando os rios Tibagi, das Cinzas e o Itararé (Nimuendaju, 1987).

O *karaí* Nhanderykyni teria falecido, mas a história oral que se conta entre os Tupi-Guarani diz que o líder Tañyguá foi direto para a Terra sem Mal. Seu sucessor prosseguiu com o grupo até chegarem em Itapetininga, onde foram escravizados (Clastres, 1978). Mesmo assim conseguiram fugir e retomaram a direção do litoral e do alto da serra ao verem o Oceano começaram as danças, os cantos e os jejuns necessários para atravessar a água e alcançar a Terra Sem Mal. Eles foram perseguidos, mas resistiram e forçaram o governo a negociar uma parcela de terra em Itariri (Clastres,

1978). Assim, em 1837, foi criado o Aldeamento de Itariri para reduzir a um só território no Rio do Peixe todos os Tañyguá que viviam na região.

Os Oguauíva sofreriam maior pressão a partir de 1829 com a expansão dos campos de pecuária para além do rio Paraná por ordem do Barão de Antonina, João da Silva Machado, que enviou a soldo o sertanista Joaquim Francisco Lopes para estabelecer novas povoações no Mato Grosso. O governo central brasileiro já indicava sua preocupação referente à fronteira com o Paraguai na margem ocidental do rio Paraná, além de haver ameaça também da Bolívia.

A criação de gado na região avançou rapidamente e a margem ocidental do Paraná, subindo o rio Brilhante e o rio Dourados, foi conhecida por isso como Campos de Vacaria, depois atravessou o rio Miranda ocupando a região do Itatim. Coincide com este momento, portanto, o movimento migratório dos Oguauíva, que deixam a região do Mbarakaju, região de onde teriam saído também os Tañyguá, à margem ocidental do rio Paraná e iniciam a sua peregrinação em direção ao mar através dos afluentes da margem sul do rio Paraná.

Os Oguauíva tiveram contato com o próprio barão João da Silva Machado em 1843 e se instalaram em parte de sua fazenda na confluência dos rios Verde e Itararé. Uma parcialidade desse grupo retornaria à jornada para leste somente em 1860 ocupando as nascentes do Rio Preto, afluente do Itanhaém, no atual município de Peruíbe–SP local posteriormente denominado aldeia Bananal, enquanto alguns Oguauíva se juntaram aos Tañyguá, em Itariri–SP, e outros habitaram Itanhaém–SP até 1965 (Clastres, 1978) e a região da linha férrea de Mongaguá–SP (Nimuendaju, 1987).

Em 1844, seguindo a movimentação do governo brasileiro em direção àquela região, o Almirante Augusto Leverger, então Cônsul-geral e futuro Barão de Melgaço, inicia oficialmente negociações com o governo de Assunção quanto à navegação do Rio Paraguai, uma questão litigiosa que seguia sem solução. Conflitos armados e ataques aos fortes à beira do Paraguai, como Fecho dos Morros (Porto Murtinho) e Coimbra (Corumbá), seguiram ocorrendo mesmo após o Tratado de Madri e os processos de independência de ambos os países.

Em 1845, o Barão de Antonina, com vistas à redução e à assimilação dos indígenas que ainda ocupam as matas do Paraná e aqueles que migravam desde o Mato Grosso, instala em uma de suas grandes fazendas o Aldeamento de São João Batista do Rio Verde, sob a administração do Frei Pacífico de Montefalco, que viria abrigar

indígenas Guarani (Nhandeva), Kaiguá (Kayowa), Guayanã (Kaingang do Leste Paulista) e Kaingang (Kaingang do Paraná, antigo Gualacho), todos presentes ao longo da bacia do Rio Paranapanema.

As motivações para a migração envolviam tanto as consequências sofridas pelos conflitos na região de onde saíram como a forte liderança religiosa que antevê a proximidade do *yvy opa* (fim do mundo) e a necessidade de buscar imediatamente pela Terra Sem Mal, que alguns líderes identificavam no centro da terra — caso da migração dos Guarayo — mas que, em sua maior parte, apontavam para além do mar — caso dos Guarani-Mbya. Esse deslocamento populacional também ocorre em consequência da colonização do Mato Grosso do Sul pelo não-indígena e será notada assim a movimentação desses grupos não somente para leste, como haverá uma parte dos indígenas originários da região do Itatins migrando também para oeste.

Nesse período alguns grupos de indígenas Kaiguá (Guarani-Kaiowá) e Guarani (Guarani-Nhandeva) são encontrados ao longo do rio Paranapanema, por vezes compartilhando o mesmo espaço. Ainda há um tanto de imprecisão quanto aos subgrupos, pois se por vezes os Guarani são referidos como remanescentes dos aldeamentos da antiga Província do Guairá, por outras atendem a uma referência geral ao subgrupo Nhandeva, enquanto o termo Kaiguá se referiu durante muito tempo aos grupos que permaneceram nas matas, independente do subgrupo — e dentro desse conceito geral, por vezes eram confundidos agrupamentos dos três subgrupos — no século XIX ainda não é tão evidente a distinção do termo para o subgrupo Guarani-Kaiowá.

A questão indígena ainda seguia bastante conflitiva no interior de São Paulo e Paraná, novos aldeamentos foram fundados, outros foram extintos, ou mais propriamente extinguidos pelo Estado, e havia inúmeras escaramuças entre colonos e indígenas, essas afetaram de forma muito violenta os Kaingang, frequentemente referidos no estado de São Paulo como Guaianá ou Guayanã. Enquanto isso a situação política na fronteira se deteriorou ainda mais e em 1864 tem início a Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai. Além de terem sido alistados para participar na guerra e associados ao lado paraguaio, muitas das regiões afetadas pelo deslocamento das tropas e pelos combates têm forte presença Guarani, como a própria batalha final de Cerro Corá, nas serras do Amambay.

Foram fortemente impactadas a província atual de Misiones–ARG, a região das

Missões do Rio Grande do Sul, as regiões entre o rio Iguatemi e o rio Ivinhema, e aquela entre o rio Apa e o rio Branco, ambas no Mato Grosso do Sul. Também sofreram ou participaram na guerra uma diversidade de etnias da região do Chaco e do Pantanal. As consequências da guerra foram terríveis para os paraguaios e para os Guarani. Na década de 1870 mais um movimento migratório é realizado por um grupo dos Nhandeva, desta vez os Apapokuva, em busca da Terra Sem Mal (Nimuendaju, 1954). Este grupo chegou até o Aldeamento de Jataí, porém, não se adaptou e rumou para o Rio das Cinzas.

A parte do grupo liderada por Honório Araguyrá dirigiu-se para o rio Verde. No Paraná constavam vários aldeamentos Guarani, alguns nas mesmas imediações das antigas obras religiosas do Guairá, como Nossa Senhora do Loreto ou em outros pontos da bacia do Paranapanema, como Santo Inácio, Santa Isabel e São Pedro de Alcântara. Na então Província de São Paulo constavam ainda alguns aldeamentos Guarani como aqueles de Pinheiros, Mboy, São João Batista, São Sebastião do Piraju, Itariry e Tijuco Preto (Luné e Fonseca, 1985).

Há referências também à presença indígena Guarani no século XIX no Vale do Ribeira, como aparecem nas obras de Young (1903) e Canabrava (1949). Em 1892 os Apapokuva são acusados de bruxaria pelos Oguauíva e então migram para o sertão de Bauru, ocupando em 1895 um afluente do rio Batalha chamado Avari (Nimuendaju, 1954), onde permanecem até 1906. Devido à construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil – EFNB próxima ao local foram forçados a se mudar para o Araribá. (Veiga, 2013). É também na segunda metade do século XIX que grupos Mbya deixam o leste do Paraguai começam a migrar para o litoral do Brasil, fundando aldeias em diversos Estados do Sul e Sudeste, desde o Rio Grande do Sul, alcançando o Espírito Santo na década de 1930. A partir de 1910 foi criado durante a presidência de Nilo Peçanha o Serviço de Proteção do Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais – SPILTN, idealizado pelo Marechal Cândido Rondon. Entretanto, essa "proteção" vinha com um preço que os indígenas muitas vezes não estavam dispostos a pagar.

Detendo-se mais à população Guarani, a instalação dos PINs visou concentrar a população de cada etnia em um único local do estado e após fracassar tentou concentrar os grupos indígenas de uma mesma região. Remanescentes Oguauíva do aldeamento São João Batista do Rio Verde foram removidos para o Araribá em 1912, onde já estavam os Apapokuva. Outro aldeamento São João Batista, que corresponde a parte do

atual município de Peruíbe–SP, era uma redução do século XVI de grupos indígenas da Baixada Santista, provavelmente Tupiniquim. O aldeamento foi extinto no século XIX, porém isso não significou a extinção do grupo indígena. Estes foram considerados assimilados como era a política de então. No entanto, mantiveram sua organização social e desprovidos de seus direitos territoriais, se dispersaram pelo seu antigo território, a Baixada Santista. Grupos Guarani alcançaram o litoral neste período, repovoando regiões que habitavam antes dos ataques dos bandeirantes nos séculos XVI e XVII. O SPILTN tentou no início do século XX levar todos os indígenas Guarani para o Posto Indígena – PIN Araribá. Porém, após mais de uma década de tentativas frustradas de convencê-los, mudou a estratégia para reduzir todos os indígenas da Baixada Santista em um único lugar, o PIN José de Anchieta, na aldeia Bananal, instalado em 1927. Nesse tempo, onde hoje é Pedro de Toledo–SP, também havia os Guarani-Nhandeva, remanescentes de um aldeamento de indígenas Tañyguá e Oguauíva do século XIX na confluência do rio Itariri com o Rio do Peixe.

Essa tentativa de redução, todavia, não surtiu efeito, diversas famílias Guarani-Nhandeva seguiram ocupando a Serra do Itatins, em Itariri–SP, o Rio Una do Prelado ou Rio Comprido (Schaden, 1974), em Iguape–SP famílias Tupi-Guarani viviam nas imediações das ruínas do Aberebebê, em Peruíbe–SP e às margens dos rios Tapirema e Piaçaguera, também em Peruíbe, assim como ao longo da ferrovia a partir da Estação Tanyguá, em Peruíbe, famílias Guarani-Nhandeva em Itanhaém–SP, Guarani-Mbya no Vale do Rio Branco em Itanhaém–SP e no rio Aguapeu, onde havia também famílias Tupi-Guarani, englobando tanto Itanhaém–SP como Mongaguá–SP, outras famílias Tupi-Guarani nos bairros Agenor de Campos e Jussara em Mongaguá, município onde também se encontravam famílias indígenas ao longo da via-férrea, assim como havia em Praia Grande–SP (Schaden, 1974), até a presença de famílias Tupi-Guarani em São Vicente–SP, a exemplo do Morro dos Barbosas, Mangue Saquaré e a Praia das Vacas.

Havia também famílias Tupi-Guarani no Guarujá–SP e Guarani-Nhandeva no município de Bertioga–SP onde hoje está demarcada a TI Guarani do Ribeirão Silveira. Considerando, portanto, que a Baixada Santista é uma região de presença histórica tanto de povos Tupi como Guarani a presença de diversas aldeias e a dinâmica da reocupação de espaços negados a estas comunidades ao longo do processo histórico de colonização resulta no grande número de aldeias que hoje ela apresenta.

5.1 A guaranização do espaço geográfico

O termo guaranização está originalmente relacionado a uma tese defendida por Branislava Sušnik de uma estratégia da expansão guerreira Guarani-Carijó em regiões habitadas por outros povos indígenas ao infundir-lhes seus atributos culturais. Essa é uma tese contestada por alguns autores como André Luis Freitas Da Silva (2018) que observa de forma muito perspicaz a construção de uma identidade genérica Guarani de grupos culturalmente diversos em escritos do século XVI, sobre os quais Sušnik elaborou parte de sua teoria. Segundo Silva (2018) esta generalização apontaria mais para uma ideia de gabinete sobre uma expansão uniforme desse grande território Guarani do que, de fato, para a melhor compreensão das dinâmicas de mobilidade e reprodução físico-cultural de uma população sociopoliticamente diversa e fragmentada em diferentes relações interétnicas e adaptações ambientais.

No presente trabalho, no entanto, manteve-se a ideia de uma unidade étnica Guarani para além da diversidade interna que forma as diferentes parcialidades, que pode haver se forjado ou ter sido reforçado inclusive pelo contexto das invasões ibéricas e das visões que seus agentes impunham ao grupo ou que o mesmo adotou em forma de resistência, uma vez que essa unidade Guarani agrega inclusive no sentido político maior força para o grupo. Entende-se aqui que o processo de guaranização, de forma um pouco diferenciada da que trata Sušnik, se estendeu inclusive para parte da população não-indígena pelos Tupi e pelos Guarani-Carijó resultando na formação de diferentes grupos humanos tradicionais interioranos e litorâneos do Brasil que deram origem à cultura caipira e caiçara, assim como a formação do gaúcho, que foi guaranizado pelos Guarani-Tape e carrega as suas características, marcadamente mais do que a de outros grupos indígenas da região como os Charrua e Minuano.

Busca-se, sobretudo, atualizar e ampliar o termo, que será utilizado com o sentido de imprimir no espaço vivido padrões particulares que distinguem uma forma determinada de ocupação, o que resulta em um mecanismo de autoidentificação do seu território presente na luta destas diferentes parcialidades Guarani. Não é esse, tampouco, o primeiro trabalho que emprega o termo neste sentido, que ganhou terreno entre os pesquisadores no Brasil a partir do trabalho de Darella (2004). A formação cultural da paisagem Guarani se inscreve nesse processo como meio de conferir materialmente

elementos que permitem a caracterização de um território imprimindo-lhe a sua marca identitária.

> A produção material não se realiza por si, mas na relação direta com a produção imaterial. Igualmente, a produção imaterial só tem sentido na realização e compreensão da produção material. Essas produções são construídas nas formações socioespaciais e socioterritoriais. Os territórios materiais são produzidos por territórios imateriais. (Fernandes, 2009, p. 211)

Procura-se a partir da expressão de uma cosmogeografia Guarani vincular aspectos de sua visão de mundo com a produção de um território. Um dos mais significativos se manifesta pela prática tradicional do *oguata*, que corresponde aos movimentos migratórios, motivados pela busca de *Yvy Marã e'ỹ* — a Terra-sem-Mal. Não se objetiva concluir com isto que a mobilidade desse povo indígena seja impulsionada somente por motivos religiosos e, portanto, é também necessário considerar as circunstâncias materiais, conflitos populacionais e interétnicos que incentivam o deslocamento de grupos inteiros por distâncias transfronteiriças como condição primordial à manutenção do *nhandereko* — as práticas que integram o modo de vida Guarani e a sua própria existência corporal — de tal forma que os aspectos materiais e imateriais se apresentam indissociáveis no exercício da sua territorialidade.

Portanto, a luta pela terra resulta de seu próprio devir que transcorre tanto no plano telúrico ou material quanto no plano mítico ou imaterial porque se por um lado o próprio conceito nativo utilizado para designar um território Guarani, o *Tekoa*, corresponde ao seu espaço de existência onde é possível viver o *nhandereko*, seu modo de vida tradicional, por outro, os caminhos percorridos mediante um amplo território transnacional correspondem à jornada que no pensamento mítico empreendeu *Nhanderu Papa Mirĩ* ou *Nhanderu Tupã*, a depender da versão, quando ele esteve na Terra e rumou à casa de seu pai *Nhanderu Tenonde*, morada eterna dos deuses, deixando aqui o seu filho, *Kuaray*, o sol, o qual também empreenderá a marcha, e assim sucessivamente deverão fazer os Guarani.

> Diz que quando o dono da Terra (Papa) veio neste mundo, fez o mundo, fez a terra, o mato, como continuação de outra Terra, aquela que Nhanderu Tenonde fez. Quando fez a segunda Terra, foi o filho de Nhanderu Tenonde, Nhanderu Papa, quem fez a mulher do ajaka (cesto). Nhanderekorã oanga i rive, ele já marcou tudo. É verdade que a mulher foi feita do ajaka e o homem foi feito do arco. O arco foi feito para o filho de Nhanderu Papa. Ele deixou a mulher grávida e, quando a deixou, ela foi atrás dele, com o filho na barriga. Ela chegou

> onde não devia chegar, na casa de outros animais. Eles a devoraram e tiraram o filho dela de dentro da barriga. A avó destes animais pediu pra guardar o filho pra ela comer, pois a sua carne era mais macia. Foi assim que nasceu Kuaray. Xeramõi João Silva – Vera Mirim (Tekoa Xapukai/Brakui, Angra dos Reis–RJ) (Pesquisadores Guarani, 2015, p. 16)

Para a sociedade Guarani existir enquanto Guarani essencialmente é preciso garantir o seu espaço social, e neste caso um território com características próprias. Esse território é dinâmico no espaço-tempo e não é sua fixação que promove a sua continuidade, mas é o movimento que promove a sua reprodução. Trata-se, portanto, de uma necessidade ontológica do devir.

> Sociedade e espaço social são dimensões gêmeas. Não há como definir o indivíduo, o grupo, a comunidade, a sociedade sem ao mesmo tempo inseri-los num determinado contexto geográfico, 'territorial'. (Haesbaert, 2004, p. 20)

Disto, o conflito entre duas territorialidades antagônicas que são a primeira aquela imposta pelo modelo estatal eurocêntrico — que pressupõe a circunscrição de limites fixos para os povos indígenas — e a segunda aquela compreendida pelo Guarani de que o atual plano terrestre, *Yvyrupa*, foi criado pelos *Oreru kuery* — panteão Guarani de deuses e deusas — para que vivessem sobre ele todas as criaturas. *Yvyrupa* é, em certo sentido, um conceito que se aproxima do espaço geográfico, mas que é também um lugar provisório e perecível que serve de passagem para *nhe'ẽ porã* — a palavra-alma daqueles que buscam o estado de plenitude, conhecido como *aguyje*, e que entendem que o plano terrestre é *a'ãga'i te ma* (apenas uma imagem) do mundo celestial. Para isso, realizam a sua caminhada em direção à Terra-sem-Mal, um lugar teleológico, definitivo e imperecível.

> Há uma continuidade entre os Guarani e os deuses, pois esses são seus ancestrais, chamados "nossos irmãos mais velhos" *(nhanderyke'y kuery*). Entretanto, o corpo dos Guarani é apenas uma imagem (*a'ãga'i te ma*) do corpo dos deuses, como tudo o que é gerado no mundo terrestre. (Pierri, 2013, p. 47)

Para Daniel Pierri (2013) na cosmovisão do grupo a diferença entre os Guarani e os deuses "pode ser diminuída a tal ponto, por meio de práticas corporais associadas ao que se convencionou chamar profetismo, que poderia ser pensada como superável." A

migração, o exercício do *oguata*, de seguir as pegadas de *Kuaray*, o sol, o qual tomou o caminho do pai até a morada eterna dos deuses, está relacionada com essas práticas.

Trata-se aqui de uma leitura da realidade que transcende o material, e, portanto, imprime uma territorialidade cósmica. Do ponto de vista de nossa percepção imediata da matéria, a concepção da morada dos deuses e deusas — a *Yvy Marã e'ỹ* imperecível — se constitui em uma territorialidade sem território, uma territorialidade imaterial que incide sinergicamente sobre a territorialidade material dentro da qual toda a terra que abriga os princípios do *nhanderekó* é potencialmente Guarani.

Outra prática corporal sagrada está relacionada com a alimentação. Consoante as pesquisas de Mártin César Tempass (2010) o corpo para o Guarani é o veículo das almas, é o seu habitat. Na cosmovisão Guarani a pessoa indígena possui uma alma de natureza divina, destinada a se juntar aos deuses, e outra alma telúrica, de natureza terrena. Quando uma criança nasce uma alma sagrada, a palavra-alma *nhe'ẽ*, passa a habitar a criança. A partir do momento em que ela começa a falar e a andar ela já deve ser batizada no ritual do *Nhemongarai*, durante o qual o *xeramõi*, o ancião da aldeia, recebe a revelação do nome daquela criança, e todo nome Guarani tem o seu pai, seu *Nhe'ẽruete*, que é aquele deus que enviou a alma da criança.

Para cada *Nhanderu*, pai divino ou deus, há uma *Nhandechy*, mãe divina ou deusa correspondente. Os *Nhanderukuery* que nomeiam as crianças são *Jakaíra, Nhamandu, Karai* e *Tupã*, que conferem diferentes características comportamentais e corporais aos Guarani segundo o nome e a sua origem celeste, pois cada *Nhe'ẽruete* vive em uma região diferente do céu, que estão relacionadas com os pontos cardeais norte, sul, leste e oeste. Os alimentos tradicionais propiciam o fortalecimento da *nhe'ẽ* — alma sagrada ou palavra-alma — e permitem ao Guarani devotado alcançar o estado de plenitude.

> Para atingir o *aguyje*, em primeiro lugar, é preciso evitar os alimentos que possam levar à animalidade. Aliás, o que pode levar à animalidade nem é considerado "alimento" pelos Mbyá-Guarani, são tabus alimentares. Em segundo lugar é preciso comer apenas alimentos "tradicionais", apenas *orérembiú*. Mas, dentre os alimentos tradicionais existem os que são mais e os que são menos indicados para alcançar o *aguyje*. Tal qual o corpo humano, os Mbyá-Guarani também classificam os seus alimentos em duas categorias: os do "esqueleto" e os da "carne e do sangue". Grosso modo, os alimentos de origem vegetal são os do esqueleto. Também o mel, o *ixó*, os peixes e o *koxi* fazem parte desta categoria. As carnes de caça e todos os alimentos de fora do sistema culinário tradicional Mbyá-Guarani são considerados como da carne e do sangue. (Tempass, 2010, p.189)

Na cosmogeografia Guarani, transferida à escala do indivíduo, observa-se o corpo também como um território, e sobre ele cada alma, conforme a sua natureza, possui a sua própria territorialidade. A palavra-alma *nhe'ẽ*, de natureza divina, habita o esqueleto, enquanto a alma telúrica, de natureza animal, habita a carne e também o sangue. À medida que o Guarani se alimenta do mel da abelha-jataí, do *pira* (peixe), que ele consome o *petỹ* (tabaco) seja ele mascado ou como fumo no *petỹgua* (cachimbo) mas não como cigarro industrializado, à medida que se alimenta do milho tradicional *avaxi etei*, que consome o *yxo* — a larva que cresce no *pindo* (jerivá), mesma espécie de palmeira que sustenta o céu — e à medida que se alimenta do *koxi*, que é o porco-do-mato, considerado *Nhanderu rymba*, animal doméstico do deus criador da Terra, a sua palavra-alma *nhe'ẽ* territorializa o seu corpo expandindo-se sobre o território da alma telúrica até que todo o corpo seja territorializado integralmente pela alma sagrada e alcance o estado de a*guyje*.

O espaço geográfico necessário é aquele que o permite viver o seu modo econômico e a sua cultura, reunindo pelo *nhandereko* as práticas ensinadas pelos *Nhanderu kuery* como *Tupã, Kuaray* ou *Nhanderu Papa Mirĩ*. Isso envolve plantar, construir moradias e também caminhar. A espacialização produz transformação e a formação de território. A cosmovisão imaterial impulsiona a formação de uma paisagem própria, guaranizada, com todos os seus elementos: *ookuery* (casas), *opy* (casa de reza), *oka* (pátios), *ma'ety* (roças), *tapé* (trilhas), *yvyra rupa* (cemitério), *ka'aguy* (floresta), *yvyty* (morro), *yakã* (córregos) e o *ye'ẽguaxu (mar)*.

O espaço guaranizado, observado pela lente própria da cosmogeografia Guarani, do seu olhar sobre o espaço que o leva a escolher e a agir de uma forma particular sobre ele, vira território guaranizado. Isso significa a consolidação da sua presença nos elementos materiais da paisagem e nas inter-relações imateriais entre os membros do grupo, suas formas de socializar, de produzir, assim como a sua interação com a paisagem não-indígena. Assim, as relações interétnicas, sejam elas amistosas, ocasionalmente, ou conflituosas, são em sua maior parte também relações interterritoriais e a guaranização do espaço vivido efetivamente demarca um território.

A linguagem da vitória da "representação" sobre a "realidade", da estabilidade sobre a vida reforçam a ideia de inimizade entre as duas. Mas a vida é tão espacial como é temporal (Massey, 2005, p.29). Tal apreensão transforma completamente conceitos como territorialização, desterritorialização e reterritorialização. Se a *Yvyrupa*, o plano

terrestre, foi criado como o lar perecível para os Guarani, ele assim continuará sendo para as próximas gerações, independente da ocupação permanente de uma ou outra área específica no plano físico, pois outros movimentos virão de migração para o plano espiritual, imperecível. A impermanência é o que caracteriza o plano telúrico.

Na ótica do não-indígena, o Guarani, ao migrar para o litoral, poderia estar reterritorializando um espaço do qual foi desterritorializado, mas isso a partir de uma abordagem linear da história, de uma visão fixa da geopolítica. Esse é um prisma que não se insere na cosmogeografia Guarani, pois ele não deixou em momento algum de estar no espaço total ou em lugar algum de estar no tempo-espaço mítico, aquele inscrito nos planos do criador *Nhanderu Papa Tenonde*. Sua territorialidade é uma consequência de seu pertencimento a esse espaço imensurável e a esse tempo perene, cíclico, em eterna renovação. Por consequência, não são os livros de história e nem os mapas que dirão onde os Guarani estiveram, nem por onde passaram ou passarão. Esse olhar passa muito mais pela lente de um não-indígena, como eu, ou outra pessoa do universo acadêmico, ou jurídico-administrativo. Neste sentido, a tradução direta do tempo, do espaço e do território, aquela de significante para significante, é empobrecedora do conceito e para avançar teremos que lidar muito mais com o campo da interpretação.

Por outro lado, um grupo de conceitos é forjado constantemente a partir da própria relação interétnica, sendo eles revisados a partir de signos nativos ou cunhados pela própria conflitualidade dinâmica entre as territorialidades em disputa, se tornando bandeiras na reivindicação por direitos, instrumentos na luta pela terra. Nesse aspecto, são os próprios Guarani que nos ajudam a construir uma ponte entre a sua cosmovisão e os conceitos da geografia. Assim, a transformação Guarani do espaço geográfico produz o seu território, o *Tekoa*, a partir de relações interterritoriais, como lugar (vivencial) imprescindível para a formação e manutenção de seu modo de vida, o *nhandereko* ou *orereko,* por vezes chamado de *Tupã reko* que foi encontrado por Montoya como *teco marangatu* entre os Carijó do século XVII, forma como é ainda hoje chamada a conduta sagrada pelos Kaiowá.

Da mesma forma, uma aldeia nova não limita a sua temporalidade àquela geração que ocupou à terra, porém, amplia a sua compreensão à territorialidade do tempo mítico. Em meio às cidades, às fazendas, já não é todo o lugar que o Guarani pode existir, ele precisa viver em lugares específicos, mas ele não se pauta, obviamente,

por um documento de propriedade da terra, esse lugar onde ele levanta a aldeia é *Nhanderu* quem mostra para ele. O Guarani leva o seu território e a sua cultura para onde quer que ele migre.

A esse elemento é fundamental acrescentar uma fórmula específica do significado de viver e existir no território, a qual é existir como Guarani, dentro de sua cultura. É comum utilizarem a palavra *nhandereko* para cultura, modo de vida, como forma de simplificar para o *jurua* (não-indígena), porém, os falantes mais ortodoxos darão preferência a *orereko* com o interlocutor utilizando o prefixo *ore-* para a terceira pessoa do plural exclusiva, pois *nhande-* é inclusiva. O vocábulo *(t)eko* passa por uma mudança morfológica característica de algumas palavras da família Tupi-Guarani ao receber um prefixo transformando-se em *(r)eko*. O conceito de *nhandereko* só pode ser vivido inserido em um espaço, o *Tekoa*. Voltamos à formulação do espaço vivido da qual tratamos no início a partir da obra de Gaston Bachelard, agora por esse trecho de Bartomeu Meliá:

> Si bien la tierra impone condiciones, es el Guaraní quien hace su tierra. La tierra guaraní vive con los Guaraní que en ella viven. La ecología guaraní no es sólo naturaleza ni se define por su valor exclusivamente productivo. Con una expresión que le es muy característica, el Guaraní se refiere a su territorio como tekoha; ahora bien, si el teko es el modo de ser, el sistema, la cultura, la ley y las costumbres, el tekoha es el lugar y el medio donde se dan las condiciones de posibilidad del modo de ser guaraní. (Meliá, 1991, p. 64)

Os conceitos de *nhandereko*, *oguata* e *Tekoa* constituem uma base teórica nativa para o seu modo de ser no espaço, sua geografia, refletida por seus próprios sábios e sábias, sendo os *xe ramõi* e as *xe jaryi*, que sustentam o movimento de migração e transformação da paisagem em seu processo de territorialização, essencial para a sua existência enquanto povo originário. Assim, a fixação populacional imposta pelo sistema jurídico-administrativo e político-econômico cria uma barreira para a reprodução do seu modo de vida, pois é parte constituinte do *nhandereko* buscar permanentemente lugares que ofereçam as condições para a regeneração constante de sua forma de estar no mundo, como uma busca imanente de cura, de vitória sobre a perecibilidade, a fome e a doença.

Ao tempo em que não faz parte do ideário Guarani fixar-se em um só sitio enquanto se busca pela terra almejada, percebe-se por outro lado que as aldeias em si

são fundadas e fixadas em lugares de transformação e memória. O espaço transformado e guaranizado cria uma paisagem própria, demarcando um território e se referencia tanto ao lugar do passado, mítico ou histórico, como ao lugar em que eles vivem no tempo presente. Pela prática do *oguatá* os Guarani reforçam sua ocupação dentro de seu território histórico, mesmo que tenham sofrido anteriormente processos de extermínio, escravização e usurpação eles retornam a antigos locais de aldeias ou mesmo de aldeamentos estabelecidos pelos religiosos retomando os laços com antigos parentes ou com os Guarani de subgrupos diferentes. Por outro lado, onde quer que o caminho sagrado exija que se erga uma nova aldeia, uma nova *opy* (casa de reza), elemento essencial para a realização do seu devir, o Guarani constituirá aí o seu novo lugar.

É com base nessa leitura e a partir das categorias nativas apresentadas que se pode observar uma sociedade que em sua essência se coloca em oposição à lógica da propriedade privada da terra pela necessidade de romper o território fixo imposto pela territorialidade dominante estatal-capitalista, a qual, por outro lado, se expandiu sobre diversos territórios indígenas ignorando qualquer limite externo a seu próprio modo econômico. Por outro lado, há também uma lógica própria, interna, quanto à distribuição dos meios de vida entre as famílias indígenas, desde as unidades de produção até os próprios bens, compartilhados por grupos de famílias extensas, mas não necessariamente por uma coletividade ampla — esse ideal comunitário que muitas vezes parte de uma visão externa. Ao tempo em que não representam e nem precisam pretender representar um ideal comunalista, como professavam os indigenistas mais românticos, os Guarani exercem um modo compartilhado de ocupação do território que se opõe à lógica dominante da apropriação capitalista da terra.

Nota-se que a dinâmica intrínseca na distribuição das terras de um *Tekoa* forma em geral micro-territórios dinâmicos, em um exercício de autogestão territorial das famílias extensas, onde roças se transformam em capoeira, casas desaparecem, outras são erguidas onde havia uma capoeira e qualquer desequilíbrio na apropriação dos meios de vida desenvolve respostas orgânicas da sociedade para impedir que as relações políticas e econômicas internas fujam do seu controle.

Historicamente os Guarani constituíam territórios amplos, chamados de *Guára*, que eram mais fixos (Sušnik e Chase-Sardi, 1995) e se organizavam em torno de lideranças familiares de muito prestígio e com grande número de parentes, ainda assim as terras eram distribuídas entre grupos de parentelas, gerações de famílias extensas, não

constituindo relações de servidão com base na propriedade privada. Atualmente, porém, se observa aumentar o nível de desigualdade também nas aldeias por uma forte influência do contato permanente com a sociedade não-indígena e até como resultado da forma como atua o poder público e outras organizações da sociedade civil privilegiando alguns grupos familiares e potencializando a monetização das relações. Apesar deste tipo de ameaça à organicidade interna das aldeias predominam as relações de reciprocidade que promovem a melhor distribuição dos meios de produção e inclusive dos bens produzidos. Pode-se dizer que para diversos povos indígenas, incluindo os Guarani, o ato mais corrupto não é o de roubar, mas aquele de acumular os bens e negar aquilo que o outro necessita.

> A generosidade é uma das virtudes mais prezadas na sociedade Guarani, e uma pessoa egoísta, que acumule bens, por exemplo, não compartilhando aquilo que produz com as demais, é criticada e possivelmente marginalizada (e alvo de sentimentos ruins, como raiva e inveja). A reciprocidade, desse modo, é vista como uma virtude a ser atualizada constantemente, fundamental para aquele que se esforça em conquistar grandeza de coração, deseja alcançar plenitude e tem medo de sofrer agressão mágica (ser alvo de sentimentos ruins). (Lopes, 2015, p. 287)

A manutenção dessas relações em parte é o que permite uma maior coesão social do grupo indígena ante a tendência atual do sistema estatal-capitalista de atomizar as relações de parentesco, de afinidade e de solidariedade. Uma tendência que se acelerou com a revolução industrial e somente se agrava com a revolução digital. Antigas relações no meio rural, por exemplo, como o compadrio e os mutirões foram substituídas por serviços do Estado e novas relações monetárias. A sociedade Guarani, tão contemporânea como as demais, logrou sobreviver até aqui à dissolução dessa economia da dádiva ou economia de relações que perpassava sucessivas relações socioeconômicas da própria sociedade brasileira e manteve uma série de mecanismos que fortalecem a sua maior unidade e isonomia fortalecendo os seus laços políticos e culturais.

> Recusar-se a dar, deixar de fazer um convite, como recusar-se a aceitar, equivalem a declarar a guerra; é recusar a aliança e a comunhão. Então nós damos porque somos obrigados a, porque o donatário tem um tipo de direito à propriedade sobre tudo o que pertence ao doador.[42] (Mauss, 2002, p. 18, tradução própria)

[42] No original: "*Refuser de donner, négliger d'inviter, comme refuser de prendre, équivaut à déclarer la guerre; c'est refuser l'alliance et la communion. Ensuite, on donne parce qu'on y est forcé, parce que le donataire a une sorte de droit de propriété sur tout ce qui appartient au donateur.*"

Essas relações também transformam a paisagem, que não se limita, é evidente, aos objetos visíveis, mas abrange o sistema de relações. É a partir deste sistema que se podem compreender as razões internas de distribuição das casas e das roças ou a maior intensidade no uso de determinadas trilhas. Todos esses elementos da paisagem obedecem a uma lógica comum a diferentes aldeias formando uma paisagem Guarani, parte do que se entende aqui como a guaranização do espaço, que em uma abordagem nomotética permite além de colher os aspectos partilhados entre as aldeias Guarani também identificar os seus traços diacríticos em relação à paisagem não-indígena, seja ela a periferia da cidade, a fazenda ou o próprio espaço rururbano.

Os traços de paisagem diacríticos são essenciais no processo de territorialização, eles demarcam o território Guarani independente dos trâmites político-administrativos do Estado e, apesar de não promoverem sua garantia jurídica, consolidam a sua presença no espaço vivido, efetivamente ocupado, e isso envolve não apenas os espaços de moradia, dos pátios, da casa de reza e das roças, como das trilhas, do cemitério, das áreas de coleta e de caça, onde se colocam as armadilhas, dos rios e córregos utilizados e até dos lugares de não-uso considerados sagrados como algumas partes da floresta e dos morros, domínio dos *Nhanderu kuery*. Portanto, até mesmo a preservação de determinadas áreas e a sua não ocupação material, a partir de uma relação afetiva e simbólica, caracteriza um modelo de ocupação Guarani.

Não é somente a pessoa ou a comunidade que guaraniza o espaço, mas o espaço guaranizado também forma a pessoa ou a comunidade Guarani e sem esse espaço sua sociedade não pode se reproduzir. Ao tempo em que esse espaço é transformado, ele é territorializado. As pessoas produzem território e o território produz pessoas. A fusão entre o possibilismo e o determinismo é a própria negação de ambos. A sociedade e o território estão em permanente dialética. O ser humano que se desenvolve nesse território não é o mesmo no ano seguinte e o território tampouco permanece igual. Parafraseando Heráclito, é como o homem que não pode entrar duas vezes no mesmo rio, já que o rio não é mais o mesmo. Porém, não é somente o rio que muda, é preciso entender que o homem também não é mais o mesmo.

Em um mundo perecível a fixação no território pode ser entendida para o povo Guarani como a impossibilidade de alcançar o estado de plenitude, uma vez que a migração representa o caminho da alma até o estado imperecível. É por meio de práticas

corporais como o *oguatá* que esse estado de *aguyje* poderá ser alcançado. Quando se revela a um ancião Guarani que ele deve empreender a caminhada, *Nhanderu* dá os sinais do lugar onde ele deverá construir sua casa de reza e erguer um novo *Tekoa*. Não atender ao chamado significa se entregar à efemeridade do plano terrestre e impedir a alma Guarani de realizar o seu devir, sendo a essência de sua própria existência.

Um objetivo mais prático da pesquisa sobre a territorialidade e a territorialização dos povos originários é o de aproximar a ciência geográfica do debate jurídico em relação aos direitos territoriais indígenas como parte constitutiva de sua interface com a questão agrária, relacionando-se à luta pela terra. A análise parte do conflito entre diferentes temporalidades e territorialidades representadas pelo sistema de dominação e exploração por um lado e pelos povos indígenas de outro que resultam na eclosão de movimentos socioterritoriais.

Os direitos territoriais e a questão agrária são profundamente afetados pelo regime alimentar de seu tempo. A defesa de um marco temporal para o reconhecimento das TIs a partir do julgamento de Raposa/Serra do Sol pelo Supremo Tribunal Federal – STF reacendeu o debate, claramente favorável aos interesses ruralistas, sobre o fator temporalidade da ocupação indígena, que não foi colocado em questão como determinante para o reconhecimento fundiário deste direito territorial por nenhum regime político ou jurídico implantado até hoje no Brasil.

São encontrados na cosmogeografia de alguns dos mais de 200 povos indígenas no Brasil conceitos que expressam o tempo mítico e o espaço cosmológico, o entendimento de que o pertencimento a um lugar, a luta por um território obedece a outra temporalidade e sua territorialidade corresponde a uma existência espacial inserida em um tempo perene e cíclico. No entanto, o corpo jurídico-administrativo tende a favorecer o poder político-econômico e uma abordagem linear da história e uma visão fixa do território, um cartesianismo que não pode ser reproduzido pela experiência vivida, é uma redução da realidade.

Assim como o positivismo no campo científico, a organização administrativa do Estado capitalista legitima uma forma específica de território em claro prejuízo às diversas territorialidades que compõem a sociedade. Ele aponta para uma visão reducionista da realidade ignorando a sua multidimensionalidade e pluralidade étnica. Apesar de possuir um texto constitucional relativamente avançado em termos de reconhecimento territorial para os indígenas e quilombolas não se constituíram no Brasil

instrumentos mobilizadores capazes de enfrentar o modelo agrário vigente e reforçar o cumprimento integral dos mecanismos dispostos em lei, o que derivou em um considerável privilégio para a classe favorecida pela estrutura fundiária já consolidada.

Some-se ainda o próprio modelo historicamente instaurado de redução dos territórios indígenas e fixação dos povos originários visando invadir as terras despovoadas por força da violência para o projeto político-econômico mercantilista colonial que vigorou desde o século XVI e se desenvolveu na era imperialista industrial cuja lógica ainda hoje ameaça as populações indígenas por meio de projetos de arrendamento, mineração e outros empreendimentos sobre a pequena parte do território que se alcançou demarcar. Sob o manto da cristandade se justificaram os planos de assimilação das populações indígenas ao modelo de sociedade que se desejou instalar nas Américas sob o domínio europeu, pautados na exploração dos povos do sul do planeta.

Por outro lado, encontra-se na geografia referenciais teóricos importantes que concernem o debate, sobretudo a temporalidade e a espacialidade em Massey (2005) e apontam para a conflitualidade ocasionada por distintas territorialidades, que expressam relações de poder onde o Estado busca impor sua homogeneidade (Raffestin,,1993), que resultam, entretanto, na construção de movimentos sócio-territoriais (Fernandes, 2005) de resistência. Além disso, o direito fundiário no Brasil e na América Latina não pode ser desvinculado historicamente da questão agrária e do regime alimentar de cada época.

O papel desses países no fornecimento além-mar (*offshore*) de gêneros alimentícios serviu para diminuir os salários na Europa no final do século XIX (McMichael, 2014) o que impactou por sua vez a expansão capitalista no campo, espremendo cada vez mais o campesinato no caso da Europa, enquanto no Brasil consolidou o modelo de agroexportação e a "transferência" de tecnologia da revolução verde, fortalecendo a relação de dependência e a marginalização das formas tradicionais de produção.

A resistência histórica dos povos indígenas ao projeto colonial constituiu centenas de movimentos socioterritoriais. Esses movimentos vêm sendo ao longo do tempo, fortalecidos pela articulação entre esses povos e seu reordenamento estratégico no sentido de unificar sua pauta comum e ajustar, muitas vezes regionalmente, aquelas mais específicas. Os conflitos locais contra projetos multiescalares ganharam maior

projeção e articulação formando um amplo movimento socioterritorial ao construir espaços políticos (Fernandes, 2005) onde se promovem novas espacialidades e territorialidades que rompem com o localismo e com os interesses que se opõem à ampliação da luta internacional dos povos.

A simples existência de indígenas em um território é considerada historicamente como um fator determinante no Brasil para o reconhecimento de sua ocupação, "não cogitando se a habitação indígena é anterior ou posterior ao título adquirido pelos particulares" (Barbosa, 2001). O Estado, atendendo a interesses privados, regularizou áreas de aldeamento em lugares que nem sempre correspondiam a determinado povo indígena com o fim de reduzi-lo ao espaço estabelecido pelo sistema de dominação e exploração objetivando liberar terras para o projeto colonizador e por isso adotou desde o início a prática de deslocar os indígenas das áreas de maior interesse econômico.

Porém, houve especial atenção dos constituintes para que em lugar de condicionar o reconhecimento das terras ocupadas pelos indígenas a uma posse imemorial, o texto da CF de 1988 trouxesse o conceito de ocupação tradicional. A posse imemorial aparecia como um critério vago que distinguia as terras ocupadas das áreas reservadas na Lei n.º 6.001 de 1973 e que uma vez aprovada adotaria a ideia de que a terra para ser reconhecida deveria ser habitada pelo grupo indígena desde tempos remotos. Quanto tempo significa a palavra imemorial? Enquanto isso o conceito de tradicionalidade, que foi aquele aprovado, atendia melhor não apenas a dinâmica própria dos povos originários, mas considerava principalmente as situações de contato que os forçaram muitas vezes ao deslocamento, quando não o promoveram diretamente, uma realidade anterior à promulgação da CF e que também não se esgotou depois de 1988.

> Nas discussões da Assembléia Nacional Constituinte a expressão "terras tradicionalmente ocupadas" só preponderou pela derrota dos partidários da noção de "terras imemoriais", cujo sentido historicista, remontando ao período pré-colombiano, permitiria identificar os chamados "povos autóctones" com direitos apoiados tão somente numa naturalidade ou numa "origem" que não poderia ser datada com exatidão. [...] A ocupação permanente de terras e suas formas intrínsecas de uso caracterizam o sentido peculiar de "tradicional". Além de deslocar a "imemorialidade" este preceito constitucional contrasta criticamente com as legislações agrárias coloniais, as quais instituíram as sesmarias até a Resolução de 17 de julho de 1822 e depois estruturaram formalmente o mercado de terras com a Lei n. 601 de 18 de setembro de 1850, criando obstáculos de todas as ordens para que não tivessem acesso legal às terras os povos indígenas, os

> escravos alforriados e os trabalhadores imigrantes que começavam a ser recrutados. (Almeida, 2004, p. 12)

Está claro que o marco temporal começou a fazer parte da agenda política do Planalto e do Congresso desde o julgamento de Raposa/Serra do Sol e foi incorporado no vocabulário de todos os poderes, em todas as esferas. Ele se refere a uma interpretação de que o tempo verbal no presente no artigo 231 da Constituição (Brasil,1988) limitaria o reconhecimento das TIs ocupadas à data da sua promulgação. Isso resultou na crescente interferência da Casa Civil sobre os processos em andamento, na paralisação das assinaturas e levou juízes estaduais a questionar a Fundação Nacional do Índio sobre a presença de grupos indígenas em determinadas áreas em data anterior a 1988, sem considerar a necessidade do ato administrativo regulamentar que condiciona o reconhecimento à conclusão de um relatório de identificação e delimitação.

O marco temporal evoca uma obsessão do corpo jurídico-administrativo a partir de uma perspectiva de poder que se constitui no congelamento do tempo dentro da representação do espaço. Nesse sentido a linguagem da vitória da "representação" sobre a "realidade" (Massey, 2005) não significa o domínio da dimensão temporal da vida. A relação entre temporalidade e espacialidade se mostra ainda mais complexa quando observada a cosmogeografia de um povo indígena, como a correspondência entre a migração Guarani e o caminho empreendido pelos deuses para voltar à Terra sem Mal. O mesmo movimento estabelecido no passado é realizado hoje e é o devir das futuras gerações.

Essa mesma relação envolve também a produção de alimentos. Na constituição da pessoa Guarani o corpo é constituído daquilo que o indivíduo consome. O alimento é considerado *ororembi'u* ou não (Tempass, 2010), próprio ou impróprio consoante a sua relação com os alimentos dos deuses. Aquele que consome os alimentos próprios se aproxima da Terra sem Mal, já aquele que consome o que não é alimento Guarani não alimenta mais a sua palavra-alma e se aproxima do animal ou do *jurua*, do não-Guarani, uma evidente ameaça a sua reprodução física e cultural.

Assim, para além da força da bancada ruralista no Congresso Nacional e do lobby do agronegócio no Palácio do Planalto a visão de juristas do alto escalão, ao ser evidenciada de forma cada vez mais interessada e ao não observar a legislação em sua totalidade, mas apenas com uma interpretação estreita e parcial, fragmentada, como se

revela pela tese do marco temporal, coloca em xeque o próprio republicanismo do judiciário, como já acontece com os demais poderes da federação. Revela-se aí uma leitura associada antes às relações de poder e a um "normativismo de interesse", uma "hermenêutica de conveniência", que resulta da promiscuidade no uso da máquina pública para interesses privados. Essa forma arrivista de observar a lei contraria em seus aspectos fáticos, axiológicos e normativos o que predispõe o artigo 231 da CF de 1988 reproduzido aqui parcialmente:

> Art. 231. São reconhecidos aos índios 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.
> § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.
> § 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. (Brasil, 1988)

Portanto, nem é preciso recorrer à hermenêutica jurídica para combater a "tese" do marco temporal uma vez que a questão da temporalidade como condicionante do reconhecimento da ocupação indígena é rebatida dentro mesmo do formalismo positivista, considerando o próprio texto debatido e aprovado pela Assembleia Nacional Constituinte que estabeleceu como critério não a ocupação imemorial, mas as terras que tradicionalmente ocupam os povos indígenas para comprovar o seu direito originário, entendendo que "tradicionalmente refere-se, não a uma circunstância temporal, mas ao modo tradicional de os índios ocuparem e utilizarem as terras e ao modo tradicional de produção" (Silva, 1999).

A interpretação formalista sobre o tempo verbal como definidor de um limite temporal na promulgação da Constituição para o reconhecimento das TIs seria cômica se não fosse o peso político e econômico por trás da proposta e a articulação para a aprovação dessa "tese" pelo Congresso. A hipocrisia maior é que para a bancada ruralista o restante do que está escrito na Constituição de 1988 continua valendo em 1998, 2008 ou 2018, especialmente o perdão aos crimes ambientais e o direito à regularização fundiária de terras griladas, com a legalização de tudo o que foi desmatado com a aprovação do Novo Código Florestal. É o conceito de terra tradicionalmente ocupada representado pelo texto constitucional aquele que fundamenta

a demarcação das TIs. Se considerado integralmente, a própria fixação *ad infinitum* de um território limitado para um povo se torna uma premissa bastante equivocada quando reforçada pelos três poderes, o que obriga o Estado brasileiro a reconsiderar a obstrução sem bases legais imposta aos trabalhos de revisão de limites das Terras Indígenas, principalmente considerando aquelas que nem sequer foram objeto de estudo conforme o artigo 231 e é importante reforçar que muitas foram delimitadas anteriormente à CF. Porém, na prática, não se vê para esses casos qualquer menção do marco temporal.

É preciso considerar que a territorialidade dos povos indígenas obedece a outros parâmetros em relação àqueles referentes às terras públicas e à propriedade privada. É a quimera de querer congelar populações inteiras no espaço-tempo, medida que tende somente à procrastinação das soluções concretas, considerando a persistência dos conflitos entre a dinâmica socioespacial dos povos indígenas e o modelo hegemônico. No entanto, se a rigidez é evocada para lidar com as reais necessidades dos povos, são, de fato, distintos os pesos e as medidas adotadas se observado o comportamento da mesma máquina estatal em relação aos interesses privados.

Quadro 11 — Comparativo dos paradigmas do Marco Temporal e da Terra Tradicional

Marco Temporal	Terra Tradicionalmente Ocupada
Espaço Medido	Espaço Vivido
Território Fixo	Território Fluido
Reducionismo epistemológico	Totalidade ontológica
Acrocronismo	Dinamismo social[43]
Juspositivismo	Hermenêutica
Direito “Puro”	Interdisciplinaridade
Reificação da Norma	Investigação do Real
Parecer Processual	Perícia Especializada
Quantificação da Área	Qualificação do Lugar
Bem Alienável	Direito Inalienável
Natureza Objeto	Natureza Sujeito
Posse Imemorial	Modo de Ocupação

Fonte: Elaborado pelo autor, 2018.

[43]Reconhecimento da contemporaneidade das sociedades indígenas e seus processos de transformação.

Enquanto os diferentes governos tentam de forma mais contida ou mais evidente embargar a demarcação de "novas" TIs e frear as "revisões" de terras que sequer foram objeto de estudo nos termos do artigo 231 da CF, de modo a fixar as suas populações, impô-las limites sob a alegação de que não se pode indefinidamente demarcar terras para os povos originários, o Capital expande livremente as suas divisas, justificado pelo mito do crescimento econômico. A ideia de territórios fixos e inclusive de fronteiras nacionais para o sistema financeiro ou para os empreendimentos de infraestrutura energética, logística e agroindustrial destinados à usurpação das riquezas dos países do sul é rejeitada pelos próprios liberais, porém, quando se trata da mobilidade de populações e não de suas finanças ou empresas rapidamente se erguem barreiras que reforçam a sua territorialidade.

São, portanto, dois esquemas teóricos em oposição, a **"**tese" do marco temporal forjada por grupos de interesse e o conceito de terra tradicionalmente ocupada aprovada pelos constituintes. Quanto à primeira, chamada também de "teoria" do fato indígena, são apresentados argumentos infundados, pois não está escrito em artigo ou parágrafo algum, em qualquer inciso ou alínea da Carta Magna, que serão reconhecidas somente as terras ocupadas pelos indígenas até o momento da sua promulgação, o que faz da "tese" nada mais que um malabarismo formalista com base no máximo no tempo verbal no presente — um elemento irrelevante — e nas Disposições Constitucionais Transitórias em seu artigo 67 que determina que o Estado brasileiro demarque todas as TIs no prazo de 05 anos. Em relação a essas duas afirmações, os artigos, com efeito, impelem o Estado a cumprir o seu papel de garantir o direito territorial dos indígenas com maior celeridade e não menciona de forma absoluta que as terras ocupadas posteriormente à promulgação da CF não poderiam ser reconhecidas.

A desonestidade intelectual na defesa do marco temporal é alarmante, sendo esta uma "tese" elaborada para benefício dos ruralistas — um segmento numericamente insignificante da população — e sem qualquer base constitucional em um país no qual há muita terra para poucos fazendeiros. O princípio da segurança jurídica neste caso serve apenas para os poderosos. É importante destacar que o critério de posse imemorial apresentado na constituinte não foi aquele adotado e a adoção do conceito de tradicionalidade ou ocupação tradicional permitiu justamente inserir o coeficiente da segurança jurídica no que se refere ao princípio do indigenato, temido pelo latifúndio e

utilizado por este como propaganda para aterrorizar os pequenos proprietários, difundindo que a partir deste todo o país pode ser transformado em TI.

Transparece, por conseguinte, o conflito entre dois modelos, duas territorialidades opostas: o modelo do espaço medido e aquele do espaço vivido; um território fixo, desenhado nos mapas das instituições, e outro fluido (fluxo) que se produz por meio das relações objetivas e subjetivas; uma territorialidade unidimensional, homogênea e hegemônica, formal e distante da complexidade do real, e a multidimensionalidade do território, ou multiterritorialidade; a visão que considera a terra como mercadoria e outra que a compreende como um meio de vida, de existência. Enfim, um olhar sobre o campo a partir de uma percepção urbana de domínio sobre a natureza e dos bens naturais como mercadoria contra outra fundamentada no espaço como totalidade ontológica cuja consciência é fundamentada na experiência e na existência de cada modo de vida, e como totalidade epistemológica ou sistema de ciências (Hettner, 2000) em seus aspectos econômicos, ecológicos, sociais, políticos e culturais.

Na extensão jurídico-administrativa, o conflito entre ambos os modelos se apresenta de modo correlato. O juspositivismo — uma leitura muitas vezes estática das leis que confere realidade às normas e formas — se contrapõe à teleologia jurídica, a interpretação da finalidade da lei e da justiça à luz da realidade que se busca apreender e que pode se valer, para enriquecer o arcabouço jurisprudencial, de recursos técnicos como laudos especializados ou interdisciplinares.

No primeiro caso vemos nos pareceres jurídicos os resquícios de um direito "puro" — hermético quanto às contribuições das demais disciplinas científicas — enquanto no segundo destacam-se contribuições interdisciplinares refletida nas perícias de especialistas e outros instrumentos, seja pela consulta a profissionais com notório saber ou por meio da formação de grupos técnicos de expertos em suas respectivas áreas de conhecimento. Além disso, a suposta "pureza" do primeiro se submete regularmente às arbitragens das bancadas políticas constituídas e aos arranjos de lobistas uma vez que a suposta neutralidade do paradigma positivista é algo notavelmente inalcançável e favorece invariavelmente as facções mais fortes na manutenção do *status quo*.

Quanto à referência sociológica e cultural a tese do marco temporal pressupõe que as sociedades indígenas devam ser imutáveis e que suas culturas estejam isoladas das outras e pretendem defender o reconhecimento somente das terras de posse

imemorial, desconsiderando o impacto profundo da ação colonizadora, ou mais propriamente da invasão dos territórios indígenas e a consequente transformação desse território, além de seus defensores promoverem intensamente o contato e a instalação de empreendimentos sobre as terras ocupadas pelos povos indígenas para logo classificá-los como assimilados e aculturados.

A promoção dos direitos indígenas envolve compreender que o intercâmbio cultural é uma prática comum aos mais diversos grupos humanos, e que não há etnia que permaneça totalmente isolada, nem mesmo as que assumiram ou se viram forçadas a essa estratégia. Para tanto o conceito de terra tradicionalmente ocupada, adotado pela Assembleia Constituinte e inserido no texto da Carta Magna, antevê a dinâmica populacional dos povos indígenas sobre seus territórios uma vez que o direito originário sobre a terra pressupõe a garantia da reprodução física e cultural dos povos indígenas hoje, assim como para as próximas gerações, e, portanto, não há nenhuma restrição no texto constitucional quanto às revisões de limites e a novas demarcações. Esse princípio, de fato, reforça que é preciso seguir na promoção do direito territorial dos povos indígenas.

O Estado brasileiro teve a princípio nas demarcações o objetivo de limitar o espaço vivido dos povos indígenas, mais que o exercício de sua territorialidade, para atender as necessidades expansionistas do projeto de colonização e do crescimento econômico, mas em momento algum a legislação condicionou o seu direito territorial ao tempo de ocupação. Um mapa das populações indígenas petrificado em 1988 não expressa uma realidade em 2018, tampouco um mapa em 1500, como poderia, inclusive, ser reivindicado pelas populações indígenas de forma muito mais legítima.

A Constituição de 1988 é, inclusive, um marco no sentido de procurar aproximar a finalidade da regularização das TIs com as necessidades materiais e imateriais do reconhecimento de seus territórios, e não contempla, portanto, a devolução de todas as terras ancestrais espoliadas ao longo de mais de quinhentos anos, mas uma porção que permita aos povos indígenas viver sua cultura, uma existência digna, e neste sentido a temporalidade das mais diversas populações seguem razões tão dinâmicas quanto a sua territorialidade, na qual está fundamentada a tradicionalidade da ocupação indígena, de forma que o tempo também produz território, ou, no sentido passivo da frase, o território é produzido no tempo, e por isso é fictício tentar fixá-lo.

5.2 O Tekoa como conceito Guarani de paisagem-território

Desde minha primeira visita a uma aldeia Guarani, em 2003, alguns elementos visuais me chamaram a atenção, pois apesar das aldeias que visitei inicialmente se encontrarem na área rururbana da metrópole paulistana era perceptível a mudança da paisagem ao atravessar para as áreas efetivamente ocupadas pela população Guarani. Imbricados entre sítios de veraneio de pessoas da cidade e produtores agrícolas voltados para atender mercados específicos do município de São Paulo aquelas aldeias Guarani atendiam primeiramente a uma lógica própria, gerando uma autopoiese com claras implicações espaciais, pois o seu modo de vida, ao tempo em que dialogava com os elementos externos, continha em si uma organicidade particular que se traduzia diretamente no território, formando uma paisagem particular.

Imagem 10 — Terra Indígena Guarani do Rio Branco de Itanhaém

Fonte: Imagem do autor, 2016.

Nesse tempo eu ainda não havia me familiarizado com o *Nhandereko* (nosso modo de ser), conceito de organização social e cultural em torno do qual as pessoas Guarani-Mbya mantêm e fortalecem o seu etno-envolvimento, assim como o povo Quechua se reúne nos Andes em torno do conceito do *sumak kawsay*, ou bem viver. Essa organicidade própria de diversos povos indígenas têm constituído movimentos que transcendem a luta territorial para se tornarem motores na transformação do espaço em

território a partir de seus elementos materiais e simbólicos, fortalecendo o campo das lutas socioecológicas.

O *Nhandereko* move uma forma de territorialização que o povo Guarani define como *oguata* (caminhada), que parte de um movimento profético em busca de *Yvy Marã E'ỹ* (Terra sem Mal). Essa motivação resultou em um movimento populacional secular de diversos povos Tupi-Guarani em busca de um paraíso onde o alimento se produz por si e o corpo se torna imperecível (Clastres, 1978). Desta forma o território Guarani se move com o próprio povo Guarani.

Imagem 11 — Vista do mirante da aldeia Itaoca em Mongaguá e mar ao fundo

Fonte: Imagem do autor, 2016.

Historicamente uma grande parte da Serra do Mar e do Litoral Sul e Sudeste do Brasil foram ocupados de forma mais ou menos intensa no tempo por grupos indígenas Guarani impulsionados por esse movimento populacional religioso, que não cessou após as invasões europeias, e que pode ter sido até mesmo estimulado por elas. Esses grupos muitas vezes reacendiam culturalmente as comunidades Tupi e Guarani catequizadas pelos aldeamentos portugueses tanto no interior como no litoral de São Paulo, dos quais temos notícia especialmente dos grupos Nhandeva vindos do oeste como os Tañyguá, Oguaiuíva, a partir da década de 1820, e Apapocuva, a partir da década de 1870 (Nimuendaju, 1954). Esses grupos guaranizam novamente o espaço transformado pela expansão mercantilista dos séculos anteriores, imprimindo na paisagem a sua territorialidade.

Outro movimento identificado por Egon Schaden foi empreendido pelos Guarani-Mbya a partir de diferentes levas migratórias nas primeiras décadas do século XX. Muitos dos líderes desse movimento profético conduziram seus povos na direção do litoral (Schaden, 1974). Esses grupos localizavam a Terra sem Mal para além do mar, *Ye'ẽ guaxu*. Estes grupos também tinham o litoral como parte de seu território etno-histórico dos quais foram açambarcados nos séculos XVI e XVII e foi a partir da mesma perspectiva geocultural que o Guarani retorna e reterritorializa ao longo da velha estrada do Peabiru ou mais propriamente uma rede de caminhos ao longo de estradas e rios, ressignificando seu antigo território, mais uma vez produzindo território ao andar, a prática tradicional do *oguata*.

Imagem 12 — Rio Bichoró protegido pelas matas na aldeia Cerro Corá

Fonte: Imagem do autor, 2019.

É importante manter em mente que os diferentes subgrupos Guarani formam um só povo, com distinções de caráter ritual, regional, organizacional, e que essa distinção atende a estudos específicos, entendendo que eles pertencem, portanto, a um mesmo grupo étnico que desde o século XVI era já designado Guarani, Carió ou Carijó conforme o contexto e o subgrupo contactado, o qual habitava uma superfície que corresponde hoje a áreas ocupadas por cinco países distintos: Brasil, Paraguai, Bolívia, Argentina e Uruguai, mesmo que por questões administrativas já se fizessem distinções regionais.

> En los siglos XVI y XVII, los españoles, a medida que avanzaban en sus viajes de exploración y en sus expediciones de conquista – y los misioneros en su 'conquista espiritual' – encontraron a los Guaraní formando conjuntos territoriales más o menos extensos, que llamaron 'provincias', reconocidas por sus nombres propios: Cario, Tobatin, Guarambaré, Itatín, Mbaracayú, gente del Guairá, del Paraná, del Uruguay, los del Tape... Estas provincias abarcaban un vasto territorio que iba de la costa atlântica al sur de São Vicente, en el Brasil, hasta la margen derecha del rio Paraguay, y desde el sur del río Paranapanema y del Gran Pantanal, o lago de los Jarayes, hasta las Islas del Delta junto a Buenos Aires (Meliá, 1991, p. 15)

Apesar de muitas vezes os grupos Guarani serem classificados como povos nômades, isso não condiz com sua dinâmica populacional em relação ao espaço, o seu padrão de ocupação se caracteriza muito mais por um processo de fixação, crescimento, fragmentação e colonização de novas áreas, tendo se estabelecido em um amplo território histórico, fragmentado a partir da invasão europeia, e que se constitui hoje em um pluriterritório de resistência em rede cujos limites são fluidos e dinâmicos e profundamente vinculados ao Domínio Original da Mata Atlântica, onde se encontram as formações florestais características de grande parte do socioecossistema original desse povo, inclusive acompanhando a sua área de ocupação e do qual restam apenas 8,5% da cobertura vegetal original.

Imagem 13 — Rio Aguapeu, a jusante do rio Bichoró, passando pela TI Itaoca

Fonte: Imagem do autor, 2016.

Visando identificar uma tipologia de uma paisagem-território Guarani-Mbya é relevante conciliar a análise das realidades singulares (enfoque idiográfico) com o conjunto de fenômenos que se repetem inseridos em uma realidade mais ampla (enfoque nomotético), tomando um conjunto de fenômenos observáveis em diferentes aldeias da Serra do Mar, Baixada Santista e Vale do Ribeira para investigar quais são aqueles elementos que obedecem por sua vez a um padrão, uma lei geral, que se reproduz em diferentes povoamentos e variados contextos.

Nos casos em que tais elementos de paisagem não estão presentes não se constituem necessariamente exceções à regra, se for notado que a ausência mesma ou uma característica diferencial daquele elemento é observada pela população local como uma antinomia, ou seja, demonstrada a partir de uma leitura idiográfica a consciência dos vínculos internos entre esses elementos, o modo de vida Guarani e o seu meio.

O *Tekoa* Guarani como tipologia é obtido a partir do método comparativo de cada uma dessas situações e, portanto, abstraída de uma realidade plural para auferir um tipo ideal, cuja existência nomotética permite classificá-la a partir de padrões inerentes dessa paisagem e desse território.

Imagem 14 — Casa Guarani tradicional na aldeia Guaviraty no Vale do Ribeira

Fonte: Imagem do autor, 2016.

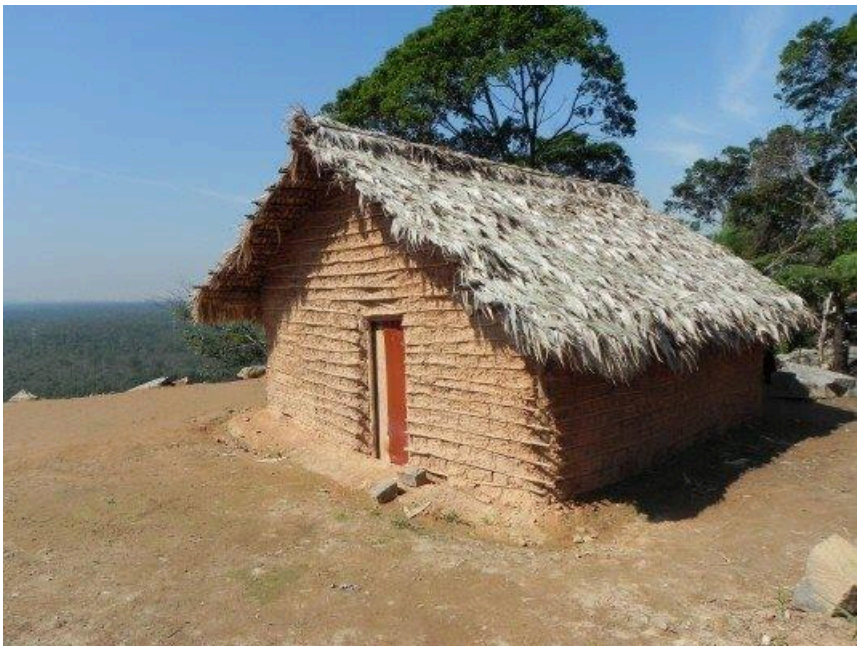
É preciso destacar que não se trata aqui de transpor o conceito de paisagem da geografia acadêmica para uma visão de paisagem Guarani, visto que “a noção de paisagem não existe em todas as épocas e em todos os meios humanos, tendo surgido na

China, por volta do século IV, e na Europa da Renascença, não sendo, pois, um fenômeno universal, mas próprio de certas *médiances*.

O termo paisagem e todos os seus derivados não existem na maior parte das línguas, surgindo na língua francesa somente a partir do século XVI" (Ladeira, 2015, p. 133). A proposta é explorar a definição de *Tekoa* como um conceito nativo de uma cosmogeografia Guarani que reúne tanto as características de uma paisagem como de um território. Mais precisamente uma paisagem dinâmica, permeada por relações materiais e imateriais, e um território móvel, fluido, em constante transformação, povoado por seres visíveis e invisíveis, um território-sujeito e não objeto.

É justamente por abranger uma visão mais integrada do espaço, uma visão cosmológica e um senso estético mais global (Ladeira, 2015), que a noção de paisagem só pode ser entendida de um modo mais abrangente, que vai para além daquilo que se vê, e que não pode ser fixado no tempo. Neste caso, voltando aos conceitos de espaço vital e de território vital de Ratzel (1901) o que se observa é que este é também um território vivo, que está em constante transformação, e que ademais é o território necessário para a reprodução física e cultural do povo Guarani, em coabitação com outros seres, cada qual dentro de domínios estabelecidos culturalmente, enquanto o Guarani ocupa parcelas de seu território dentro do seu próprio modo de vida e sua própria cosmogeografia, o *Nhandereko.*

Imagem 15 — Casa Guarani tradicional da aldeia de cima da Tekoa Mirim



Fonte: Imagem do autor, 2012.

Por conseguinte, em termos de características populacionais, o padrão encontrado no Tekoa Guarani em sua maior parte é a ocupação de baixa densidade e alta mobilidade. As moradias respeitam uma distribuição esparsa, em geral convergindo em alguns pontos do território a partir do agrupamento de diferentes famílias extensas. São frequentes as mudanças das famílias para outros pontos do território e mesmo para outras aldeias, porém são muito raros os casos de se mudar uma aldeia inteira, e mesmo quando ocorre, outras famílias Guarani se instalam no local e a aldeia permanece.

As casas tradicionais têm as paredes de taipa, área interna escura e discreta, teto baixo e cobertura de folhas de palmeiras ou sapê. Ocasionalmente algumas casas apresentam uma varanda aberta na frente quase tão grande como a casa, utilizada muitas vezes para a fogueira, onde se forma uma roda de *petỹngua* (cachimbo) ou *ka'y* (chimarrão), além do preparo de algumas refeições. Esse espaço também costuma ser usado para a produção do artesanato, principalmente o *ajaka* (cesto) produzido pelas *kunhague* (mulheres). É um modelo de casa que permitiu por muitos anos uma maior mobilidade também da cultura material Guarani e maior equilíbrio com o meio, pois o domínio pleno das técnicas de construção e do manejo das matérias-primas é um instrumento importante para a autonomia e as áreas desocupadas são plenamente reintegradas à floresta, identificadas somente pela cor mais escura da terra e o crescimento de algumas espécies domesticadas.

No entanto, gradativamente o modelo tradicional foi sendo substituído por casas populares de alvenaria, algumas com telhas de barro, outras de zinco e amianto. Pouco se discute a possibilidade de reunir às técnicas tradicionais conhecimentos da bioconstrução que possam favorecer a demanda de parte da população Guarani por casas que eles considerem menos perecíveis, mas a partir de um processo autônomo de desenvolvimento tecnológico. O modo como vem se implantando a política de habitação, inteiramente alóctone, pode, ao longo do tempo, comprometer a cultura material e imaterial Guarani, e suas estratégias de autonomia.

Em relação aos elementos de produção na paisagem são geralmente priorizadas as áreas já abertas ou áreas de capoeira para a implantação de roças e é mais raro a abertura de novas áreas em floresta densa, que geralmente estão relacionadas ao aumento das famílias e o pousio de áreas já enfraquecidas para a regeneração florestal. Dentro do sistema econômico tradicional baseado nas leis de comensalidade, a prioridade das roças é a produção de alimentos que serão consumidos pela família,

sendo os excedentes compartilhados com a família extensa e grupo de afins. Em terceiro plano fica o cultivo das mercadorias produzidas como meio de troca.

Imagem 16 — Manejo no Cerro Corá com juçara, banana e outras frutíferas

Fonte: Imagem do autor, 2019.

Um alimento só pode ser Guarani se ele é produzido em um sistema Guarani, sobre um solo Guarani, inserido em um território e uma paisagem Guarani. Além disso, o corpo e a alma Guarani só podem existir pelo consumo de um alimento que também é Guarani. Paralelamente, os conceitos que os próprios Guarani desenvolveram sobre sua paisagem e o seu território não podem ser dissociados da sua visão sobre o tempo e o cosmo. Neste sentido também o conceito de solo Guarani não se limita à microvida do solo, a presença ou ausência de nutrientes como resultado de práticas agrícolas milenares, ele passa pela transformação da floresta em área de roça, da área de roça em capoeira, da capoeira novamente em floresta, uma floresta antropogênica, um solo cultural para buscar novamente os conceitos desenvolvidos por Ratzel (1909).

Os cultivos mais comuns são o milho (*avaxi*), o feijão (*kumanda*), a abóbora (*andai*), a batata-doce (*jety*), a cana-de-açúcar (*takua re'ẽ*), a mandioca (*mandi'o*), o amendoim (*mandubi*) e a melancia (*xãjau*). Os Guarani possuem cultivares próprios dessas espécies, dos quais os mais conhecidos são aqueles do milho tradicional (*avaxi etei*), que têm sido estimulados também por projetos da Funai junto a outros parceiros, como a prefeitura de Itanhaém–SP

A caça é realizada tradicionalmente com armadilhas de diferentes tipos: *monde*, *nhuã* e *mondepi*. Em relação à coleta, a produção de artesanato enfrenta dificuldades em alguns lugares, pois nem sempre se encontram todas as espécies utilizadas nas proximidades da aldeia, assim como ocorre com a fitoterapia tradicional, cujos recursos variam de região para região.

Imagem 17 — Vista para o mar (*ye'ẽ guaxu*) da aldeia Aguapeu

Fonte: Imagem do autor, 2016.

Devido a questões relacionadas à escassez de recursos naturais antes abundantes, os Guarani adotaram em tempos recentes a prática da plantação da juçara (*jejy*) para o repovoamento da espécie na mata e a implantação de viveiros com o apoio de projetos da Funai. Também foram introduzidas a pupunha e o açaí no sistema de produção para diminuir a pressão na extração da primeira, uma espécie na lista das ameaçadas de extinção. A reprodução de outros recursos poderá ser estimulada por meio de projetos, como já ocorre com as primeiras experiências com a guaricanga, cuja folha da palmeira é utilizada para a cobertura de casas tradicionais de moradia e casas de reza. Essas iniciativas têm alterado também de forma positiva a paisagem das aldeias, que não são, é claro, unidades estanques.

Essa caracterização contribui para entender o processo da territorialização Guarani como formadora de uma paisagem própria ou parte do que se pode chamar de "guaranização" do espaço. Portanto, desde minha primeira visita a uma aldeia Guarani, e lá se vão quinze anos, observei um perfil de paisagem que voltaria a se repetir

praticamente em todas as aldeias que eu viria conhecer. São elementos que constituem cada *Tekoa* (aldeia), e que fortalecem a reprodução do *Nhandereko*.

Um dos elementos que logo saltam à vista é que não só as aldeias se encontram nas bordas da Mata Atlântica, como nos territórios que os Guarani-Mbya ocupam também se forma a *ka'aguy* (floresta). Esse fenômeno é observado ao longo do tempo, mesmo em áreas que estavam antes da ocupação indígena bastante descobertas e suprimidas de vegetação. A floresta também pode crescer no lugar de suas próprias plantações, uma vez que cada família procura estabelecer um *ma'ety* (plantio), com diferentes dimensões, em sistemas de pousio, para permitir que aquele lugar específico onde colocarão a roça se recupere, ou que volte mesmo à condição de floresta no caso da área não voltar a ser utilizada. Inclusive em aldeias mais novas é possível observar como em poucos anos se forma todo um sistema de características próprias para a agricultura a partir da formação de massa de matéria orgânica em arranjo de cultivo itinerante chamado de *kokue* (roça).

> As criações de *Nhanderu*, envolvendo as espécies vegetais e animais são encontrados e podem ser cultivadas em todo o espaço geográfico compreendido pelo sistema de relações que definem o território Guarani Mbya. Isso pode significar ainda que esses seres, originados em *Nhanderu retã* e que povoam o mundo terreno (*yvy vai*), apesar das poucas matas que restaram, são o testemunho vivo das andanças de *Nhanderu*, dos "avós antigos" e foram deixados de herança para eles, para que possam exercer o seu "modo de ser", *Mbya reco*. Essa é a prova mais autêntica, para os Mbya do que chamamos de seus "direitos sobre a terra" (Ladeira, 1999, p. 88)

A floresta tem um forte conteúdo mítico, contendo espaços de uso, a partir da permissão de deuses e deusas, e os espaços de não-uso como a *Ka'aguy poru e'ỹ* (floresta intocada), que na cosmogeografia Guarani é uma espécie de paisagem original, que conserva a flora e a fauna do jeito que *Nhanderu* criou. Nela estão presentes as espécies mais importantes na cosmologia Guarani como o *ka'a* (erva-mate), *pindo ete* (jerivá) e o *yary* (cedro-rosa usado na fabricação dos "barquinhos" de água benta). As florestas devem ser protegidas dos *Jurua kuery* (brancos), pois por causa deles o mundo já foi destruído uma vez. Uma parte da floresta *ka'aguy ete* é o lugar para a caça e a coleta, e dela são retirados os materiais com que tradicionalmente é erguida a *opy'i* (casa de reza).

O eixo aurora-crepúsculo é muito importante no alinhamento em especial da construção da *opy'i* — ela possui a planta retangular e uma das extremidades deve estar *Nhamandu oua katy* (no sentido nascente da divindade solar), juntamente ao altar e os instrumentos. Nas laterais as tábuas de madeira servem para que os presentes possam se sentar — dentro do costume Guarani é importante haver lugares para isto, pois sentar tem também conotações de centrar-se e o processo de amadurecer. Logo que um parente ou visitante chega à casa de alguém é comum buscarem por uma cadeira e dizerem: *Eguapy!* (sente-se). Na casa de reza se procura reproduzir o que os membros da comunidade devem levar para o cotidiano, fala uma só pessoa de pé enquanto as outras pessoas escutam sentadas. Não é necessário olhar para quem fala, é o jeito Guarani.

Nesse caso têm prioridade à palavra os mais velhos, *xeramõikuery*, que se movimenta próximo ao altar, volta os olhos para o sol nascente, pita o *petỹngua* (cachimbo sagrado) conta o que aprendeu com os mais antigos e ensina os mais jovens. Enquanto as laterais são ocupadas principalmente por homens, na outra extremidade da casa de reza, mais próxima à porta, está a fogueira, e predominam as mulheres em volta com as crianças pequenas sobre cobertas no chão ou algo que sirva de banquinho, circula a cuia de *ka'y* (chimarrão). De tempos em tempos uma *xejaryi*, mulher mais velha, puxa o coro confirmando as palavras do *xeramõi*, dizendo em voz alta: *Anhete! Anheteko!* (é verdade). Em muitas aldeias onde as moradias originais foram substituídas por alvenaria, os indígenas procuram manter, entretanto, de forma original a casa de reza, conservando o modo de construção tradicional e fortalecendo a sua identidade a partir do elemento diacrítico.

Mais um elemento de paisagem fortemente representativo se encontra precisamente no arranjo das *oo kuery* (moradias), que difere da disposição simétrica / geométrica das aldeias de outros povos indígenas, e que apesar de hoje serem muitas vezes substituídas pela técnica da alvenaria, no caso do Guarani elas mantêm como elemento diacrítico a distribuição por famílias extensas e critérios como a proximidade das roças e de locais que os aproximem de *Oreru*, sendo que a ideia de morar muito junto não é vista com bons olhos, pois não contribui para a tranquilidade das famílias.

Há aí também um elemento de maior integração com a floresta atlântica, em lugar da oposição geométrica entre espaço da cultura e espaço da natureza comum na paisagem de outros povos indígenas. Assim, nas aldeias mais tradicionais, enquanto as *oo kuery* são esparsamente distribuídas na *jaexa va`e* (paisagem), é geralmente a *opy'i*

que ocupa o papel de centro do *Tekoa*. Outro tipo de construção que pode ser encontrada é a *ooguy*, de meia parede com bancos e cobertura, que pode ser usada para reuniões, refeições e para receber visitas.

Quadro 12 — Elementos de paisagem frequentes em uma Tekoa do litoral

1. *Ka'aguy* (floresta)	O povo Guarani é intrinsecamente ligado com a floresta, essencial à paisagem de uma aldeia. A falta dela tem sérias implicações.
2. *Kokue / Ma'ety* (roça)	A agricultura é a base da existência, tem um lugar central na formação do povo Guarani, foi ensinada pelos *Oreru kuery*.
3. *Oo kuery* (moradias)	As moradias costumam acompanhar espacialmente a organização social das famílias extensas, disseminadas de um centro.
4. *Oka* (pátio)	São locais de convívio ligados geralmente a cada grupo de fogueira muitas vezes têm algumas árvores e até cobertura de palha para dias chuvosos.
5. *Opy'i* (casa de reza)	O coração da aldeia tradicional, erguida nos primeiros dias de uma aldeia nova, mostrando a força religiosa do movimento migratório.
6. *Tape kuery* (caminhos)	São as diversas trilhas que ligam os pátios, as casas, as roças, locais de caça e extrativismo, além de outras aldeias.
7. *Yvyra rupa* (cemitério)	É costume escolher um espaço reservado para que os Guarani enterrem as pessoas falecidas seguindo o seu próprio ritual.
8. *Yvyty* (serra, morro)	Está presente em muitas paisagens de aldeias, onde pode estar a mata intocada *Ka'aguy poru e'ỹ*, e de onde se pode avistar o mar.
9. *Yakã* (córrego, rio)	As aldeias Guarani costumam estar próximas a formadores de água, em áreas bem preservadas, ricas em nascentes e vertentes.
10. *Ye'ẽ guaxu* (mar)	Destino do movimento profético, há muitas aldeias próximas ao mar, no pé da serra, caminho para alcançar a *Yvy marã e'ỹ* e até em *yy pa'ũ* (ilhas).

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de 08 anos de observação de campo, 2018.

Tanto o espaço de cada *Tekoa* como todo um sistema de pluriatividade confere à paisagem o recorte de uma rede de microcirculação manifestada pelas *tape kuery* (trilhas) que logicamente se alargam nos espaços de maior circulação e se estreitam naqueles de menor circulação. Esse sistema interliga roças, famílias extensas, pontos de coleta e instalação de armadilhas, o *yvyra rupa* (cemitério), a casa de reza, e conecta algumas aldeias entre si. Os *tape kuery* constituem um aspecto importante da cultura Guarani tendo em vista sua função histórica nas migrações e circulação de pessoas dentro do *Guarani Retã*, seu território mais amplo, sendo que um desses caminhos recebeu por sua importância uma terminologia própria, registrada a partir dos falantes do *nheengatu,* o nome de *Peabiru* (caminho seco), que interligava os Andes ao Oceano Atlântico.

Finalmente, há um padrão na ocupação de lugares específicos onde se observa a presença regular de alguns componentes da paisagem que os aproximam dos *Oreru kuery* (seres divinos) como *yakã* (córregos / rios) ou a proximidade de um y*vyty* (morro / serra), considerado o lugar que na cosmogeografia Guarani separa a terra perecível (*yvy vai*) do mar, enquanto *ye'ẽ rembe* (beira-mar / litoral) e *ypa'ũ*.(ilha) são já locais de passagem para *Yvy marã e'ỹ*, a Terra sem Mal.

Por esse motivo também compõe regularmente suas paisagens o *ye'ẽ guaxu* (mar), a partir de um lugar de onde se possa observá-lo. As ilhas, em especial, são lugares sagrados e se acredita que "alguns pontos dessas ilhas onde ainda existem matas, são locais privilegiados, onde se realiza o próprio destino Mbya, que somente alguns eleitos podem alcançar" (Ladeira, 1990, p.40).

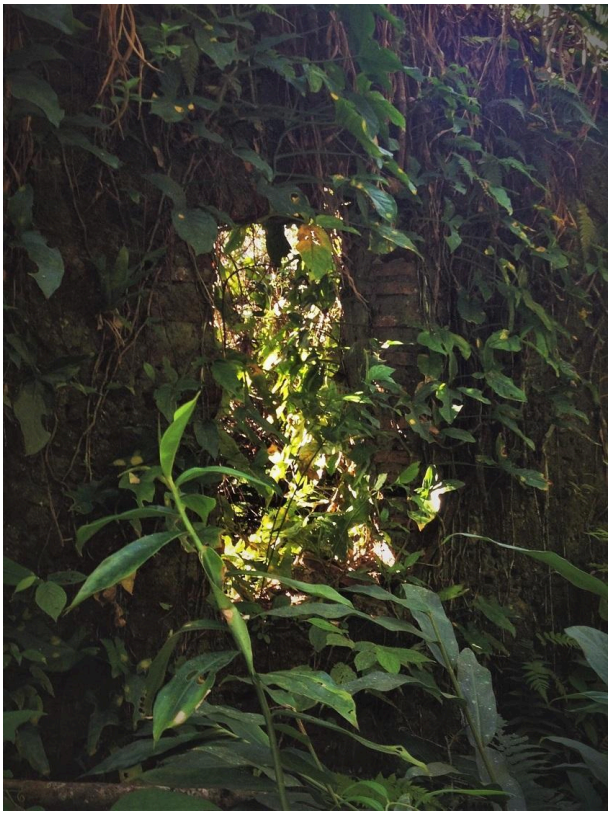
> Os Mbya, sobretudo os que vivem na Ilhas, são refratários à qualquer tipo de cerceamento ou interferências que possam vir a sofrer com relação aos seus costumes e tradições as quais se inserem o uso da terra e a imposição de limites físicos, pois estes "lugares sagrados" não permitiriam tal violação. Entretanto, a profunda aversão que sentem com respeito à "briga pela terra" torna-os, apesar de reticentes, capazes de aceitar proposta de definição de área, ainda que seja puramente para resguardarem-se. (Ladeira, 1990, p. 40)

Outros componentes influenciam a escolha de um lugar para erguer uma aldeia, como, por exemplo, a presença de *pindo* (jerivá), palmeira que tem muitos usos na cultura Guarani e vista especialmente como um bom sinal de *Nhanderu* que ao criar a *Yvyrupa* (superfície de terra), o segundo mundo, no qual vivemos, plantou o *pindo* nos quatro cantos do mundo para sustentá-lo. Sua presença é considerada auspiciosa para a formação de um novo *Tekoa.*

Outro indicador propício é quando no local há antigas construções de pedra, chamadas *táva*. Para os Guarani elas representam moradias que os mais antigos deixaram antes de partir para *Yvy marã e'ỹ*, casas mais fortes, duráveis, do tempo das unidades territoriais chamadas de Guára, unidades políticas e culturais que se poderia aproximar à ideia de federações que ocupavam grandes faixas de terra e que reuniam centenas de *te'ỹi* (famílias extensas).

Até o início do período colonial a população Guarani dominava um território extraordinariamente extenso por meio de diversos Guára. Portanto, esses locais, mesmo que sejam vistos por outras populações como ruínas do período colonial, representam para os Guarani a memória material de um tempo mítico.

Imagem 18 — Uma *tava* na aldeia Takuaty, no Vale do Ribeira



Fonte: Imagem do autor, 2016.

O perfil apresentado até aqui das aldeias tradicionais Guarani foi passando por mudanças ao longo do tempo, e apesar de as sociedades indígenas não estarem estagnadas na história nem isoladas no espaço a assimetria das relações de contato com a sociedade estatal-capitalista não pode ser simplesmente naturalizada. Os Guarani-Mbya possuem uma enorme capacidade de autopóiese cultural, que significa singrar por condições adversas sem perder a identidade ao mesmo tempo em que não constituem sistemas fechados, incorporando objetos e tecnologias da sociedade global, assim como significando os territórios por onde exercem o *oguata*. Entretanto, em algumas aldeias é notório observar que essas interferências já ultrapassaram o ponto de saturação podendo causar danos irreversíveis.

Não é incomum que esses danos causem a insatisfação principalmente nos indígenas mais velhos e estes recebam em sonhos novos lugares que lhes são revelados para empreender mais uma vez a sua caminhada sagrada, de forma que o território Guarani está em constante movimento, é um território que se faz ao andar, sendo assim um território peripatético, não só no constante movimento de ocupação das imediações das aldeias, mas também pelo movimento das próprias aldeias, que ademais é

pedagógico, uma vez que o fortalecimento da cultura é o que fundamenta a própria mobilidade.

Imagem 19 — Serra (*yvyty*) em frente à aldeia Cerro Corá em Mongaguá–SP

Fonte: Imagem do autor, 2019.

Os critérios de seleção do local para erguer as novas aldeias estão fortemente relacionados com o ideal de paisagem Guarani, assim como as suas primeiras instalações com frequência seguem muito mais a escolha de padrões e de técnicas e materiais tradicionais do que daquelas aldeias consolidadas por mais tempo, com toda a influência de estruturas governamentais, empreendimentos e outras sortes de interferência.

> "Os elementos que compõem o meio natural das aldeias — águas, solos, montanhas, vales e algumas espécies vegetais — são privilegiados pelos Guarani também em função da sua localização. Além de suas características intrínsecas, o local de inserção e a disposição de determinados elementos em relação ao conjunto são os indicadores mais precisos da conveniência do lugar para formação ou permanência de uma aldeia: uma fonte de água banhada pelo sol nascente, a palmeira jerivá (*pindo eteí*) no alto de um monte, os próprios montes de onde se vê o mar, os recortes da terra pelos rios." (Ladeira, 2015, p. 109)

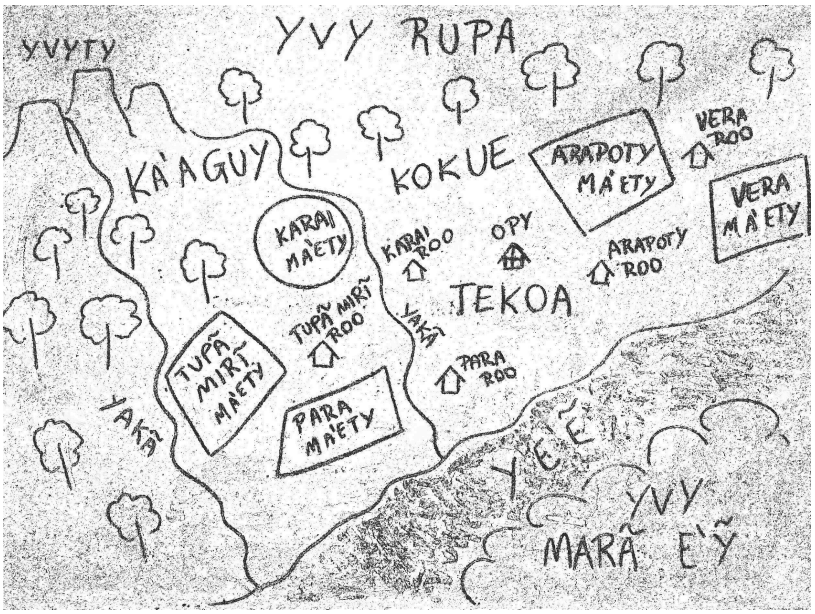
Portanto, é muito importante principalmente no campo das políticas públicas, observar os impactos das ações governamentais e dos empreendimentos capitalistas na configuração da paisagem das aldeias Guarani. Elas afetam diretamente suas dinâmicas socioculturais e o nível de pressão podendo causar ainda mais mobilidade quando o

objetivo destas políticas muitas vezes está relacionado ao fetiche político-administrativo de fixar os povos indígenas no território.

> Em um mundo desfigurado pelas ações humanas (nos últimos 30 anos, o processo de desfiguração do litoral, como um todo, é intenso), a seletividade Guarani também se vê tolhida, e as alternativas têm que se concentrar nas poucas áreas "disponíveis" de Mata Atlântica (Ladeira, 2015, p. 109)

Uma característica que se encontra facilmente na paisagem das comunidades Guarani atuais é a presença dos prédios públicos e instalações comunitárias constituindo um novo centro da aldeia em lugar da tradicional *opy'i*, que tende a ocupar gradativamente lugares mais reservados, até como forma de proteção da cultura. Já é possível encontrar aldeias onde foi construída uma casa de reza destinada à visitação enquanto aquela frequentada para fins religiosos se encontra discretamente afastada da entrada do *Tekoa*.

Figura 02 — Croqui de uma paisagem Guarani-Mbya do litoral



Fonte: Elaborado pelo autor a partir de 07 anos de observação de campo, 2017.

Outra tendência também é que os prédios e instalações se instalem nos acessos mais fáceis a veículos rodoviários, muitas vezes na entrada das TIs demarcadas ou do território ocupado, onde cada vez mais se concentram as famílias indígenas, adquirindo a paisagem inclusive características rururbanas nas aldeias de maior aglomeração populacional. Quando os Guarani são impedidos de sua mobilidade, é sua própria territorialidade que sofre um forte impacto, em especial as relações cultura e território.

A mobilidade é parte do seu processo de reprodução cultural. Ao tempo em que é um equívoco classificar o povo Guarani como nômade, não se pode, por outro lado, reduzi-los em um território fixo. Isso porque apesar de serem grupos assentados do ponto de vista coletivo as suas práticas agrícolas são altamente dinâmicas, suas atividades de caça e de pesca, e não só, também o seu próprio destino de andar no plano terrestre assim como no plano do cosmo em busca de uma terra perfeita onde a vida é eterna.

É preciso estar atento para essas mudanças na paisagem e o quanto elas interferem diretamente na relação do povo Guarani com a floresta e a terra, ao longo de poucas gerações mesmo a cultura mais vivaz não está absolutamente incólume às alterações no seu espaço de reprodução. Essa nova paisagem concebe novas relações, a educação das *kyringue* (crianças) se faz cada vez menos na terra, no *ma'ety*, nos rituais e mais na escola fixa como a escola do *jurua*.

Imagem 20 — Criança brinca de limpar terreno com enxada na Peguaoty

Fonte: Imagem do autor, 2016.

A educação ideal, tradicional, não-escolar, era feita em constante movimento, ou de certa maneira, o modelo da escola peripatética Guarani está incutido também no ideal do *oguata porã*, o belo caminhar, o caminho do bem, em direção a *Nhanderu*. Ou seja, um modelo de educação baseado na oralidade onde para além, é claro, da *opy* (casa de reza), o aprendizado se fundamenta nas histórias contadas pelos mais velhos ao acessarem lugares de memória, conceito elaborado por Pierre Nora (1993), e nas

práticas antigas transmitidas por meio de longas caminhadas na mata, pescarias, caça, etc. Não é possível que essa mesma educação se reproduza hoje em um espaço limitado como é a escola, imprópria ou insuficiente até mesmo para o modelo da educação do *jurua*.

Da mesma forma os enfermos procuram cada vez menos a *opy'i* e mais o posto de saúde, as crianças nascem cada vez menos na aldeia, no espaço Guarani, e mais no hospital, espaço do *jurua, e a*s interações da aldeia passam a se concentrar cada vez mais em meio aos aparelhos da sociedade estatal-capitalista, dentro da própria aldeia, como era nos pátios das Igrejas dos aldeamentos missionários, funcionando como uma nova forma de "catequização".

Por outro lado, as paisagens tradicionais Guarani dialogam com paradigmas que por sua vez assumem o espaço de enfrentamento ao modelo de heterogestão da economia estatal-capitalista, valorizando conceitos como a soberania alimentar e a agroecologia, os quais encontram ressonância nas práticas seculares e mesmo milenares de diversas agriculturas indígenas e consequentemente há uma familiaridade dos Guarani com a aplicação dos princípios da agroecologia e da permacultura. Uma pequena parte dos recursos públicos e das compensações ambientais tem felizmente procurado contribuir com projetos voltados a apoiar a permanência na terra e a adoção de tecnologias de baixa complexidade industrial e mais adaptadas à realidade dos agricultores e agricultoras indígenas.

No caso da parceria no Estado de São Paulo entre Funai, Cati e Prefeituras Municipais se procurou organizar redes sociotécnicas fomentadas por agentes das políticas públicas visando articular de forma coerente as diferentes ações e até mesmo organizá-las de forma sinérgica envolvendo as possibilidades de cada órgão.

A rede impulsionou a participação de membros das comunidades originárias em cursos de formação e reuniões, procurando a partir de uma melhor coordenação e conhecimento sobre esses grupos não interferir nos métodos indígenas de auto-organização ou de reprodução de suas técnicas tradicionais, e sim revigorá-los quando possível. Nesse sentido, iniciativas como o apoio à construção de casas de reza ou à produção de juçara e variedades tradicionais de milho, batata-doce e outras espécies cultivadas, e mesmo a formação em Turismo de Base Comunitária – TBC com foco na valorização da cultura indígena, também são ferramentas para a manutenção e

fortalecimento da relação entre os elementos mais tradicionais e diacríticos da paisagem Guarani vitalizando ainda mais o exercício de sua identidade e territorialidade.

Entre as atividades que tiveram ótimo resultado neste sentido foram quatro visitas realizadas à Cooperafloresta, uma com apoio da Cati e as outras com apoio da Funai. Com essas visitas aos agricultores de Barra do Turvo-SP e Adrianópolis–PR, que possuem algumas décadas de experiência na implantação de SAFs em diferentes fases de desenvolvimento, entendemos que a partir de condições semelhantes àquelas encontradas nas aldeias os indígenas puderam conhecer e trocar técnicas e saberes e aplicá-los dentro de sua realidade, com toda a autonomia, sem o intermédio do saber do técnico, porém transmitido de agricultor para agricultor.

Os SAFs possuem muitas interfaces com o modo de produção Guarani e sua forma de economia, contribuindo também como um elemento de sua paisagem sempre que seus princípios sejam aplicados a partir da leitura do próprio agricultor, em consonância com as suas práticas tradicionais. Eventualmente são implantados modelos importados por iniciativa de agentes que propõem esquemas fechados, funcionando como "pacotes" agroecológicos e agroflorestais, que não podem ser implantados de forma acrítica, e sim com menos foco na reprodução de técnicas estabelecidas do que na aplicação dos princípios da agroecologia.

Esses projetos-piloto em áreas demonstrativas passam também a compor a paisagem, e podem ocasionalmente servir como centros de difusão parcial dessas técnicas em meio a agricultores e agricultoras indígenas. É importante destacar que as condições atuais de muitas aldeias demandam inovações para as quais algumas dessas técnicas poderão contribuir, devendo ser revisado, entretanto, o método. Uma dessas condições é que restaram aos povos originários aquelas áreas menos propícias para a agricultura e é um desafio mantê-las com uma produtividade que garanta a soberania alimentar dessas populações ao tempo em que se busque manter uma situação de equilíbrio ambiental e conservação de solo, com técnicas apropriadas de manejo da massa verde e nutrição dos horizontes O e A.

As terras que não foram ocupadas economicamente pelo sistema estatal-capitalista são aquelas onde os Guarani, como outras populações tradicionais e sociedades camponesas, conseguiram resistir reproduzindo o seu modo de vida, mesmo em condições adversas àquelas vividas anteriormente à expansão colonialista europeia ou aos impactos da era urbano-industrial sobre o campo e todo o domínio político de

grupos sociais e econômicos que não vivem diretamente do trabalho na terra. Caracterizam essas áreas as grandes declividades ou as várzeas alagadas, solos em geral mais pobres, principalmente no aspecto mineral e as dificuldades de acesso.

A maior intensidade no contato trouxe consigo também alguns gargalos sobre a circulação de artefatos materiais externos à cultura Guarani. Objetos inutilizados ou inúmeras embalagens dos produtos industrializados, materiais descartáveis não biodegradáveis, formam hoje um componente impetuoso da paisagem em diversas aldeias. Uma parte considerável do que entra em termos de produto industrializado não sai e nem há destinação. Além das embalagens de produtos básicos, remédios, insumos e outros materiais relacionados às políticas públicas, há uma série de gêneros e objetos adquiridos pelos próprios indígenas ou obtidos por meio de doações que envolvem muitas vezes artigos já em estado de descarte. A Funai já procurou trabalhar em ações nesse sentido, com apoio do Projeto de Gestão Ambiental das TIs – Gati. Porém, sem uma continuidade e a busca de parcerias, elas se tornam apenas paliativas.

Por derradeiro, é notável a capacidade do sistema capitalista de absorver as mais variadas práticas e transformar tudo em mercadoria. O mesmo fenômeno alcançou a apropriação das paisagens. Com inúmeras e profundas mudanças na paisagem provocadas pela era industrial e pelo fenômeno da urbanização, os "cenários" aparentemente originais e os modos de vida não-industriais adquiriram status de mercadoria para o empreendimento turístico. Grupos de pessoas indígenas e não-indígenas buscam atrair esse mercado formando aldeias temáticas que captam o imaginário de parte da sociedade não-indígena sobre uma ideia genérica de um tempo idílico onde vivem "os índios" no plural, e não como vive cada etnia em cada uma de suas aldeias no singular e no tempo presente, uma "indianidade" genérica é transformada então em mercadoria.

> Com a revolução industrial, a divisão manufatureira do trabalho e a produção massiva pelo mercado mundial, a mercadoria aparece efetivamente como uma potência que vem realmente ocupar a vida social. É assim que se constitui a economia política, como ciência dominante e como ciência da dominação.[44] (Debord, 1992, p. 25, tradução própria)

[44] No original: "*Avec la révolution industrielle, la division manufacturière du travail et la production massive pour le marché mondial, la marchandise apparaît effectivement, comme une puissance qui vient réellement occuper la vie sociale. C'est alors que se constitue l'économie politique, comme science dominante et comme science de la domination*."

O crescimento da atividade turística em TIs tem passado algumas vezes pela espetacularização da paisagem e a fetichização do "exótico", do "índio" genérico, idealizado como imagem idílica, reproduzindo a visão eurocêntrica que grande parte da população brasileira absorveu em relação aos povos indígenas. Entretanto, o turismo nas aldeias do litoral já é uma realidade e passa a ser uma demanda do ponto de vista da gestão pelas comunidades, o que por um lado, exige ordenamento, um plano de visitação, e por outro, a infraestrutura com a instalação de equipamentos para a recepção do turista. À medida que se intensifica o turismo se reflete na paisagem, suas dinâmicas e relações, que é preciso uma estratégia para não se perder na mercantilização de uma indianidade romântica, mas fazer da visita uma atividade positiva para a visibilidade política na luta pelo território e do modo de vida do povo Guarani.

Iniciativas no campo do TBC têm sido importantes neste sentido, fortalecendo uma perspectiva crítica a partir da própria comunidade que se organiza de forma cada vez mais autogestionária e transformando o enfoque da visitação, que já não se pauta mais tanto em exibir aquilo que é comercialmente mais apelativo, e sim na oportunidade que é transformar as visitações em benefícios para a comunidade a partir dos laços sociais que podem ser estabelecidos com os visitantes, de atividades que diretamente geram melhorias materiais e imateriais a exemplo de cursos e vivências baseadas na realidade indígena de fato, que valorizam a cultura e os saberes dos mais antigos e trazem em si maior conteúdo político para que os visitantes entendam a questão indígena e se transformem em aliados das comunidades.

6 *YVY VAI*: TERRITÓRIOS EM CONFLITO

Não é possível analisar a territorialidade Guarani sem considerar que no plano mítico se encontra a sua terra prometida, portanto, um território teleológico, o ponto de chegada do *oguata*. Um lugar sagrado de nome *Yvy Marã eỹ*, onde não existe mais doença ou a fome, e se vive em harmonia, um paraíso, uma utopia, outrossim, tangível dentro do *continuum* temporo-espacial, que encerra o propósito da existência Guarani.

Oguata não é somente o movimento dos Guarani sobre o território, mas um conjunto de práticas que constituem a caminhada espiritual no sentido mais amplo, como a forma correta de abrir uma roça, a hora certa de plantar, a técnica de caçar com armadilha, o tempo de coletar o mel, o modo de fazer o *mbojape* (pão de milho), fumar o *petyngua* (cachimbo), beber o *ka'y* (chimarrão). Práticas que incidem sobre esse mesmo território, criado por *Oreru*.

Essa caminhada se faz sobre a Terra imperfeita na qual vivemos, *Yvy Vai* como é designada com frequência, onde os objetos não duram, os frutos apodrecem, as pessoas estão sujeitas às doenças, e para chegar àquele lugar de perfeição o Guarani busca alcançar um estado de graça ou transcendência espiritual e maturidade corporal chamado *aguyje*, que permite transitar da Terra imperfeita para *Yvy Marã eỹ* e alcançar, portanto, a eternidade.

Da mesma forma a terra, no seu sentido material, o solo, é fonte para que a parcela perecível do ser — onde coabitam a alma telúrica e a alma celestial em processo de aperfeiçoamento — possa se alimentar e sustentar com as dádivas deixadas pelos *Oreru kuery*, os alimentos sagrados e todos aqueles compreendidos na classificação *orerembi'u*. Assim, há uma relação no plano imaterial não apenas com a compreensão de território, mas também na compreensão mais tangível da terra, no sentido do solo, visto como parte da criação. Portanto, por mais que se entenda como imperfeito o plano em que todos e todas vivem, de fato, a terra *yvy*, como a água *yy*, a montanha *yvyty*, a mata *ka'aguy* e outros elementos naturais são todos parte do *religare* Guarani, o elo entre a Terra imperfeita *Yvy Vai* e a Terra Sem Mal.

Estes elementos naturais são fundamentais para a reprodução do *orereko*, a cultura Guarani, e funcionam como indicativos para os sábios *oreramõi* e as sábias anciãs *kunhã karai* dos lugares reservados por *Oreru* como parte do seu território *orerekoa*. Dos lugares que apresentam essas condições no litoral das regiões Sul e

Sudeste, território etno-histórico Guarani, são as UCs aquelas áreas que mais concentram indicadores, apontando para um conflito entre uma visão da floresta de fato como *oikos*, como casa, ou seja, uma relação radicalmente ecológica, e outra visão da floresta como reserva de recursos estratégicos, dentre outras, ora predatórias, voltadas para favorecer determinados oligopólios do manejo florestal, e ora notadamente misantrópicas, que transformaram as áreas de proteção integral em latifúndios verdes contra os povos da floresta.

O Guarani é com a floresta — só existe por meio dela, que tem valor em si e é habitada por outros seres que exigem profundo respeito e veneração. A floresta encerra, portanto, uma relação ontológica, aspectos fundamentais para a reprodução da existência Guarani em sua essência. Para ele viver integralmente suas práticas materiais e espirituais do *orereko*, que estão relacionadas à medicina, à música, à agricultura, fundamental para a produção do *orerembi'u*, o alimento que forma o corpo e a alma Guarani, a floresta é o espaço indispensável.

Todo corpo ocupa um espaço, no entanto, corpos diferentes ocupam espaços específicos e assim é a relação do corpo Guarani com o espaço da *ka'aguy*. Isso significa que no sistema de pensamento Guarani de modo análogo o corpo é uma imagem do plano cósmico assim como o espaço geográfico é imagem do plano cósmico, logo a reprodução do corpo no espaço geográfico não pode ser vista fora do seu aspecto teleológico. Ser Guarani é uma formação e também um destino, um aperfeiçoamento para alcançar esse plano cósmico, e parte disso é ser com a floresta.

Portanto, sem a floresta, não existe o *Tekoa,* o Guarani não pode reproduzir e ainda menos aperfeiçoar a sua existência, e por este motivo, é estranho e mesmo ofensivo para um Guarani quando um monitor, um guarda ou um gestor de uma Unidade de Conservação – UC os acusam de prejudicar a floresta. Eles entendem, ao contrário, que ao ocupar este espaço estão exatamente protegendo o que ainda resta de floresta de ser destruída pelo *jurua*.

Na prática do *oguata*, a caminhada teleológica para que a alma *nhe'ẽ* alcance a eternidade, a floresta é hoje uma centelha de perfeição em meio à terra imperfeita, dominada pelo *jurua* em um cenário de destruição que alimenta muitas conversas entre os Guarani relacionadas ao *yvy opa* (fim do mundo). A palavra-alma tem um caminho a percorrer, uma prática corporal para alcançar a sacralidade, integrar-se aos *Oreru kuery*, que envolve migrar, encontrar os sinais que *Oreru Papa* deixou na terra para seus filhos,

onde erguer uma aldeia, levantar uma casa de reza, quando plantar, como consumir os alimentos, que estão prescritos em uma dieta específica para a transcendência, para a porção anímica do corpo e a porção corpórea da alma, cujo elo é representado pelos ossos.

Por outro lado, a carne e o sangue do corpo Guarani não são negligenciados, e assim como a Terra foi criada pelos deuses e deusas, cada Guarani precisa destes elementos da materialidade para garantir a sua existência, o corpo na totalidade deve ser cuidado através do consumo dos alimentos tradicionais, evitando, por exemplo, os alimentos industrializados. Seja para alcançar o estado metafísico, seja para seguir saudável na Terra ou para seguir sendo Guarani, é preciso comer *ororembi'u*, a comida do Guarani.

É importante evitar comer muita carne, pois a pessoa poderia virar um animal, uma onça, pois certos alimentos nutrem somente a porção terrena da alma, ou a alma telúrica, que possui características mais animais do que humanas. O conceito de humanidade Guarani passa pelo entendimento de que o corpo também é habitado por uma alma celestial, que faz com que o Guarani seja diferente dos outros.

Ororembi'u, diferente de outros alimentos, de natureza somente terrena, representa um elo entre o plano da terra e o plano celeste, e por isso é sumamente importante produzir e se alimentar dos alimentos que fazem parte desse conjunto. São aqueles que alimentaram os *Oreru kuery* e que eles deixaram na terra para que os Guarani pudessem coletar, plantar e preparar.

Oguata é a caminhada espiritual *lato sensu*, reunindo todas as práticas que constituem o *orereko* — tradições relacionadas ao plantio, à caça, ao preparo do alimento — e também no sentido *stricto sensu* é a migração inspirada pelos *Oreru kuery* sobre um território físico que imprime em cada *ororekoa*, cada aldeia Guarani, uma espécie de estação ou um novo degrau para o trajeto teleológico da alma rumo à morada eterna, o território transcendental chamado *Yvy Marã eỹ*.

Para realizar o *oguata* e produzir *ororembi'u* o Guarani necessita evidentemente ocupar e transformar um espaço geográfico hegemonizado por outra territorialidade, em especial, do sistema de dominação *jurua*, e é essa mobilidade populacional que impulsiona a luta por território. É a partir do momento em que o seu movimento encontra os entraves colocados pelo modelo de territorialidade dominante, também

expansionista, que se desdobra o conflito e se revela então como um movimento socioterritorial.

Há regiões onde ele se dá de forma bastante agressiva, como no Mato Grosso do Sul, onde grupos vinculados ao agronegócio agem com campanhas difamatórias massivas, pressão política e econômica, além do financiamento de um braço armado que promove a intimidação e o extermínio. Em outras regiões esses conflitos aparentam menor intensidade, mas, ainda assim, são evidenciados pelos dados e têm consequências humanitárias irreversíveis, uma vez que nessas condições é necessário um movimento de resistência contínua para garantir a reprodução física e cultural do povo Guarani em conflito permanente com a territorialidade da sociedade não-indígena.

Esta é uma realidade muito presente no litoral das regiões Sul e Sudeste onde o modo de vida dos indígenas entra em conflito com as visões de muitos gestores de UCs, que vão desde daquelas mais claramente misantrópicas e preservacionistas até visões utilitaristas e elitistas que entendem um uso público contraditoriamente privatista, como no Estado de São Paulo, o que leva a constantes conflitos entre as territorialidades indígena e estatal-capitalista.

> Os movimentos socioterritoriais para atingirem seus objetivos constroem espaços políticos, espacializam-se e promovem espacialidades. A construção de um tipo de território significa, quase sempre, a destruição de um outro tipo de território, de modo que a maior parte dos movimentos socioterritoriais forma-se a partir dos processos de territorialização e desterritorialização. (Fernandes, 2005, p.31)

O movimento socioterritorial Guarani atual se dá em um contexto de extrema desigualdade e profundo histórico de violência que é a realidade fundiária brasileira, onde o contraste estrutural na distribuição de terras entre os próprios não-indígenas é sintomático destas condições. Escuta-se no discurso comum, difundido pelo pensamento de dominação que “há muita terra para pouco índio”, como se houvesse de fato um problema relacionado à falta de terras para o agronegócio produzir, sendo o Brasil o quinto país no mundo em território, com 8.515.767,049 km2 e apenas o 154º em densidade populacional, em um universo de 195 países, com 24,81 hab./Km2 a partir de um total de 211.284.555 pessoas (IBGE, 2020).

As TIs Guarani já são demasiadamente reduzidas tendo em vista que é a segunda maior população indígena do país, ficando atrás somente da etnia Tikuna, no entanto, como estão localizadas fora da região amazônica, onde se concentra 98,25% da área

demarcada como TI no Brasil — à exceção da TI Nova Jacundá, no Pará — seria de se supor que a soma de área total das terras sob usufruto das diferentes parcialidades Guarani é muito pequena, o que é, de fato.

Nesse contexto também é importante considerar que as áreas apropriadas para garantir a perpetuação das estratégias de (re)existência desses povos são hoje cada vez mais reduzidas do ponto de vista da ampliação do território reconhecido como apto para a ocupação tradicional. As áreas em que os povos indígenas sofreram o esbulho nos primeiros séculos da ocupação portuguesa, período de formação da sociedade neobrasileira, são encontradas séculos depois em condições ambientais completamente alteradas de sua conformação original, como florestas antropogênicas no caso do povo Guarani, que hoje apenas se encontram em áreas de mais difícil ocupação do projeto colonizador, pouco aptas para a agricultura em larga escala, as quais foram a partir do século XX sendo objeto de proteção por meio da criação de Parques Estaduais e outras formas de UC, que principalmente nesse início de século XXI têm sido foco de commoditização ou apropriação capitalista da natureza, a exemplo das práticas de *green grabbing*.

Deste modo é inevitável tratar do tema das sobreposições das UCs com as áreas ocupadas tradicionalmente pelos povos indígenas sendo elas reconhecidas ou em processo de reconhecimento. Áreas sobrepostas estão presentes em grande parte do território nacional e são muitas vezes motivos de conflito, especialmente no Estado de São Paulo, por coincidirem com as únicas áreas que reúnem as características necessárias para garantir a reprodução física e cultural dos Guarani.

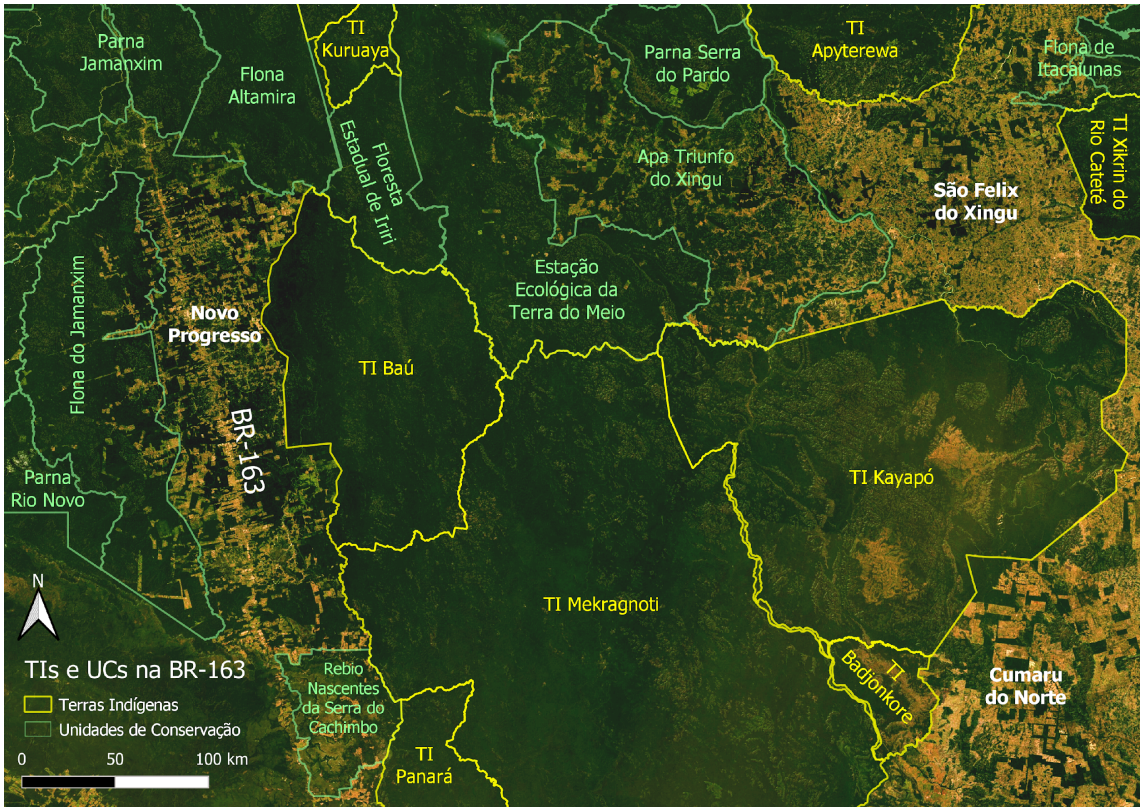
No Brasil há um total de 2.446 UCs que somam 1.588.498,11 km² na área continental — sem incluir, portanto, a área marinha — o que significa que 18,66% da área continental do país está protegida por alguma UC (MMA, 2020). Um total de 1.733 não possui Conselho Gestor, ou seja, 70,85%, sendo que 80,95% também não possui Plano de Manejo, um total de 1.980, o que dá um panorama das condições em que essas UCs se encontram implantadas.

É notória a falta de condições dos órgãos de fiscalização e de proteção em todas as esferas de governo. Entretanto, em alguns estados o tratamento frente aos povos da floresta, que contribuem evidente e efetivamente com a conservação das áreas, é a repressão, quando não a expulsão, um tema complexo principalmente para as unidades de proteção integral, que somam 31,77% (MMA, 2020). No caso da esfera federal,

apenas 14,84% são unidades de proteção integral. Entre unidades de gestão pública e privada, os municípios têm demonstrado um papel pouco representativo no que se refere à criação de UCs com apenas 390 ou 16% do total, enquanto 1.052 ou 43% são de esfera estadual, e 1.004 ou 41% de esfera federal.

Uma análise comparativa sobre as condições ambientais das TIs e das UCs, por exemplo, na região da BR-163, demonstra primeiramente que a presença de Áreas Protegidas é essencial para conter a forte expansão das frentes colonizadoras, e que, em segundo lugar, as TIs apresentam, em geral, menor incidência de ocupações desta natureza.

Mapa 01 — Diferença entre a proteção das TIs e das UCs em trecho da BR-163



Fonte: Elaborado pelo autor em QGIS, 2020.

Destaca-se o trecho compreendido pelo município de Novo Progresso–PA e pela região conhecida como Terra do Meio, que divide as mesorregiões do Sudoeste e do Sudeste do Pará, mais especificamente as microrregiões de Itatuba, Altamira e São Félix do Xingu. De fato, nessa região as TIs se caracterizam por uma mancha verde-escura que se destaca visualmente na imagem de satélite quando comparada com algumas das UCs repletas de manchas retangulares claras que caracterizam lavouras de ciclo curto e

pastagens artificiais como a Floresta Nacional do Jamanxim, a Estação Ecológica da Terra do Meio e, em especial, em torno de São Félix do Xingu, onde a delimitação das TIs é uma clara barreira à expansão da ocupação enquanto a Área de Proteção Ambiental Triunfo do Xingu e a Floresta Nacional de Itacaiunas que chegam a se confundir com o entorno em alguns pontos.

Uma observação similar sobre outras regiões do mapa do Brasil oferecerão esse mesmo diagnóstico, o que demonstra a eficiência das TIs no que se refere à contenção das ocupações irregulares, o que não resulta necessariamente na proteção contra a ação de garimpeiros, caçadores e madeireiros com a mesma efetividade, apesar de um evento induzir na maior ou menor ocorrência do outro, além da menor incidência destas atividades mais uma vez em relação às UCs que contam somente com a vigilância dos escassos funcionários dos órgãos ambientais,

No caso dos Parques Estaduais paulistas muitas das comunidades tradicionais estavam nos locais transformados em Unidades de Conservação bem antes de sua criação e foram diretamente responsáveis pelo seu estado de preservação, a exemplo das comunidades caiçaras da Baixada Santista que se formaram principalmente no século XVIII e XIX, período em que curiosamente foi identificada grande parte das espécies pescadas no litoral, o que permite relacionar essa façanha científica com a utilização dos saberes tradicionais desta população. A população caiçara se constituiu a partir de populações Tupiniquim e Guarani misturadas aos descendentes de portugueses e espanhóis da costa e de afro-brasileiros resistentes à escravatura negra, e em meio a ela algumas famílias mantiveram a sua identidade indígena, como famílias que foram importantes para o reconhecimento da Terra Indígena Piaçaguera.

Sem embargo da crença generalizada de que majoritariamente as comunidades caiçaras constituem-se de pescadores, o recurso à agricultura e a bens florestais sempre foi um expediente de altíssimo valor para a reprodução física e cultural desta população que sofreu com as duras restrições impostas pelas UCs um processo de pauperização e não apenas expulsão como o êxodo de jovens sem perspectivas econômicas que têm no turismo sazonal uma alternativa pouco eficaz, o que denota uma clara política de extinção destas comunidades seculares.

O processo de criação destas unidades ocorreu na maior parte das vezes à revelia dos grupos humanos que habitavam o seu interior e foram fatores decisivos para a manutenção ambiental das áreas delimitadas pelo poder executivo durante, pelo menos,

dois ou três séculos. Novamente, no que se refere à Baixada Santista unidades tão importantes como o Parque Estadual da Serra do Mar, a Estação Ecológica Juréia-Itatins, o Parque Estadual do Itinguçu e a Reserva de Desenvolvimento Sustentável da Barra do Una foram criados sobre as áreas de antigas comunidades indígenas e caiçaras que se utilizam destas áreas desde os séculos XVIII e XIX.

No que se refere à iniciativa privada, aclamada pelo governo de Jair Bolsonaro como responsável pela presença de florestas e outras formas de vegetação nativa em 25,6% do território brasileiro, com base em um relatório da Embrapa Territorial sob responsabilidade do Sr. Evaristo de Miranda, este não estava falando certamente dos povos tradicionais, que foram, de fato, e seguem sendo responsáveis por grande parte da preservação. Trata-se de áreas que têm diversas finalidades, pouquíssimas delas voltadas para a proteção.

Primeiramente, grande parte dos imóveis nem sequer cumpre com a Reserva Legal, o que indica que estes números demonstram, de fato, muito mais a concentração das terras nas mãos de um latifúndio improdutivo — que subitamente desapareceu da mídia a partir do bombardeio da propaganda financiada pelo *agribusiness* e sua ideologia — do que uma proteção efetiva das áreas verdes. Por certo há um contexto complexo em relação à análise destas áreas que são compostas desde superfícies não agricultáveis para o pacote do agronegócio a reserva de bens naturais para futura exploração, de terras destinadas à especulação a estoques para o mercado de carbono e outras futuras políticas de compensação ambiental.

Tudo isso aponta para a seguinte questão: o latifúndio não virou só agronegócio moderno e lucrativo, como alguns gurus dos meios de comunicação de massa tentam propagar, e talvez seja só uma menor parte dele, mas a maioria, ou segue o esquema madeira, gado e soja, obtendo lucro da dilapidação ilegal dos bens naturais seguida pela dilapidação do recurso público mediante subsídios aviltantes e impostos irrisórios, ou parte da grilagem da Amazônia já virou, há muito tempo, *green grabbing*.

Ainda assim, do total das UCs, apesar de 993 unidades serem de gestão privada, o que significa 40,6% das unidades, elas são praticamente insignificantes em termo de área total com 5.917,09 km² de área continental (MMA, 2020), que resultam em apenas 0,07% do território nacional e é preciso apontar em relação ao relatório falacioso da Embrapa Territorial que reserva legal não é UC — a mesma reserva legal que a bancada ruralista insiste em atacar constantemente e encontraram meios de obter anistia e formas

de compensação. Estas são Reserva Particular do Patrimônio Natural, o que significa unidades de uso sustentável e apenas 1,1% possui Plano de Manejo e nenhuma possui Conselho Gestor (MMA, 2020).

Ou seja, se não fosse a mesmo que deficiente gestão pública do território brasileiro estariam esgotadas praticamente todas as reservas naturais, não restaria quase nada da Amazônia, o que dizer em relação a outros biomas com a Mata Atlântica, imbricada em uma das regiões de maior desenvolvimento capitalista, e o Cerrado quase completamente destruído pelo agronegócio nos últimos 30 anos. A iniciativa privada seria capaz de criar um Parque Estadual da Serra do Mar com 332.000 ha que abrange 25 municípios paulistas? A resposta é que sem um movimento amplo da sociedade intermediado pela regulamentação do Estado o sistema capitalista por si é incapaz de pautar a conservação.

Ele é, com efeito, o principal fator de desregulamentação e propositor de políticas compensatórias de fachada. No entanto, estados como São Paulo insistem em defender a gestão privada das UCs e negar o direito territorial de populações tradicionais como indígenas, caiçaras e quilombolas sobre áreas que ocupam secularmente de modo minimamente sustentável — ou essas áreas já estariam destruídas, quando, na verdade apresentam uma rica agrobiodiversidade, motivando inclusive a criação das UCs.

Outra característica que ressalta é que além da Amazônia possuir o maior percentual de área protegida com 28% do bioma — quando comparado a apenas 9,84% da Mata Atlântica, 8,8% da Caatinga, 8,44% de Cerrado e ínfimos 4,63% do Pantanal e 2,94% de Pampa — concentra uma parte absolutamente maior do total de área protegida com 1.180.382 km², o que significa que 76,5% do total de área protegida por UC no Brasil se encontra na Amazônia — enquanto apenas 167.536 km² de Cerrado, 108.867 km² de Mata Atlântica, 75.944 km² de Caatinga, 6.985 km² de Pantanal e 5.708 km2 de Pampa estão dentro de UC. Esse fato coincide com a concentração quase absoluta do percentual em área do total de TIs também neste bioma.

No entanto, em relação às TIs esse percentual é ainda mais imperioso, pois 98,25% do total de área se encontra dentro da Amazônia legal, de forma que o total de área ocupada fora da Amazônia é um número praticamente irrelevante em relação ao todo do território nacional o que torna o discurso de que há muita terra para pouco índio ainda mais lancinante e desconexo. Utilizar o argumento de que mais de 12% do

território brasileiro é TI para criticar as demarcações em estados como o Mato Grosso do Sul é, no mínimo, algo delirante. A proporção de área total regularizada para as populações indígenas no estado de São Paulo, foco desta dissertação, é ínfima, com somente 0,06% do território paulista.

Tabela 01 — Situação Fundiária das TIs do estado de São Paulo

Etapa	TIs	Área (ha)
Em Estudo	6	N/A
Delimitada*	9	9.610,0000
Declarada	1	533,0000
Homologada	1	2.773,7917
Regularizada	11	11.839,9217
Reserva	2	2.520,0609
TOTAL	**32**	**27.276,7743**

* áreas consideradas Revisão desapareceram dos dados apresentados oficialmente pela Funai

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de dados da Funai 2020

Se forem somadas as áreas reivindicadas com as Terras Indígenas regularizadas de São Paulo, elas ocupam apenas 27.276 ha em um universo de 24.821.000 ha, ou seja, somente 0,11% de todo o território, com um detalhe importantíssimo, somente 43% se encontra dentro de área de ocupação tradicional regularizada, uma soma de 11.890 ha, enquanto o total de área delimitada, uma soma de 9.610 ha, cerca de 35%, está sendo alvo de um governo federal que além de declarar que não vai demarcar nenhuma Terra Indígena ameaça constantemente a revisão de todos os processos de estudo em andamento.

A página oficial da Funai apagou do Sistema de TIs – STI todas as áreas consideradas processos de Revisão, um retrato lúgubre da ideologia que trata as condicionantes do STF de 2009 como fato consumado. Isso significa a exclusão de 24.017 ha de área já declarada nas “revisões” do Jaraguá e do Tenondé Porã na região metropolitana da capital — que não poderiam de forma alguma ser consideradas ampliações — e do Guarani do Ribeirão Silveira no litoral norte.

O impacto da demarcação das TIs em relação ao conjunto do território paulista é absolutamente irrisório e ainda assim uma luta enfrentada com dificuldade hercúlea. Se consideradas somente as áreas regularizadas ou adquiridas, a situação é ainda pior, pois

a área efetivamente destinada para usufruto exclusivo dos indígenas se reduz a apenas 14.360 ha.

Segundo dados do Censo Indígena realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE a população indígena no Estado de São Paulo somava 41.794 em 2010 (IBGE, 2010), com cerca de 91% da população vivendo na zona urbana, uma grande parte formada por imigrantes, em número considerável, é oriundo dos estados do Nordeste. Enquanto isso, entre a população que vive em aldeias, a soma estimada é de 4.239 reunindo os dados fornecidos pela Sesai e pela Funai em 2019.

Considerando somente esta população que habita as aldeias, se fossem divididas as Terras Indígenas do estado de São Paulo em lotes para cada família, e considerando três quartos da população indígena como adulta, tomado em conta a pirâmide etária da região Sudeste, a soma ainda assim resultaria em 8,58 ha/lote, o que não alcança sequer um único módulo fiscal na maioria absoluta dos municípios deste estado da Federação, que possui inclusive alguns dos menores módulos fiscais do país. Isso ainda considerando as áreas que não foram sequer declaradas e que estes adultos constituam hipoteticamente casais para ocupar cada um desses lotes—não tomando em conta os lares com apenas um adulto responsável.

Ao confrontar esse número com os próprios municípios onde estão presentes algumas TIs pode-se dizer que apenas no município de São Paulo–SP, onde se localizam a TI Tenonde Porã e a TI Jaraguá, isso significa um pouco mais do que um MF, que é de 5 ha, a menor dimensão possível para um MF no Brasil, de forma que em todos os demais municípios estes lotes seriam consideradas microfúndios. Ou seja, não seriam adequados sequer para a sobrevivência de uma família de agricultores dentro de um modo de produção camponesa, quanto mais para povos que têm atividades como a caça, a pesca e a coleta não apenas como complementares, mas como elementos fundamentais da sua reprodução física e cultural.

Como alguns outros exemplos o MF de Mongaguá–SP é de 10 ha, onde se localizam a TI Guarani do Aguapeu e TI Itaoca, o MF de Miracatu — onde as TIs não foram sequer declaradas — é de 16 ha, onde se localizam a TI Djaiko-Aty, a TI Amba Porã e a TI Ka'aguy Mirim, o MF de Barão de Antonina é de 20 ha, onde se localizam a TI Karugua e a TI Pyahu, assim como de Arco Íris–SP, onde se localiza a TI Vanuíre, e o MF de Braúna é de 30 ha, onde se localiza a TI Icatu. Isso sem contar que uma grande

parte destes lotes se encontrariam em áreas acidentadas, alagadas, arenosas, pouco ou nada propícias para a agricultura.

Não surpreende que principalmente nas TIs do interior, onde o MF é maior, haja o fenômeno das aldeias dormitório e uma competição por áreas agricultáveis. As condições de acesso à terra pelos indígenas de São Paulo são, em termos numéricos, ainda mais austeras do que aquelas do campesinato paulista, já demasiado injustas, nas quais os minifúndios constituem mais de metade de todas as unidades contabilizadas, porém, com somente 7,81% da área agricultável do estado e somados às pequenas propriedades chegam a 87% das unidades, porém, com somente 23% da área total.

Tabela 02 — Estrutura fundiária do estado de São Paulo

Tamanho da Unidade (MF)	Quantidade de imóveis	Total de área (ha)
Mais de 0 a 0,5 MF	182.810	861.335,5171
Mais de 0,5 a menos de 1 MF	94.853	1.326.320,3695
De 1 a 2 MF	86.556	2.271.117,5219
Mais de 2 a 3 MF	36.210	1.619.743,7555
Mais de 3 a 4 MF	20.579	1.297.116,4604
Mais de 4 a 5 MF	11.651	945.010,8718
Mais de 5 a 6 MF	7.863	788.113,1068
Mais de 6 a 10 MF	17.154	2.410.823,3159
Mais de 10 a 15 MF	9.324	2.069.361,8672
Mais de 15 a 20 MF	4.421	1.390.213,9791
Mais de 20 a 50 MF	7.072	3.838.891,9479
Mais de 50 a 100 MF	1.822	2.169.191,4141
Mais de 100 a 200 MF	647	1.503.187,9059
Mais de 200 a 400 MF	176	761.167,4336
Mais de 400 a 600 MF	40	285.044,7725
Mais de 600 MF	31	338.091,4519
Imóveis Inc. Excluídos	6.210	
TOTAL	487.419	23.874.731,6911

Fonte: Incra 2018

São 03% dos proprietários que ocupam 43% das terras agricultáveis do estado e investem em propagandas na televisão, artigos em revistas e reportagens exaltando o seu projeto agrícola sustentado pelos diferentes governos e mantido pelo cidadão que

paga impostos enquanto joga o mesmo cidadão contra aquela parcela que garante a água potável e produz o alimento em condições totalmente adversas como algumas que estão aqui apresentadas. Outrossim, 31 propriedades sozinhas reúnem 338.091,45 ha, o equivalente a mais que 23,5 vezes o total de área regularizada e adquirida para os cerca de 4.239 indígenas que habitam as aldeias do estado de São Paulo.

Se corrigir a má distribuição fundiária é uma condição para o desenvolvimento do estado de São Paulo e de todo o país, uma vez que o latifúndio tem um elevado custo econômico, social e ambiental que não se espera ser divulgado por nenhum meio de comunicação de massa, há um fator ainda mais complexo em relação à questão indígena paulista. Uma grande parte das áreas propícias à ocupação tradicional Guarani ou efetivamente ocupadas por esta população se encontra nas UCs.

Isso porque uma parcela significativa das áreas agricultáveis do estado foi depredada a ponto de não oferecer as condições ecológicas necessárias e, por outro lado, o que é um elemento-chave, muitas UCs foram criadas justamente sobre o território etno-histórico do povo Guarani o qual voltou a ocupá-lo com o fim do bandeirantismo no século XVIII, a retomada do movimento migratório no século XIX, que havia sido interrompido pela invasão portuguesa, e a volta do crescimento populacional no século XX.

Tabela 03 — Distribuição dos imóveis rurais por classe no estado de São Paulo

Classificação	Quantidade de imóveis	Total de área (ha)
Minifúndio	277.663	2.187.655,8866
Pequena propriedade	143.345	5.187.977,7378
Média propriedade	45.992	6.213.309,1617
Latifúndio	14.209	10.285.788,9050
Imóveis Incons. Excluídos	6.210	
TOTAL	487.419	23.874.731,6911

Fonte: Elaborado pelo autor com base em dados do Incra 2018.

O estado de São Paulo possui 41.255,01 km² de área continental protegida, distribuída por 253 de UCs do país ou 10,34% do total, apesar de somarem somente 0,48% da Área continental protegida do Brasil (MMA, 2020), sem considerar sobreposições. Em relação ao território de São Paulo, no entanto, isso representa 14,72% do total, uma porcentagem bem significativa quando comparada com a situação

fundiária de indígenas com apenas 0,06% do território de fato destinado ao seu usufruto exclusivo como TI regularizada ou Reserva Indígena adquirida, e com a situação dos quilombolas, ainda mais alarmante, com apenas 0,01% do território paulista como área titulada, e cujo principal conflito se dá também com as UCs, por motivos semelhantes.

Outro povo tradicional, a população caiçara, não tem sequer instrumentos específicos para a defesa de seus direitos territoriais e são alvo constante da ideologia urbana preservacionista e patrimonialista da Fundação Florestal, herdeira de um ambientalismo desenvolvido nos mesmos moldes, concebendo o ser humano separado da natureza, sem considerar, assim, relações indissociáveis da ocupação humana nestes ambientes. Este modelo excludente expandiu o seu domínio territorial sobre áreas secularmente habitadas por comunidades que hoje pagam caro por haver justamente preservado as suas florestas, seu meio de vida. Situação agravada pela ideologia privatista da gestão que através da lógica do *green grabing* procura transformar a ecologia em negócio para poucos.

Tabela 04 — Distribuição fundiária das unidades por categoria no estado de São Paulo

Categoria	Número de Unidades	Total de área (%)
Minifúndio	57,67%	7,81%
Pequena propriedade	29,77%	18,52%
Média propriedade	9,55%	22,17%
Latifúndio	2,95%	36,71%
UCs	0,05%	14,72%
TIs regularizadas	<0,01%	0,06%
Quilombos titulados integralmente	<0,01%	0,01%

Fonte: Elaborado pelo autor com dados do MMA (2020), Incra 2018 e Funai 2020.

Enquanto isso o caipira, elemento formador da identidade nacional e derradeiro bastião de relações seculares entre sociedade e natureza no interior paulista, foi transformado em personagem do folclore e vive hoje indistinto de outros representantes da população camponesa, ela mesma transitando da classe dos trabalhadores rurais sem-terra, passando pela condição de meeiros, caseiros, jornaleiros e boias-frias que ocupam áreas que mal atendem à reprodução da força de trabalho, quando muito, até a de pequenos proprietários “transformados” pela ideologia dominante em “agricultores familiares” como ferramenta teórica para conformá-los ao capitalismo agrário pela

propaganda do “Agro é Pop”, que escamoteia a dura realidade dos minifúndios, a pauperização, a jornada nas terras alheias, os diversos sistemas de parceria e o êxodo rural.

O Censo Agropecuário de 2017 apresenta que nas propriedades paulistas 1.864.719 ha estão destinados à preservação permanente (IBGE, 2017), o que significa somente 11,5% do total de área dos estabelecimentos rurais, que correspondem a 8% do território total do estado e, portanto, poucas são aquelas que seguem o percentual de 20% estabelecido por lei. Apesar da importância que têm as reservas legais, e a necessidade de melhores mecanismos de monitoramento e fiscalização, ações políticas como a mudança no Código Florestal acenaram para o esvaziamento deste mecanismo, principal instrumento de preservação em países como a Áustria, por exemplo, por meio não apenas da ação voluntária dos proprietários, mas também mediante incentivos e contratos com o governo.

Das 253 UCs no estado, 76 são de gestão privada, o percentual de 30% é menor que a média nacional, e somam uma área total protegida de somente 10.396 ha (MMA, 2020), o que não alcança 0,05% do território total do estado. Nenhuma delas possui conselho gestor e apenas uma possui Plano de Manejo. Sendo assim, as 177 UCs sob gestão pública têm um papel absoluto na preservação da vegetação nativa paulista. Ainda assim há muito o que avançar em relação à gestão. Do total das UCs apenas 71 têm plano de manejo, ou seja, 28%, e 69 delas, um número bem próximo, têm Conselho Gestor constituído, ou 27,3%. Uma característica do estado de São Paulo é que há uma proporção bem maior de unidades estaduais e municipais do que no restante da federação, são 60,1% das UCs são estaduais, somando 152 unidades, apenas 24,1% são federais, totalizando 71 e 15,2% são municipais, representando 40 unidades. O pioneirismo paulista voltado para o desenvolvimentismo predatório é contrabalanceado, não na mesma dimensão, por uma certa vanguarda na regulamentação ambiental e criação de Parques Estaduais.

As unidades criadas em solo paulista desconsideravam, com frequência, as populações estabelecidas nessas áreas, como se a natureza preservada estivesse descolada da sociedade que nela habita. Ignoravam, em especial, os povos tradicionais em uma relação de simbiose secular com os ambientes que pretendiam proteger, sistemas ecológicos antropogênicos mantidos e salvaguardados por essas mesmas populações. Isso resulta em um percentual consideravelmente maior de áreas de

Proteção Integral em comparação com os números nacionais, especialmente se consideradas as UCs federais. No estado de São Paulo as unidades de Proteção Integral representam 40% ou 101 unidades. Já as unidades de Uso Sustentável são 152, ou 60% do montante (MMA, 2019).

Não por acaso, há um ligeiro aumento neste percentual quando consideradas apenas as UCs da esfera estadual, neste caso o percentual de áreas de Proteção Integral sobe para 43,3%, somando 66 unidades, enquanto as áreas de Uso Sustentável caem para 56,6%, constituídos por 86 unidades. Elas reúnem 35.094,66 km² de área continental que resultam em 14% do total do território paulista, de forma que o total de área protegida por unidades da esfera estadual é ainda mais significativo em São Paulo quando comparado com os 5.189,23 km² das unidades federais e apenas 971,12 km² das unidades municipais. Deste modo, há também uma proporção considerável de unidades de Proteção Integral em comparação com o restante das unidades estaduais no Brasil, o que também sinaliza o perfil preservacionista na criação pioneira de Parques no modelo norte-americano que foi, de certa forma, liderada por São Paulo.

Apesar de representarem 6,21% do total das UCs do país, a área total das UCs estaduais representa obviamente uma proporção pequena do território nacional, 0,41% da área continental, devido à grande dimensão de outros Estados e à proporção muito maior de área protegida na região amazônica. São 30 unidades sob gestão privada (19,74%) e 122 sob gestão pública (80,26%), porém, em processo acelerado de terceirização da gestão e cessão das unidades públicas, portanto, para a gestão da iniciativa privada, em um cenário onde apenas 52 UCs possuem Plano de Manejo (34,2%) e 46 têm Conselho Gestor constituído (30,26%).

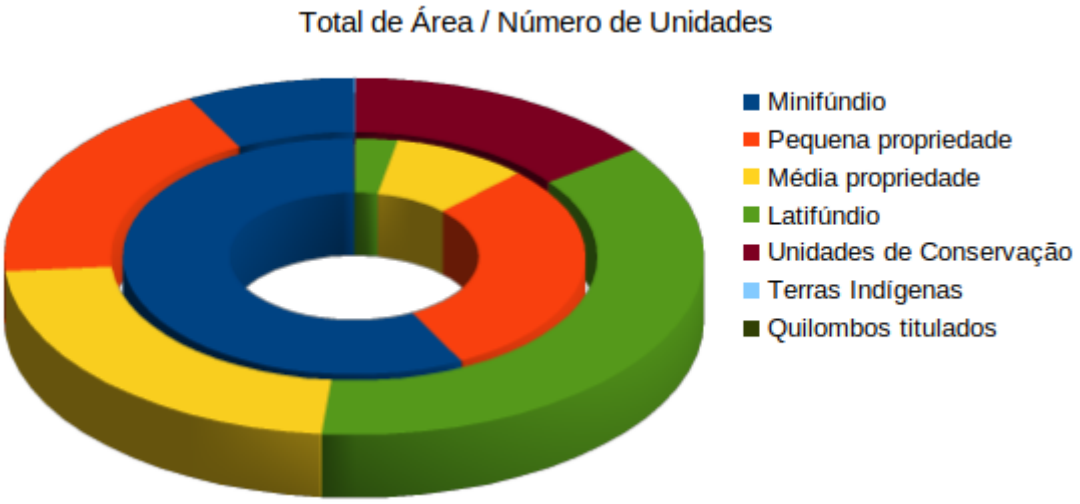
Do total das unidades estaduais, 66 são de Proteção Integral, ou seja, 43,4%, e 86 de uso sustentável, que significam 56,6% (MMA, 2020). Deste modo, há uma proporção considerável de unidades de Proteção Integral em comparação com o restante das unidades estaduais no Brasil, o que também pode sinalizar um perfil preservacionista na criação pioneira de Parques no modelo norte-americano que foi, de certa forma, liderada por São Paulo.

No entanto, a realidade ao nível do solo contrasta com a ideia de natureza intocada, um “mito moderno” como muito bem observado e principalmente investigado por Antônio Carlos Diegues (2008), uma construção histórica hoje facilmente rastreável graças a trabalhos com esta importância. Em razão do olhar preservacionista, que é

também um modo urbano de ver a natureza, as sociedades que ao longo de séculos viveram nessas mesmas áreas e contribuíram imensamente em sua conservação passam a ser sistematicamente perseguidas e expulsas em nome da preservação do ambiente.

Populações tradicionais que encontraram nas áreas verdes remanescentes — geralmente caracterizadas por relevos acidentados, várzeas, acessos difíceis — seu derradeiro refúgio, em um estado com uma estrutura fundiária extremamente desigual, se viram prontamente ameaçadas por uma nova forma de latifúndio, um latifúndio verde, que se tornou o conjunto dos Parques paulistas. Esse paradigma é o que, em parte, está na raiz de conflitos entre a FF e as comunidades caiçaras, quilombolas e indígenas.

Gráfico 01 — Distribuição de terras por categoria no estado de São Paulo



Fonte: Elaborado pelo autor com dados do MMA (2020), Incra 2018 e Funai 2020.

Apesar do total de área regularizada para usufruto exclusivo dos indígenas no estado ocupar apenas 0,06% do território, enquanto as UCs representam 14,72%, é preciso observar que apesar de parte significativa dessas mesmas TIs estão ainda assim sobrepostas com UCs estaduais. No entanto, é interessante observar que nas áreas regularizadas pela Funai onde há sobreposição, como, por exemplo, as TIs Aguapeu, Rio Branco e Serra do Itatins: a) não existe conflito entre os indígenas, a Funai e a FF e b) as áreas estão em ótimo estado de conservação e até mesmo de recuperação em áreas que já foram degradadas no passado, anteriormente ao estabelecimento da dupla proteção, e apresentam condições melhores que outros pontos dessas mesmas UCs onde

há incidência de ocupações irregulares e maior presença de caçadores e palmiteiros. Isso demonstra que a presença das comunidades indígenas e a ação da Funai contribuem imensamente para a proteção das próprias UCs.

A persistência do governo do estado com medidas preservacionistas, além de ser anacrônica — inspirada no modelo dos Parques Nacionais americanos do final do século XIX, porém, muito mais precário em relação à infraestrutura de vigilância e de ações voltadas para o uso público — é incoerente com a própria orientação contida na CF que adota um instrumental jurídico que visa principalmente regular e não coibir a convivência do ser humano com o meio natural, compreendido ele também como parte da natureza. No Artigo 225 a CF afirma que "todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações" (Brasil, 1988). A Lei nº 9.985 de 18 de julho de 2000, que regulamenta o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – Snuc, em seu Artigo 2o, inciso 2 assim define o conceito:

> Conservação da natureza: o manejo do uso humano da natureza, compreendendo a preservação, a manutenção, a utilização sustentável, a restauração e a recuperação do ambiente natural, para que possa produzir o maior benefício, em bases sustentáveis, às atuais gerações, mantendo seu potencial de satisfazer as necessidades e aspirações das gerações futuras, e garantindo a sobrevivência dos seres vivos em geral. (Brasil, 2000)

A garantia do uso humano em bases sustentáveis se destina principalmente à salvaguarda do modo de vida dos povos indígenas e das populações tradicionais. A Lei do Snuc manifesta essa concepção claramente em seu Artigo 4º, inciso 13, definindo entre os seus objetivos "proteger os recursos naturais necessários à subsistência de populações tradicionais, respeitando e valorizando seu conhecimento e sua cultura e promovendo-as social e economicamente" (Brasil, 2000). Há diversos pontos de confluência do Snuc com princípios estabelecidos pelo Decreto no 7.747 de 5 de junho de 2012, que estabelece a Política Nacional de Gestão Ambiental das TIs – PNGati, a exemplo de suas diretrizes em seu Artigo 3º, incisos 5 e 6:

> V – contribuição para a manutenção dos ecossistemas nos biomas das TIs por meio da proteção, conservação e recuperação dos recursos naturais imprescindíveis à reprodução física e cultural das presentes e futuras gerações dos povos indígenas;
> VI – proteção territorial, ambiental e melhoria da qualidade de vida nas áreas reservadas a povos indígenas e nas TIs (Brasil, 2012)

Um destaque importante é que unidades de proteção integral como o Parque Estadual Xixová Japuí – PEXJ objetivam a "manutenção dos ecossistemas livres de alterações causadas por interferência humana, admitido apenas o uso indireto dos seus atributos naturais" (Brasil, 2000). No entanto, não é essa a realidade atual e tampouco histórica da área fortemente alterada não apenas pela presença humana, mas por atividades econômicas altamente impactantes do ponto de vista ambiental, como a criação de gado, o curtume e a colônia de menores infratores, além da situação de abandono em que se encontrava a Praia das Vacas até que os indígenas ocupassem novamente o local em 2004.

Por esse período inexistia qualquer controle de acesso e se realizavam diversos tipos de criminalidade dentro do Parque Estadual. A presença dos indígenas e a consequente instalação da porteira, que foi sugerida à época inclusive por um servidor da Funai, inibiram atividades daquela natureza e contribuíram para que a área se recuperasse. Seguindo com o raciocínio de que não se justifica a extrema rigidez com que o Parque Estadual procura controlar os indígenas e mesmo enquadrá-los em crimes ambientais simplesmente por práticas tradicionais a partir das quais desenvolveram sua economia ambientalmente sustentável ao longo de séculos tem-se que o próprio nome Praia das Vacas deriva justamente da presença de um considerável plantel de gado bovino durante anos no local.

Isso, além de ter incentivado a transformação em pasto grande parte da área que pela legislação atual seria classificada preservação permanente, provocou a erosão e o assoreamento de córregos que somente muitos anos depois começam a mostrar sinais de revitalização. Era comum vacas e cavalos passarem o dia espalhados pela praia, local de repouso de aves migratórias. A própria recuperação florestal da área tem forte conteúdo antropogênico, principalmente na zona ocupada pelos indígenas, lugar em que parte da área desmatada e coberta de grama e capim foi sendo substituída por frutíferas e mesmo espécies de cultivos anuais que atraíram insetos polinizadores, pássaros e até mesmo fauna terrestre, contribuindo não apenas para a disponibilidade de alimento para esses animais, mas também para a dispersão de sementes de espécies nativas.

Mais importante tem sido o enriquecimento da área com plantio da palmeira-juçara, espécie ameaçada de extinção que já estava praticamente desaparecida no PEXJ, e que os indígenas plantaram em profusão, a partir de mudas fornecidas pela

Funai, além de terem reproduzido mudas em viveiros improvisados no quintal, embaixo de outras árvores.

Imagem 21 — Produção de mapa mental na elaboração do plano de visitação

Fonte: Ailton Martins, 2016.

Colocam-se grandes dificuldades na recategorização dos Parques Estaduais e não é diferente no caso do PEXJ, porém uma forma de ajuste para essa incongruência é a própria revisão do Plano de Manejo que permite o detalhamento consoante a realidade e as potencialidades de cada zona, principalmente ao excluir do zoneamento a presença indígena. Observa-se que em face do "histórico de ocupação e uso da terra na área do Parque Estadual Xixová-Japuí não foi possível delimitar uma área que atendesse aos critérios de Zona Intangível" (São Paulo, 2010).

Tal afirmação contida no próprio Plano de Manejo concebe a ação antrópica sobre a área ao longo dos anos, o que se reflete no próprio zoneamento da UC em que apenas uma pequena parcela da área total foi identificada como Zona Primitiva uma área de apenas 74,99 ha, que corresponde a 8,5 % do Parque, que apesar da nomenclatura, possui característica predominante de mata secundária. O maior grau de proteção nesta Zona Primitiva se justifica pela declividade e pela proteção de nascentes, porém dificilmente será possível alcançar esse status sem um trabalho de manejo voltado para a recuperação e o enriquecimento florestal.

Imagem 22 — Trilhas frequentemente utilizadas pelos indígenas

Fonte: Elaborado pelo autor, 2016

Isso significa que grande parte do parque admite o uso humano sustentável sem prejuízo ambiental. As áreas de recuperação extensiva e intensiva somadas correspondem a 53% do total e podem ser beneficiadas pela ação e pela presença dos indígenas com as atividades de agrofloresta, de educação ambiental e de fiscalização. Elas podem ser ocupadas parcialmente pelas habitações indígenas de forma integrada ao ambiente, inseridas em uma base de acordo, uma rede de apoio técnico e dos princípios culturais do povo Guarani, inclusive a partir da adoção de critérios de zoneamento estabelecidos como o roteiro do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – Ibama que guia a elaboração dos diversos Planos de Manejo não apenas das unidades federais como daquelas vinculadas às outras esferas da federação (Ibama, 2002).

Uma análise atenta da legislação ambiental e indigenista aponta para a possibilidade de gestão compartilhada do território por duas áreas protegidas de diferentes naturezas, resultando em impactos positivos não somente da aproximação, como do compartilhamento das decisões e das ações visando a recuperação de áreas degradadas e o enriquecimento ecológico da UC.

Imagem 23 — Vista do mar em uma das trilhas utilizadas pelos indígenas

Fonte: Imagem do autor, 2016.

Esta análise demonstra ainda que as diretrizes do Snuc dialogam com a PNGati. Outrossim, áreas duplamente protegidas tendem a apresentar, com efeito, melhores condições ambientais do que as áreas não sobrepostas. No caso do PEXJ houve não somente melhoria na vigilância a partir da presença dos indígenas, como houve um trabalho de recuperação ambiental, principalmente por meio do plantio de mudas de juçara pelos Guarani a partir de projetos da Funai.

A presença das comunidades indígenas reforça o caráter de recuperação e de proteção e promove a sociobiodiversidade, incidindo não só no enriquecimento ambiental, como também impulsionando as ações voltadas para o uso público tão incentivadas pelo Snuc. Um exemplo disso são alguns objetivos específicos da PNGati no Artigo 4º, inciso 4:

> a) promover ações para recuperar e restaurar áreas degradadas nas TIs;
> b) promover ações de prevenção e controle de desastres, danos, catástrofes e emergências ambientais nas TIs e entornos;
> c) promover ações de prevenção e controle da contaminação por poluição e resíduos sólidos e outras formas de degradação de recursos naturais das TIs;

> d) identificar as espécies nativas de importância sociocultural em TIs e priorizar seu uso em sistemas agroflorestais e na recuperação de paisagens em áreas degradadas (Brasil, 2012)

A conflitualidade, por outro lado, fragiliza tanto as condições ambientais de uma UC quanto a qualidade de vida dos indígenas de forma que uma formação de gestores e de monitores para dialogar com a cultura Guarani pode contribuir muito para a superação de problemas que afetam tanto a questão ecológica quanto a questão sociocultural, da mesma forma que cursos de formação para os indígenas como agentes ambientais podem trazer ainda mais impactos positivos para as Áreas Protegidas.

Novamente, em relação à Paranapuã, além dos Guarani que habitam o PEXJ haverem plantado, ao longo do tempo, diversas mudas de espécies nativas, como se pode observar em curtas caminhadas com os indígenas, e do enriquecimento ao longo das trilhas com o plantio da palmeira-juçara com o apoio da Funai, e também de haverem reproduzido inúmeras mudas da espécie à sombra das próprias árvores, a perspectiva indígena tem sido de cooperação com o Parque Estadual, a qual é firmada por diferentes Termos de Compromisso e atividades realizadas em conjunto como a Oficina de Resíduos Sólidos em 2013 e o curso de TBC em 2016 que culminou em um Plano de Visitação com a participação do próprio gestor do PEXJ.

A retomada de projetos como viveiros de mudas de espécies nativas, já realizados com apoio da Funai, e a realização de novos projetos que têm como perspectiva conciliar a cultura Guarani, a soberania alimentar e a recuperação ambiental podem ser favoráveis tanto para o bem-estar social da comunidade como ambiental do Parque. Alguns destes projetos dialogam com atividades cotidianas dos indígenas, suas práticas e saberes, de forma que algumas famílias mantêm quintais agroflorestais e cultivos de sementes tradicionais, mesmo em um contexto de restrição imposto pela FF.

As propostas previstas para 2020 foram paralisadas por conta da pandemia de Covid-19, contudo, a comunidade indígena e a Funai elaboraram projetos cujos recursos já se encontram disponíveis e serão apresentados para a FF, entre elas a implantação de um sistema agroflorestal – SAF visando a recuperação de uma área com espécies frutíferas nativas consorciadas a cultivos anuais tradicionais, formação em meliponicultura com o objetivo tanto de obter mel nativo utilizado ritualmente e terapeuticamente pelos Guarani como de estimular a polinização da flora no Parque, uma contribuição ímpar para o enriquecimento florestal e para a resiliência desta

mancha de floresta isolada de outras faixas contínuas de Mata Atlântica. Além desses projetos está previsto também um curso de reprodução e manutenção de orquídeas e a estruturação de um orquidário com fins de reprodução e educação ambiental.

Existe um grande potencial na articulação de uma rede sociotécnica a partir dos apoios que já recebem tanto os indígenas como o PEXJ envolvendo as instituições de ensino superior que podem contribuir para atividades de formação dos indígenas voltadas para o desenvolvimento sustentável e a gestão ambiental, além da formulação de projetos de educação ambiental com o fim de fomentar o uso público, promovendo ações de suporte à gestão compartilhada por meio tanto da pesquisa como da extensão.

O êxito de experiências como esta significam uma ruptura da invisibilidade dos Guarani como parte do desenvolvimento territorial do litoral e da Baixada Santista, destinando-lhes o protagonismo de um modelo sustentável para a região dos pontos de vista social, ecológico e econômico. A Baixada Santista veio se caracterizando ao longo dos anos como uma região receptora de projetos econômicos externos, sem otimizar as suas próprias potencialidades nas mãos de indígenas, de caiçaras, de agricultores e agricultoras, do pescador artesanal, além de diversas iniciativas de economia popular e solidária. Além disso, aponta para uma alternativa de sustentabilidade muito mais coerente com os objetivos das próprias UCs do que a perspectiva privatista tanto no que se refere à proteção quanto ao uso público. Os serviços ambientais que os povos tradicionais da floresta prestam à sociedade têm valor inestimável e a iniciativa privada é incapaz de investir o volume de recursos necessários para a vigilância, a manutenção e a produção e reprodução de saberes associados à ecologia específica de cada um desses lugares, com sua fauna e sua flora, seus costumes e suas histórias.

Há na Baixada Santista um número considerável de TIs regularizadas que se sobrepõem às UCs que são exemplos não apenas de proteção, mas também de recuperação ambiental e do desenvolvimento de atividades que geram renda e segurança alimentar e nutricional de forma sustentável. Estas condições são mantidas primeiramente pelo próprio modelo indígena de ocupação e uso econômico do solo e em segundo lugar somente com o apoio da Funai com projetos de etnodesenvolvimento, vigilância e gestão ambiental. Não existe em nenhuma delas o trabalho da FF, mesmo se tratando de áreas sobrepostas, mas estas áreas, no entanto, apresentam melhores condições de conservação do que diversas outras onde só existe o parque.

Essas são experiências a partir das quais se pode dar maior visibilidade na Baixada Santista para a questão indígena e para o potencial da convivência harmônica entre a territorialidade Guarani e as UCs. A construção conjunta de ações que geram benefícios à ecologia da região e bem-estar das comunidades a partir da mediação da conflitualidade que envolve a multiplicidade dos atores e suas territorialidades é uma oportunidade para a consolidação de um modelo piloto para aplicação em outras unidades e até mesmo em outras regiões conflitivas onde há multiterritorialidades envolvidas — realidade de várias UCs no país.

O empenho do povo Guarani na conservação ambiental ultrapassa e surpreende muitas vezes aquele dos ecólogos que avaliam os impactos dos empreendimentos e dos técnicos dos órgãos ambientais. Um exemplo de outra região do estado, a região metropolitana de São Paulo, foi a ocupação da área de mata parcialmente destruída pela construtora Tenda. Membros da comunidade da TI Jaraguá entraram na área particular, fora dos limites demarcados, para impedir o corte de mais árvores, contrariados com o desmatamento já realizado então pelos empreendedores.

Assim como esse empreendimento, há diversos outros de maiores dimensões que recebem licenças de profissionais que se dedicam à questão ambiental, tanto aqueles contratados pelos empreendedores, como aqueles que atuam nos órgãos ambientais. Convencer-se de que o máximo que pode ser feito é um Estudo de Impacto Ambiental e um Relatório de Impacto Ambiental – EIA/Rima para minimamente mitigar ou compensar os danos que já estão dados como fato consumado exige um alto grau de conformação. Percebe-se, por outro lado, que os Guarani, diferente do ecólogo não-indígena, do analista ambiental, não aceitam a destruição das florestas e as obras tanto dentro como fora das Terras Indígenas são motivos de grande conflito.

Isso demonstra que a territorialidade e a territorialização do povo Guarani vão para além dos limites das TIs não somente por uma questão básica da competição pelos recursos necessários para a sua existência física, mas porque essa existência se encontra também no plano imaterial repleto de significados, onde a floresta é muito mais do que uma reserva de bens naturais, ela é a morada não só dos indígenas e de outros seres visíveis como os animais, as plantas, as abelhas, mas também dos *Oreru kuery* e todos os seres invisíveis, donos da fauna e da flora.

6.1 As TIs Guarani e Tupi-Guarani no estado de São Paulo

No estado de São Paulo na totalidade a população Guarani está presente nas regiões Sudoeste, Centro-Oeste, Vale do Ribeira, Baixada Santista, Metropolitana de São Paulo e Litoral Norte. Na Região do Vale do Ribeira as aldeias são em sua maioria do grupo Guarani-Mbya, com um número menor do grupo Guarani-Nhandeva (Avá-Guarani do Ocoí) e Guarani-Kaiowá. No município de Itariri-SP muitas famílias se identificam como da etnia Tupi-Guarani e descendem dos grupos Guarani-Nhandeva — Tañyguá e Oguauíva — que mantiveram durante muitos anos relações de parentesco com as famílias deslocadas do antigo Aldeamento de Itariri para a aldeia Bananal junto aos Tupi do antigo Aldeamento São João Batista de Peruíbe, deslocados das imediações das ruínas e do território da atual TI Piaçaguera.

Durante grande parte do século XX as ações do SPI e da Funai estiveram voltadas principalmente para o interior de SP onde a construção da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil – EFNB e a expansão da fronteira agrícola a partir da segunda metade do século XIX nos sertões de Bauru, Botucatu e ao norte do Paranapanema causaram danos irreversíveis à população indígena, em especial aos Kaingang do Oeste Paulista, vítimas de "batidas" ou massacres sob a alegação de que estes não aceitavam a catequese e atacavam as propriedades particulares e os trabalhadores da ferrovia.

A instalação dos primeiros Postos Indígenas – PINs em Araribá, Icatu e Vanuíre atendiam a uma política de redução da totalidade dos grupos indígenas a apenas algumas áreas estabelecidas com o alegado interesse de protegê-los, ao menos fisicamente, mas explicitamente com a Lei 6.001/73, o Estatuto do Índio, integrá-los à "comunhão nacional", ideário que permanece vigente enquanto se aguarda um melhor momento político para que se estabeleça uma lei condizente com a CF de 1988, cujo texto não tem sido respeitado em se tratando dos povos originários.

Com isso, a criação dos Pins e a disponibilização de terras adjacentes com dimensões igualmente reduzidas atendia principalmente ao objetivo de responder aos conflitos dispersos no território do estado, removendo todos os indígenas para esses poucos locais. Os primeiros a sofrer esta ação foram os Oguauíva do Aldeamento de São João Batista do Rio Verde. Submetidos por condições totalmente assimétricas de negociação, ou, de fato, impelidos a deixar definitivamente suas terras, os derradeiros Guarani-Nhandeva desta região foram levados pelo SPILTN para o Araribá em 1912,

onde já estava uma parte dos Apapokuva desde 1901. Estes haviam se instalado à margem oposta à foz do rio Avari junto ao rio Batalha[45] por volta de 1895 (Nimuendaju, 1954), mas uma parte se mudou para o Araribá em consequência da disputa pelo cargo de capitão oferecida pelo governo paulista, prática que seria posteriormente adotada pelo SPI. Com a construção da EFNB os demais Apapokuva do interior se mudaram definitivamente para o Araribá em 1906 (Veiga, 2013).

Desta forma Araribá em 1912 foi o primeiro PIN criado no estado de São Paulo reunindo os grupos Oguauíva e Apapokuva e teve suas terras regularizadas em 1913 no então povoado de Jacutinga, que logo seria emancipado com o nome de Avaí. A EFNB reforçou a oeste os conflitos com os derradeiros Kaingang do estado de São Paulo, já exterminados ao longo do rio Tietê até os sertões de Bauru e no sentido oposto, a partir do rio Paranapanema, cuja única população remanescente se encontrava então entre o rio Feio/Aguapeí e o rio do Peixe. O SPILTN chamado à região pela EFNB em 1910 (Pinheiro, 1992). Os Kaingang eram acusados frequentemente por ataques, entretanto, em relatório do Tenente Pedro Dantas ao Marechal Cândido Rondon há uma série de relatos sobre tentativas frustradas de contato pacífico por parte dos Kaingang ou situações onde o simples avistamento dos indígenas levava os invasores com medo a atirar e fugir. O contato com os últimos Kaingang a serem "pacificados" celebrado em 1912 foi, de fato, uma tragédia. Após o terror sofrido pelos ataques, a vulnerabilidade às epidemias de origem exótica e a falta de condições para assisti-los levou a maioria dos indígenas à morte. De uma população estimada em 1.200 indivíduos antes do contato com a EFNB esta já havia se reduzido para 700 em 1912 (Borelli, 1984). Esta redução pode haver resultado não somente da violência direta, como da fome, com a redução de seu território e a necessidade constante de fugir. No entanto, no período entre 1912 e 1916 o contato com novas doenças intensifica o número de mortes reduzindo a população a somente 200 indivíduos (Borelli, 1984), uma redução de 70% da população em apenas quatro anos. Em 1914 o SPILTN criou o PIN de Icatu, no atual município de Braúna, que teve suas terras regularizadas em 1919, enquanto o PIN de Vanuire foi criado e teve suas terras regularizadas em 1917, no atual município de Arco Íris. O território tradicional Kaingang já estava todo loteado para atender a expansão cafeeira. Novamente em relação às Terras Indígenas Guarani e Tupi-Guarani o SPILTN procurou

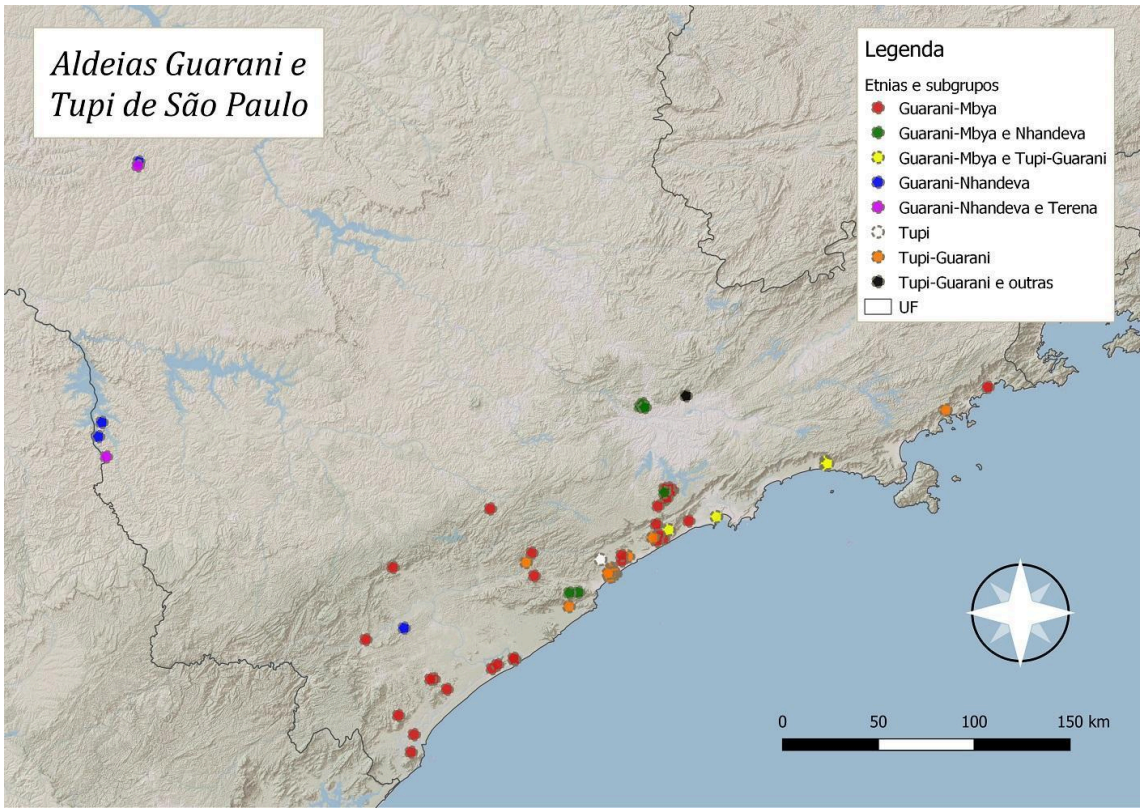
[45]O nome rio Batalha se refere aos seguidos conflitos entre invasores e os indígenas Kaingang, habitantes originais dos sertões de Bauru.

então concentrar toda a população Guarani-Nhandeva liberar as demais terras para atender os interesses de colonização ou das oligarquias locais. Tentou-se convencer, portanto, os Tañygua da Serra do Itatins e os Oguauíva do Rio Preto, atual Bananal, e da linha férrea de Mongaguá a se juntarem aos Oguauíva e Apapokuva do Araribá, reunindo assim todos os Guarani em uma só aldeia.

Logo alcançaram o litoral grupos Guarani-Mbya obedecendo ao padrão imemorial do *oguata* dentro do seu território ancestral e da antiga estrada do Peabiru, restabelecendo aldeias na Baixada Santista, procurando viver de acordo com seu modo tradicional (*nhandereko*), mesmo com todas as restrições impostas pelas transformações históricas e geográficas ao longo de cinco séculos. A ocupação da aldeia Rio Branco, por exemplo, data provavelmente de 1924 e foi localizada pelo SPI em 1925. Após cerca de uma década de tentativas e com o estouro de uma epidemia de gripe espanhola no Araribá o SPI se dá por vencido e cria o PIN José de Anchieta na aldeia Bananal em Peruíbe em 1927. Agora com a intenção de reduzir todos os indígenas do litoral em uma única área o SPI tenta transferir de Itariri algumas famílias Guarani-Nhandeva e parte da população indígena Tupi remanescente das ruínas do Aberebebê e dos rios Tapirema e Piaçaguera, em terras do antigo aldeamento São João Batista. Além disso, procura convencer famílias do Rio Branco a fazer o mesmo.

No entanto, um número considerável das famílias Guarani-Nhandeva de Itariri — dos grupos Tañyguá e Oguauíva — e das famílias Tupi do Aberebebê se recusou a essa remoção e resistiu nessas terras sem a assistência do SPI. Os indígenas do Rio Branco em sua íntegra se recusaram à remoção. De fato, a presença Guarani já se amplia para o litoral norte com a ocupação de famílias indígenas no Ribeirão Silveira e a formação desta aldeia. Foi apenas na década de 1950 que finalmente o SPI cede às famílias indígenas de Itariri e cria o PIN Carvalho Pinto em Itarari, onde os indígenas permaneciam naquela área desde pelo menos 1837, e outro PIN no Rio Branco de Itanhaém. No caso das famílias Tupi mais próximas à praia ocorreu a partir das pressões das mineradoras e da instalação da rodovia Padre Manoel da Nóbrega na década de 1960 o deslocamento de inúmeras famílias para a aldeia Bananal. Neste mesmo período os Guarani-Mbya começaram a erguer aldeias na Capital paulista e um grupo Guarani-Mbya forma a aldeia do Boa Vista.

Mapa 02 — Diversidade Guarani e Tupi no estado de São Paulo



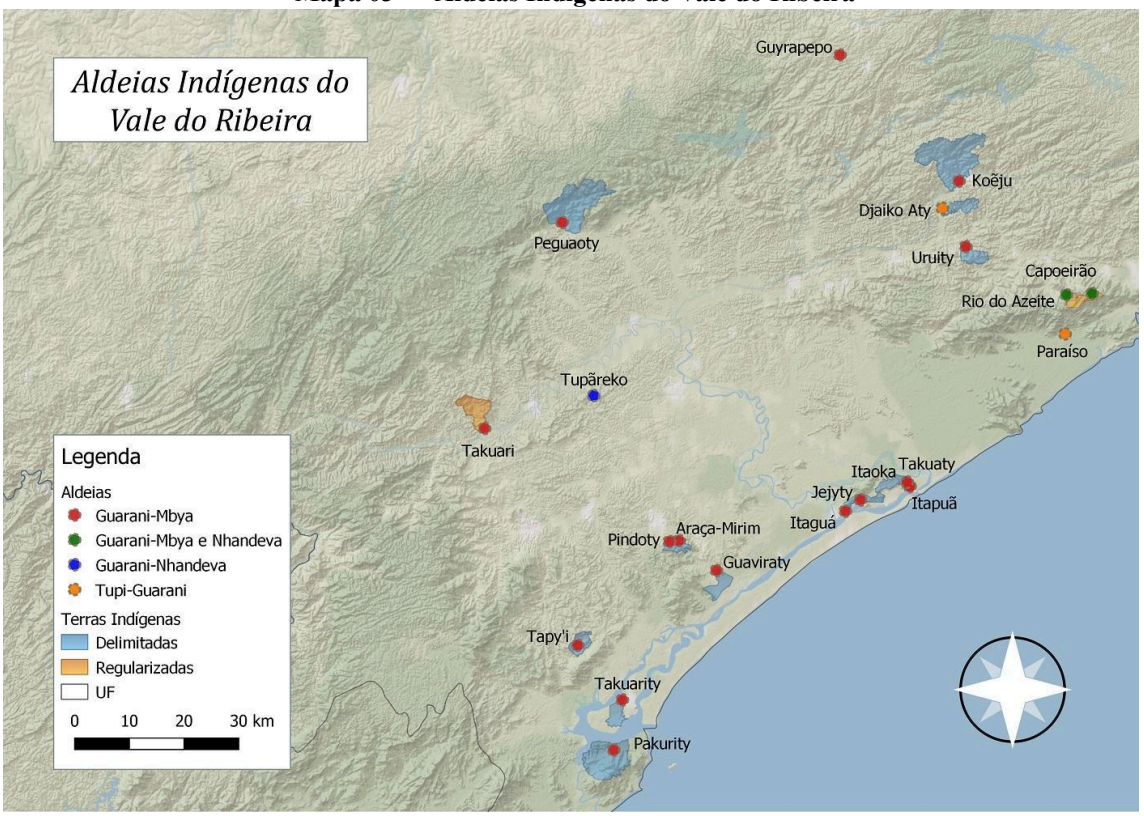
Fonte: Elaborado pelo autor em QGIS, 2019.

No início da década de 1980 havia 08 aldeias e 02 núcleos familiares Guarani e Tupi-Guarani no estado de São Paulo: Araribá, Itariri, Bananal, Rio Branco, Ribeirão Silveira, Morro da Saudade (Barragem), Boa Vista, Mboi-Mirim, Jaraguá e Krukutu (Ladeira, 1984). Destas apenas Araribá e Bananal tinham área regularizada. A partir de 1983, como resultado de um Convênio entre a Funai e a Superintendência de Desenvolvimento do Litoral Paulista – Sudelpa foi possível regularizar até o ano de 1987 as áreas de Itariri, Rio Branco, Guarani do Silveira, Jaraguá, Guarani da Barragem, Guarani da Boa Vista e Guarani do Krukutu.

Com a CF de 1988 mudam positivamente os critérios para assegurar os direitos indígenas sobre o território, reconhecendo os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Disto resultou a luta pelo reconhecimento de antigas áreas e a produção dos relatórios que comprovassem perante os critérios estabelecidos a tradicionalidade da ocupação, de modo que a partir das décadas de 1990 e 2000 se iniciam os estudos de identificação e delimitação de outras TIs. A TI Guarani do Aguapeu é homologada em 1998, a TI Itaoca é declarada em 2000, e mesmo impedida judicialmente na época de prosseguir com a demarcação física já se encontra livre de

ocupantes não-indígenas, e além delas a Piaçaguera, uma luta emblemática, também foi judicializada e teve sua homologação confirmada pelo STF somente em 2020.

Mapa 03 — Aldeias Indígenas do Vale do Ribeira

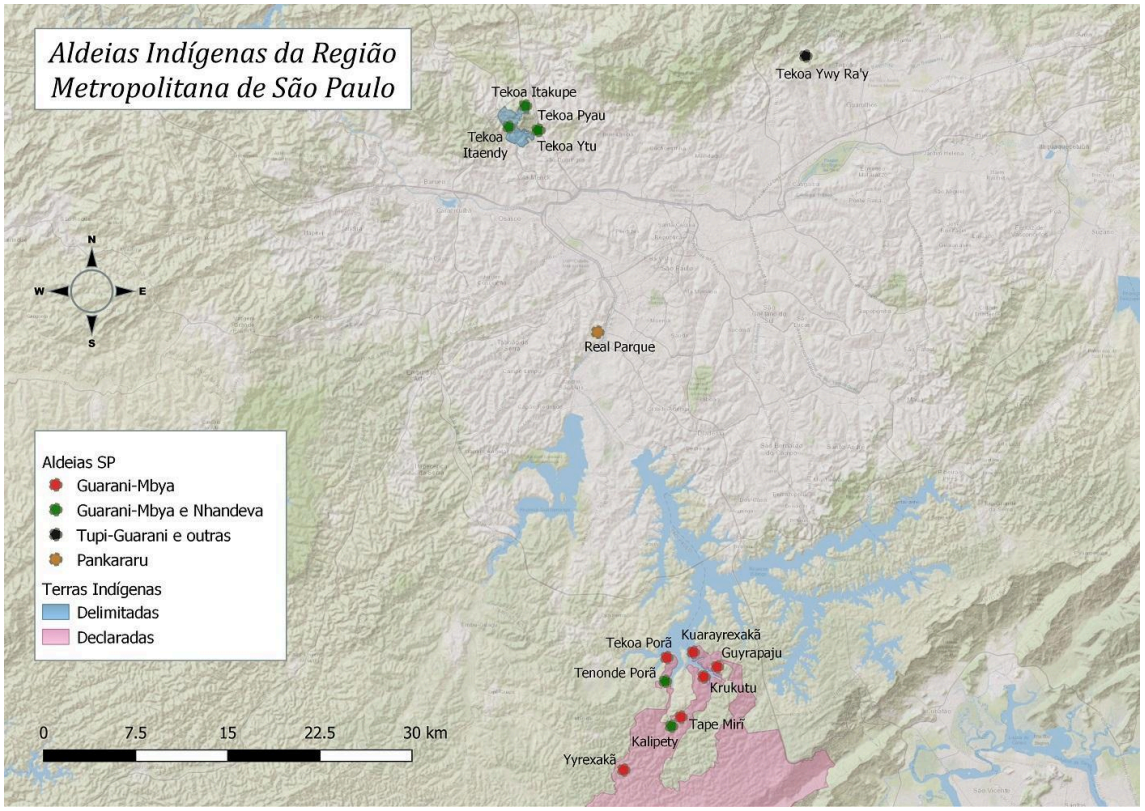


Fonte: Elaborado pelo autor em QGIS, 2019.

À exceção da TI Serra do Itatins, de Itariri, no Vale do Ribeira e de duas aquisições recentes, Takuari em 2012 e Guyrapepo em 2019, as áreas da região não foram ainda demarcadas. Assim, é escassa atualmente a área para produção agrícola e a maioria dos projetos está centrada na produção e plantio de palmáceas e na criação de animais como peixe e frango, apesar de se manter, de forma reduzida, os cultivos de ciclo anual. Sofrem com a ação de palmiteiros e caçadores e dependem de projetos na área de proteção e vigilância para evitar a depredação das áreas que estão em sua maior parte delimitadas, porém aguaram a declaração pelo Ministério da Justiça. Há duas aldeias na região onde ainda não foram iniciados os estudos de identificação, as aldeias do Tupãreko e a Paraíso. A aldeia do Tupãreko, também conhecida como Votupoca, é uma das que tem maior produção agrícola, juntamente à Pakurity, na Ilha do Cardoso, que se destaca na prática e na reprodução das técnicas e cultivares tradicionais. Já no cultivo de palmáceas as áreas com maior produção são a Peguaoty e a Jejyty. As aldeias mais recentes, como a Takuari e Guyrapepo, resultaram de aquisições referentes à

compensação pelas obras do Rodoanel Mário Covas. A primeira já tem se destacado com a agricultura e a segunda tem sido atendida com diversos projetos.

Mapa 04 — Aldeias indígenas da Região Metropolitana de São Paulo



Fonte: Elaborado pelo autor em QGIS, 2019.

Enquanto isso, a situação fundiária das TIs na Região Metropolitana de São Paulo passou por uma grande mudança em 2015 com a publicação das portarias declaratórias referentes às TIs Jaraguá e Tenondé Porã, o que resultou em duas situações. No caso da Jaraguá as novas ocupações sofreram especialmente com a anulação da Portaria declaratória dois anos depois, deixando essas famílias altamente vulneráveis. No caso da Tenondé Porã também há iminência de conflito, especialmente no que se refere às dificuldades que serão encontradas para a extrusão de ocupantes não-indígenas. As duas TIs contam com a presença dos grupos Guarani-Mbya e Guarani-Nhandeva. Pesa sobre a TI Jaraguá a postura do Governo do Estado de São Paulo em relação às áreas sobrepostas com Parques Estaduais sob a sua jurisdição. O bandeirantismo verde da Fundação Florestal repele claramente a presença dos indígenas nas áreas restantes de Mata Atlântica, as áreas necessárias para a sobrevivência dos Guarani. Apesar do estado de São Paulo haver sido pioneiro na criação de Unidades de Conservação no país, foi justamente da Capitania de São Vicente, da cidade de São

Paulo, que partiram as maiores capturas de indígenas, os massacres dos povos Tupi, Guarani, Guayanã, Kaingang entre outros. Possivelmente é a Fundação Florestal do estado de SP o órgão ambiental estadual do país mais adepto de um ambientalismo misantrópico e retrógrado, que vê a natureza fora da sociedade.

Tabela 05 — População, ubicação e situação fundiária em TI Guarani e Tupi de SP

nº	Aldeia	Etnia	Pop	Latitude S	Longitude O	Terra Indígena	Município	Fundiária
1	Nimuendaju	Guarani-Nhandeva	89	22°17'27.00"	49°22'37.40"	Araribá	Avaí	Regularizada 1.930 ha Reivindica Revisão
2	Tereguá	Guarani-Nhandeva	45	22°18'36.50"	49°22'52.55"			
		Terena	37					
3	Pyau	Guarani-Nhandeva	24	23°32'08.35"	49°34'5.65"	Guarani Barão de Antonina	Barão de Antonina	Em Estudo Complementar
4	Karuguá		82	23°36'13.00"	49°35'13.75"			
5	Tekoá Porã	Nhandeva / Terena	32	23°41'57.60"	49°32'44.00"	Itaporanga	Itaporanga	Em Estudo Complementar
6	Pakurity	Guarani-Mbya	16	25° 5'32.00"	47°57'12.30"	Pakurity/ Ilha do Cardoso	Cananéia	Delimitada 5.730 ha Contraditório
7	Takuarity	Guarani-Mbya	76	25°00'43.05"	47°56'58.90"			
8	Tapy'i	Guarani-Mbya	4	24°55'19.35"	48° 1'49.55"	Tapy'i/ Rio Branquinho	Cananéia	Delimitada 1.154 ha Contraditório
9	Guaviraty/ Sabauma	Guarani-Mbya	44	24°47'55.65"	47°46'43.65"	Guaviraty	Iguape	Delimitada 1.248 ha Contraditório
10	Itapoã/ Icapara 1	Guarani-Mbya	35	24°39'37.75"	47°25'39.60"	Ka'aguy Hovy	Iguape	Delimitada 1.950 ha Contraditório
11	Itaguá	Guarani-Mbya	6	24°42'04.00"	47°32'40.70"			
12	Itaoka/ Icapara 2	Guarani-Mbya	6	24°39'29.50"	47°25'42.90"			
		Guarani-Kaiowá	1					
13	Jejyty/ Toca do Bugio	Guarani-Mbya	23	24°40'48.10"	47°31'25.80"			
		Guarani-Kaiowá	1					
14	Takuaty	Guarani-Mbya	18	24°39'11.50"	47°25'57.40"			
15	Pindoty	Guarani-Mbya	77	24°45'04.80"	47°51'50.80"	Pindoty	Pariquera-Açu	Delimitada 1.030 ha Contraditório
16	Araçá-mirim	Guarani-Mbya	39	24°45'08.20"	47º50'39.80"			
17	Peguaoty	Guarani-Mbya	117	24°13'26.10"	48°03'31.50"	Peguaoty	Sete Barras	Delimitada 6.230 ha Esudo. Complementar
18	Votupoca / Tupãreko	Guarani-Nhandeva	28	24°30'37.25"	48°00'05.55"	Indefinida	Registro	Reivindicação
19	Takuari	Guarani-Mbya	60	24°33'52.40"	48°11'58.80"	Takuari	Eldorado	Regularizada 2.190 ha

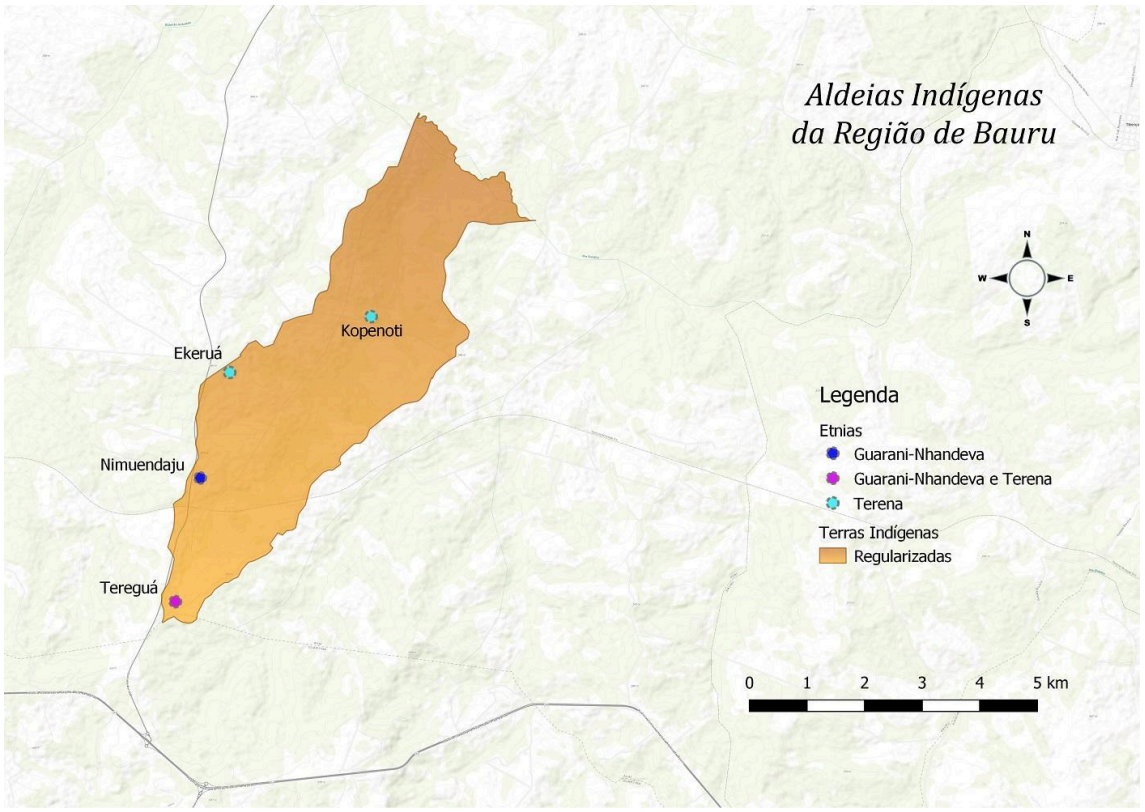
20	Uruity	Guarani-Mbya	79	24°15'50.20"	47°19'34.30"	Ka'aguy Mirim	Miracatu Pedro de Toledo	Delimitada 1.190 ha
21	Djaikoaty	Tupi-Guarani	40	24°12'01.70"	47°22'7.55"	Djaiko-Aty	Miracatu	Delimitada 1.216 ha
22	Koẽju	Guarani-Mbya	48	24° 9'19.80"	47°20'19.25"	Tekoa Amba Porã	Miracatu	Delimitada 7.204 ha
23	Rio do Azeite	Nhandeva / Mbya	32	24°20'37.75"	47°08'37.35"	Serra do Itatins	Itariri	Regularizada 1.212 ha
24	Capoeirão	Nhandeva / Mbya	34	24°20'30.35"	47°05'49.10"			
25	Paraíso	Tupi-Guarani	23	24°24'30.40"	47°08'46.15"	Indefinida	Iguape	Reivindicação
26	Bananal	Tupi	32	24°11'09.90"	46°58'57.55"	Peruíbe	Peruíbe	Regularizada 480 ha
27	Piaçaguera	Tupi-Guarani	276	24°15'14.10"	46°54'37.70"	Piaçaguera	Peruíbe	Regularizada 2.773 ha
28	Tanyguá	Tupi-Guarani		24°14'47.90"	46°54'53.30"			
29	Nhamandu-mirim	Tupi-Guarani		24°14'26.55"	46°55'04.55"			
30	Tabaçu Rekoypy	Tupi-Guarani		24º14'04.10"	46°55'25.00"			
31	Tekoa Kuaray	Tupi-Guarani		24°16'09.10"	46°56'07.80"			
32	Awa Porangawa-dju	Tupi-Guarani		24°15'16.60"	46°54'16.90"			
33	Tenguaete	Tupi-Guarani		24°15'05.50"	46°56'35.70"			
34	Tekoa Porã	Tupi-Guarani		24°14'55.50"	46°55'42.20"			
35	Kuaraytsape	Tupi-Guarani		24°13'37.75"	46°55'38.60"			
36	Tapirema	Tupi-Guarani		24°15'57.70"	46°55'20.45"			
37	Guyraydja	Tupi-Guarani		24°15'25.20"	46°56'25.80"			
38	Aldeinha	Tupi-Guarani	62	24º10'19.75"	46º50'17.95"	Bairro	Itanhaém	Bairro
39	Tangará	Guarani-Mbya	31	24°09'58.20"	46°52'23.10"	Indefinida	Itanhaém	Reivindicação
40	Nhamandu Oua	Guarani-Mbya	12	24°11'34.10"	46°52'22.60"	Indefinida	Itanhaém	Reivindicação
41	Poty'i	Tupi-Guarani	12	24°05'35.90"	46°45'47.80"	Indefinida	Itanhaém	Reivindicação
42	Itaoca Tupi	Tupi-Guarani	79	24° 06'01.10"	46°41'27.00"	Itaoca	Mongaguá	Declarada 533 ha
43	Itaoca Guarani	Guarani-Mbya	51	24°05'49.50"	46°41'23.35"			
44	Barigui	Tupi-Guarani	5	24°04'59.15"	46°42'41.75"			
45	Aguapeu	Guarani-Mbya	140	24°05'16.45"	46°39'23.15"	Guarani do Aguapeú	Mongaguá	Regularizada 4.372 ha
46	Cerro Corá	Guarani-Mbya / Tupi-Guarani	46	24°02'43.25"	46°37'42.50"			
47	Nhaderupo	Guarani-Mbya	9	24°04'10.40"	46°40'54.40"			
48	Rio Branco / Yakã Xiĩ Porã	Guarani-Mbya	57	24°01'11.10"	46°41'36.80"	Rio Branco Itanhaém	Itanhaém	Regularizada 2.856 ha
49	Tekoa Mirim	Guarani-Mbya	62	24°00'12.45"	46°31'31.25"	Indefinida	Praia Grande	Reivindicação

50	Xixová Japuí / Paranapuã	Guarani-Mbya / Tupi-Guarani	94	23°59'01.40"	46°22'55.60"	Indefinida	S.Vicente	Em Estudo Planejamento
51	Barragem / Morro da Saudade	Guarani-Mbya	1.128	23°52'5.50"	46°39'05.90"	Tenonde Porã	S.Paulo	Regularizada 26 ha (Barragem) 26 ha (Krukutu) Declarada 15.969 ha
52	Krukutu	Guarani-Mbya		23°51'54.05"	46°37'14.45"			
53	Kalipety	Guarani-Mbya		23°54'3.95"	46°38'48.00"			
54	Yyrexakã	Guarani-Mbya		23°56'01.50"	46°40'50.70"			
55	Tape Mirim	Guarani-Mbya		23°53'39.80"	46°38'20.41"			
56	Tekoa Porã	Guarani-Mbya		23°51'03.00"	46°39'01.00"			
57	Tekoa Guyrapaju	Guarani-Mbya		23°52'73.60"	46°37'33.60"		S. Bernardo	
58	Kuaray Rexakã / Brilho do Sol	Guarani-Mbya		23°50'45.00"	46°37'50.00"			
59	Guyrapepo	Guarani-Mbya	100	23°56'47.10"	47°33'16.20"	Gwyra Pepo	Tapiraí	Regularizada 330 ha
60	Tekoa Pyau	Nhandeva / Mbya	262	23°27'51.20"	46°45'09.90"	Jaraguá	S.Paulo	Regularizada 1,75 ha Declarada 532 ha
61	Tekoa Ytu	Nhandeva / Mbya		23°27'51.10"	46°45'12.90"			
62	Tekoa Itakupe	Nhandeva / Mbya		23°26'46.85"	46°45'48.60"			
63	Tekoa Itaendy	Nhandeva / Mbya		23°27'42.25"	46°46'36.05"			
64	Rio Silveira	Tupi-Guarani/ Guarani-Mbya	84	23°43'54.00"	45º48'21.70"	Guarani do Ribeirão Silveira	São Sebastião, Bertioga	Regularizada 948 ha Declarada 8.500 ha
65	Porteira		146	23°44'18.40"	45°48'58.80"			
66	Rio Pequeno		48	23°43'53.20"	45°48'39.50"			
67	Morro do Centro		24	23°43'32.20"	45°48'53.75"			
68	Cachoeira		94	23°43'15.70	45°48'49.00"			
69	Tekoa Ywy Ra'y	Tupi-Guarani/ Xukuru/ Pankararu/ Wassu-Cocal	80	23°24'34.70"	46°32'21.10"	Indefinida	Guarulhos	Reivindicação
70	Ywyty Guaçu/ Renascer	Tupi-Guarani	39	23°28'36.00"	45°11'33.45"	Renascer	Ubatuba	Em Estudo Antropológico
71	Boa Vista / Tekoa Jaexa Porã	Guarani-Mbya	162	23°22'04.80"	44°58'27.80"	Boa Vista Sertão do Promirim	Ubatuba	Regularizada 906 ha Revisão em estudo
72	Yakã Porã			-	-			

Fonte: Elaborada pelo autor, 2019.

A área atualmente regularizada da TI Jaraguá é de apenas 1,7 ha. Em seguida estão a TI Krukutu com 25,8 ha e a TI Barragem com 26,3 ha. Por outro lado, são as aldeias no Estado de São Paulo que detém a maior concentração populacional, destacando ainda mais a importância de regularizar a área total delimitada pelos novos estudos para a TI Jaraguá e a TI Tenonde Porã, ambas desaparecidas da lista da Funai.

Mapa 05 — Aldeias Indígenas da região de Bauru

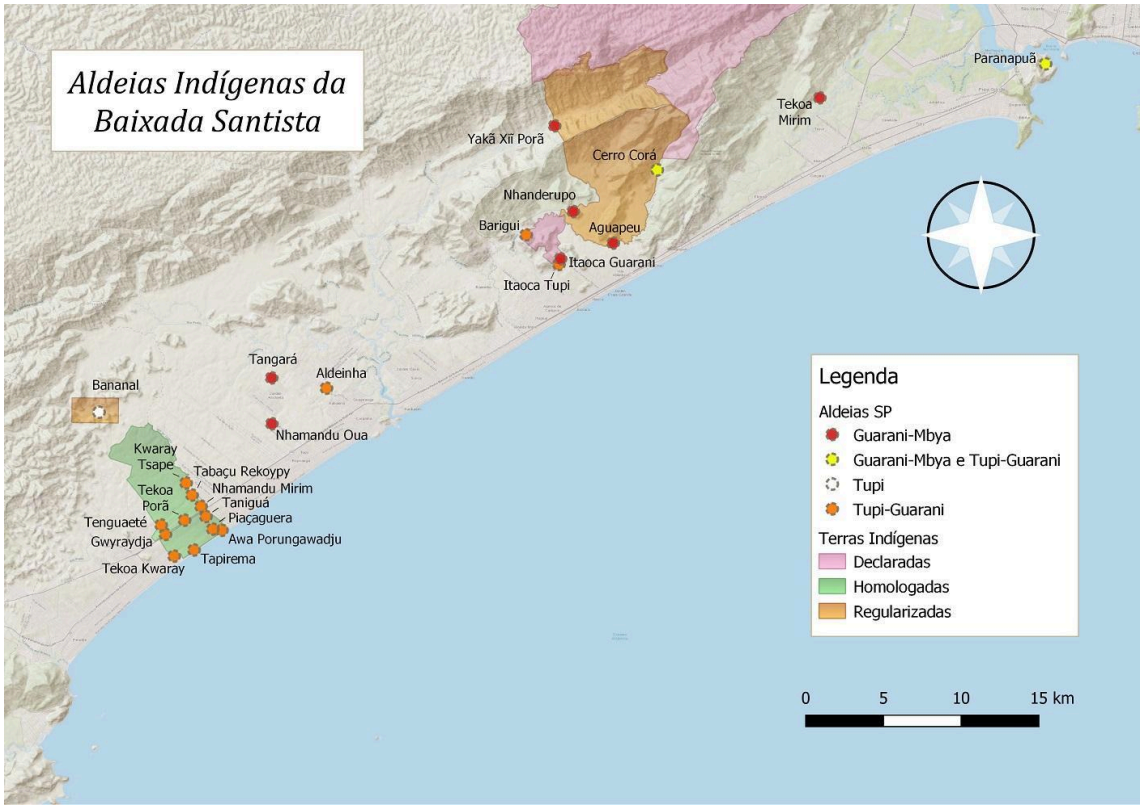


Fonte: Elaborado pelo autor em QGIS, 2019.

No Interior de São Paulo os Guarani-Nhandeva (Apapokuva e Oguaiuva) estão localizados na TI Araribá, município de Avaí–SP, região Centro-Oeste Paulista, e nas áreas em estudo do Sudoeste Paulista, nos municípios de Itaporanga-SP e Barão de Antonina–SP. Essa população compartilha na TI Araribá de um mesmo território com grupos Terena realocados após uma redução drástica da população no Araribá causada pela gripe espanhola. O SPI entendia que com a transferência de famílias Terena do Mato Grosso do Sul na década de 1930, após a derrota da revolução paulista, os Guarani adotassem as técnicas agrícolas pregadas pelo órgão, contribuindo para que o SPI conquistasse a confiança de Vargas com uma visão “progressista”, e que depois seriam voltadas para gerar parte da renda que mantinha os PINs na década de 1970.

A luta pela demarcação das terras do Sudoeste Paulista está relacionada com o território que os grupos Guarani-Nhandeva que descendem especialmente dos Apapokuva e Oguauíva, ocuparam em diferentes momentos durante boa parte do século XIX até a primeira metade do século XX, quando são todos transferidos para o Araribá ou migram para a Serra do Mar e o litoral.

Mapa 06 — Aldeias Indígenas da Baixada Santista



Fonte: Elaborado pelo autor em QGIS, 2019.

O atual grupo indígena Tupi do litoral de São Paulo é formado segundo a sua história oral pelas famílias indígenas do antigo Aldeamento de São João Batista. Esse aldeamento é o primeiro e único do litoral paulista. Esteve primeiramente sob administração da ordem dos jesuítas e posteriormente da ordem dos capuchinhos. Estes indígenas sofreram uma forte pressão cultural para a assimilação do cristianismo e da língua portuguesa.

As famílias de origem Tupi sofreram ainda com a política de invisibilização desde o século XIX, que coincide com a extinção oficial de diversos aldeamentos, entre eles o São João Batista de Peruíbe. A declaração oficial em 1802 certamente não significou que os indígenas deixaram de existir, mas respondia aos interesses das oligarquias que alegavam que os indígenas já estariam completamente assimilados ao

modo de vida dos demais regionais. Há um enorme hiato de registros escritos sobre os Tupi desde então e foi por conta principalmente da memória oral de anciãos como o falecido João Gomes e o Sr. Domingos Mirĩ que conseguiu fortalecer a sua identidade.

Uma parte desta população se identifica somente como Tupi, notadamente na aldeia Bananal, enquanto outra parte estabelece laços de parentesco com grupos Guarani-Nhandeva que migraram para a região no século XIX formando o grupo que se identifica atualmente como Tupi-Guarani. Os Guarani-Nhandeva das hordas Tañyguá e Oguauíva retomaram a peregrinação (*oguata porã*) em busca da Terra Sem Mal e se estabelecem na região, justificando inclusive a criação de um aldeamento no Rio do Peixe em 1837, chamado Aldeamento de Itariri. A região de Itatim, no Mato Grosso do Sul, uma das regiões de onde vinham esses grupos, juntamente à região de Mbarakajá, possivelmente deu origem ao nome da Serra do Itatins dado à formação rochosa que hoje ocupam, proveniente de Serra dos Itatins, ou dos "índios Itatins".

É principalmente a partir da transferência em 2009 da Administração Regional da Fundação Nacional do Índio de Bauru para Itanhaém, onde havia até então apenas o escritório local do PIN Peruíbe, que se caracteriza um maior volume de ações na área da segurança alimentar promovidas pelo órgão indigenista junto a essas comunidades dentro de projetos que estavam em sintonia com as Oficinas de Promoção do Etnodesenvolvimento em TIs organizadas um ano antes pela Coordenação Geral de Desenvolvimento Comunitário – CGDC, setor da Funai sede que seria reestruturado, mudando inclusive o seu nome para Coordenação Geral de Etnodesenvolvimento – CGEtno.

A Baixada Santista começa a se destacar a partir de então em relação às políticas públicas voltadas para a questão indígena a partir desse período. Em 2011 a Cati (atual Coordenadoria de Desenvolvimento Rural Sustentável – CDRS) daria início ao Projeto de Desenvolvimento Rural Sustentável Microbacias 2 em todo o estado de São Paulo. Logo, a articulação entre a Funai, a Cati e as diferentes prefeituras formariam as redes sociotécnicas voltadas para o trabalho nas comunidades indígenas, que teve um papel fundamental, em especial na região da Baixada Santista.

Entrementes, se realiza em outubro o I Seminário Metropolitano de Economia Solidária da Baixada Santista com a participação de indígenas de grande parte das aldeias da região que resultaria na criação de um Fórum Regional de Economia Solidária – Ecosol que se tornou uma das organizações mais atuantes da Baixada

Santista na articulação de políticas públicas e na formação de gestores em Economia Solidária, entre os quais muitos são atores também da rede sociotécnica e na implantação do Microbacias 2.

Apesar das inúmeras dificuldades burocráticas para a execução desses projetos foi o próprio processo em si de aprendizados, compromissos, diálogos com as comunidades, realização de Planos de Vida, de ajustes e reajustes nos projetos, um ganho muito grande em amadurecimento tanto das instituições como dos atores envolvidos, e a partir dessa articulação foi possível inserir os povos indígenas em políticas públicas como o Programa de Aquisição de Alimentos – PAA e o Programa Nacional de Alimentação Escolar – Pnae a partir da obtenção da Declaração de Aptidão ao Pronaf[46] – DAP, assim como a obtenção do Selo Indígenas do Brasil e ao final proporcionou um investimento em infraestrutura que tem sido fundamental para diversas aldeias.

Tabela 06 — Ações, sobreposições e empreendimentos em TI Guarani e Tupi de SP

nº	Aldeia	Produção, renda e gestão ambiental	Unidades de Conservação	Impactos de Energ. Extração, Edif.	Impactos de Estradas e Ferrovias
1	Nimuendaju	SAF, Artesanato, Batata-doce, Feijão, Milho, Abóbora, Moranga, Mel, Biojoias, Aceiro de Proteção contra Incêndio, Brigadistas	APA Rio Batalha	1. LT Londrina – Araraquara. 2. Presídio	Erosão de estrada de terra municipal; Voçorocas da ferrovia; Estrada que liga Rod. SP294 a Avaí
2	Tereguá				
3	Pyau	Pomar, Feijão, Milho, Arroz, Abóbora, Estufa de Hortaliças, Moranga, Mandioca, Juçara e Biojoias	APA Corumbataí – Botucatu – Tejupá	-	-
4	Karuguá				
5	Tekoá Porã	Feijão, Milho, Arroz, Abóbora, Moranga, Mandioca e Biojoias		-	-
6	Pakurity	Juçara, Roça tradicional de milho Guarani, feijão, batata-doce, abóbora, melancia, mandioca, tabaco, erva-mate	Parque Estadual da Ilha do Cardoso APA Cananeia – Iguape – Peruíbe	Pré-Sal	-
7	Takuarity	Bichinho de Caixeta, Cestaria, Taquara, Arco e Flecha, Maracá, Colar, Mandioca, Batata-doce, Amendoim, Melancia, Cana, Abacaxi, Tangerina, Manga		Pré-Sal, Extração de Musgo, Descarte de Entulho, Expansão Urbana	Estrada da balsa
8	Tapy'i	Pupunha, Frutíferas, Banana, Juçara.	APA Cananeia – Iguape – Peruíbe PE Lagamar de Cananeia	Pré-Sal	-

[46]Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar

9	Guaviraty/ Sabauma	Mandioca, Batata-doce, Milho Guarani, Melancia, Juçara, Pupunha, Caixeta, Taquara	APA Cananeia – Iguape – Peruíbe	Pré-Sal	Rod. Ivo Zanella
10	Itapoã/ Icapara 1	Cestaria, Caixeta, Bichinho de Caixeta, Milho Guarani, Banana, Mandioca, Amendoim, Batata-doce	APA Cananeia – Iguape – Peruíbe	Pré-Sal	Estrada da Barra
11	Itaguá	Artesanato, Extrativismo			Estrada do Icapara
12	Itaoka/ Icapara 2	Extrativismo			Estrada da Barra
13	Jejyty/ Toca do Bugio	Banana, Laranja, Limão, Bichinho de Caixeta, Cestaria, Pomar, Juçara, Cana			-
14	Takuaty	Agricultura tradicional		Pré-Sal, Condomínio	-
15	Pindoty	Açaí, Juçara, Pupunha, Galinheiro, Piscicultura, Viveiro, Casa de Reza	APA Cananeia – Iguape – Peruíbe	-	-
16	Araçá-mirim	Milho Guarani, Amendoim, Batata Doce, Abóbora, Melancia, Moranga, Juçara, Mandioca, Cestaria.			
17	Peguaoty	SAF, Juçara, Açaí, Pupunha, Piscicultura, Galinha, Viveiro Juçara. Despolpadeira, Casa de Reza	PE Intervales Parque Municipal do Lageado PE Nascentes Paranapanema PE Carlos Botelho	-	-
18	Votupoca / Tupãreko	Abóbora, Milho Guarani, Viveiro, Feijão, Cestaria, Fumo, Batata-doce, Mandioca, Horta, Casa de Reza, Biojóias	-	-	-
19	Takuari	Milho Guarani, Juçara, Pupunha, Turismo	APA Serra do Mar	-	-
20	Uruity	Mandioca, Juçara, Açaí, Pupunha, Casa de Reza	-	-	Rod. Pe. Manoel da Nóbrega*
21	Djaikoaty	SAF, Piscicultura, Galinha, Horta, Juçara, Açaí, Pupunha, Despolpadeira, Milho	APA Serra do Mar PE Serra do Mar	-	Rod. Régis Bittencourt*
22	Koẽju	Milho Guarani, Juçara, Milho, Feijão, Mandioca e Batata-doce	APA Serra do Mar	-	-
23	Rio do Azeite	Banana, Juçara, Frutíferas, Milho e Feijão	APA Cananeia – Iguape – Peruíbe Estação Ecológica Jureia Itatins	-	-
24	Capoeirão				
25	Paraíso	-	APA Cananeia – Iguape – Peruíbe Estação Ecológica Jureia Itatins PE Itinguçu	Pré-Sal	-

26	Bananal	Juçara, Açaí, Viveiro de Juçara e Açaí, Despolpadeira, Artesanato e Caça	Parque Estadual Serra do Mar – Núcleo Itariru	Pré-Sal	-
27	Piaçaguera	SAF, Juçara, Viveiro de Juçara e Açaí, Artesanato, Casa de Reza, Etnomapeamento, Galinheiro móvel, Projeto das Mulheres – Horta, Turismo de Base Comunitária, Vivência.	-	Pré-Sal; Ameaças de construção do Porto Brasil; Passivo da Mineração; Cava Subaquática; Termelétrica; Projeto de LT	Rodovia Padre Manoel da Nóbrega duplicada – atropelamentos
28	Tanyguá				
29	Nhamandu-mirim				
30	Tabaçu Rekoypy				
31	Tekoa Kuaray				
32	Awa Porangawadju				
33	Tenguaete				
34	Tekoa Porã				
35	Kuaraytsape				
36	Tapirema				
37	Guyraydja				
38	Aldeinha	-	-	Pré-Sal	Est Gentil Perez*
39	Tangará	Roça de mandioca	-	Pré-Sal	-
40	Nhamandu Oua	-	-	Pré-Sal	-
41	Poty'i	-	-	-	-
42	Itaoca Tupi	Plantio de Juçara e Pupunha, Turismo, Padaria	-	-	Duplicação de ferrovia trecho Itirapina Santos
43	Itaoca Guarani	Bichinho de Caixeta, Cestaria, Biojoia, Miçanga, Juçara, Açaí, Pupunha, Turismo.			
44	Barigui	-	-	-	-
45	Aguapeu	AF, Juçara, Pupunha, Cestaria, Mandioca, Batata-doce, Banana, Piscicultura, Casa de Reza, Turismo de Base Comunitária	Parque Estadual da Serra do Mar – Núcleo Curucutu	Pré-Sal LT Embu-Guaçu /Peruíbe – CTEEP	Duplicação de ferrovia trecho Itirapina Santos
46	Cerro Corá				
47	Nhaderupo				
48	Rio Branco	Milho Guarani, SAF, Mel de Jataí, Banana, Viveiro de Juçara e Guaricanga, Artesanato, Juçara, Açaí, Pupunha, Casa de Reza, Turismo.	Parque Estadual da Serra do Mar – Núcleo Curucutu APA Municipal Capivari-Monos	Pré-Sal Passivo Mineração Barragem SABESP LT Embu-Guaçu /Peruíbe – CTEEP	Duplicação de ferrovia trecho Itirapina Santos
49	Tekoa Mirim	Mandioca, Batata-doce, Abóbora, Pupunha, Juçara, Milho Guarani, Artesanato, Casa de Reza e Turismo.	Parque Estadual da Serra do Mar – N. Itutinga Pilões	Pré-Sal; Gasoduto Merluza; Centro de Detenção; LT Henry Boden – Manoel da Nóbrega; Aeroporto Andaraguá	Duplicação de ferrovia trecho Itirapina Santos

50	Xixová Japuí / Paranapuã	Bichinho de Caixeta, Cestaria, Biojóias, Miçanga, Orquídeas, Juçara, Casa de Reza, Viveiro, Turismo de Base Comunitária	Parque Estadual Xixová-Japuí	Pré-Sal; Cava Subaquática	-
51	Barragem / Morro da Saudade	SAF, Agricultura Tradicional, Pomar, Juçara, Artesanato, Recuperação de Nascentes, Casa de Reza. Viveiro, Turismo de Base Comunitária	PE da Serra do Mar – Núcleo Curucutu APA Municipal Capivari-Monos	LT Itaberá-Tijuco Preto 3	Duplicação de ferrovia trecho Itirapina Santos; Rodoanel Mário Covas
52	Krukutu				
53	Kalipety				
54	Yyrexakã				
55	Tape Mirim				
56	Tekoa Porã				
57	Tekoa Guyrapaju				
58	Kuaray Rexakã / Brilho do Sol				
59	Guyrapepo	Agricultura tradicional, palmáceas e frutíferas	-	-	-
60	Tekoa Pyau	Artesanato, Casa de Reza, Horta, Agrofloresta	Parque Estadual do Jaraguá	-	Rodoanel Mário Covas; Estrada do Jaraguá
61	Tekoa Ytu				
62	Tekoa Itakupe				
63	Tekos Itaendy				
64	Rio Silveira	Juçara, Açaí, Pupunha, Viveiro de Juçara, Casa de Reza, Ornamentais, Turismo	Parque Estadual da Serra do Mar – Núcleo S Sebastião Parque Estadual Restinga Bertioga	Pré-Sal Gasoduto	Rod. Dr. Manoel Hippolito Rego *
65	Porteira				
66	Rio Pequeno				
67	Morro do Centro				
68	Cachoeira				
69	Tekoa Ywy Ra'y	Artesanato	-	-	-
70	Ywyty Guaçu/ Renascer	SAF, Piscicultura, Pupunha, Café, Mandioca, Açaí, Juçara, Maracujá, Horta, Casa de Reza	Parque Estadual da Serra do Mar – N. Santa Virgínia	Pré-Sal	-
71	Boa Vista / Tekoa Jaexa Porã	SAF, Orquídeas, Ornamentais, Juçara, Casa de Reza	Parque Estadual da Serra do Mar – Núcleo Picinguaba	Pré-Sal	-
72	Yakã Porã				

Fonte: Elaborada pelo autor, 2019.

Retomando a questão fundiária na Região da Baixada Santista há 03 TIs regularizadas, 02 declaradas, uma que está em fase de estudo e 02 aguardam a constituição de um grupo Técnico de Identificação e Delimitação, além de uma aldeia urbana, dos Tupi-Guarani. Em Peruíbe estão a TI Piaçaguera, registrada com 2.795 ha, e

a TI Peruíbe, onde se encontra a aldeia Bananal. Esta é regularizada com 480 ha, porém, reivindica ampliação de limites.

Em Itanhaém está a TI Rio Branco de Itanhaém, onde se encontra a aldeia Yakã Xiĩ Porã, do grupo Guarani-Mbya, regularizada com 2.856 ha, é atualmente afetada por obra da Sabesp no próprio Rio Branco, passivo ambiental da Linha de Transmissão – LT Embu-Guaçu/Peruíbe (LT 138 Kv) e com estudo de impactos da duplicação de trecho da Ferrovia Mairinque/Santos.

No município estão localizadas ainda as aldeias Tangará, que tem Qualificação de Reivindicação Fundiária e Nhamandu Ouá, que ainda não tem, ambas, dos Guarani-Mbya. Além dessas, há duas aldeias Tupi-Guarani, a Aldeinha, que é uma comunidade antiga na área urbana, e a Poty'i que é uma ocupação bem recente, de março de 2020, e que não pôde ser incluída nas listas e mapas do presente trabalho por não haver tempo hábil para atualizá-los.

Em Mongaguá estão as TIs Guarani do Aguapeu, regularizada com 4.372 ha, e Itaoca, declarada com 533 ha, ambas sujeitas a afetação pela duplicação de trecho da ferrovia Mairinque/Santos. Na TI Guarani do Aguapeu estão as aldeias Aguapeu, da etnia Guarani-Mbya, e a Cerro Corá, ocupada pela etnia Tupi-Guarani. A TI Guarani do Aguapeu também tem passivo ambiental da LT Embu-Guaçu/Peruíbe. Já na TI Itaoca estão localizadas as aldeias Itaoca Tupi e Itaoca Guarani, esta última ocupada pelos Guarani-Mbya.

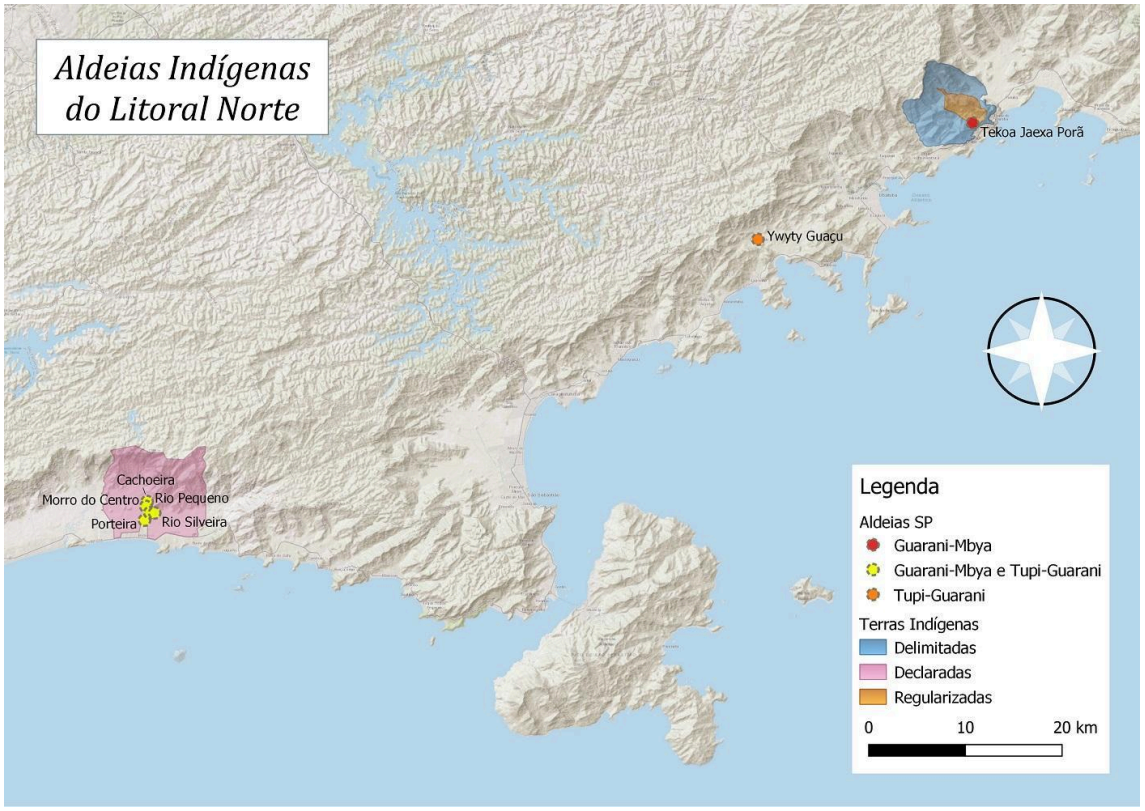
Em Praia Grande se encontra a aldeia do Tekoa Mirim que ainda não tem trabalhos de identificação e delimitação de suas terras iniciados, apenas a Qualificação de Reivindicação Fundiária, e sofre hoje com o impacto de inúmeros empreendimentos. Em São Vicente a aldeia Paranapuã tem um Grupo Técnico – GT instaurado e está em estudo. Esta sofre uma grande pressão da FF por se encontrar em um Parque de Proteção Integral e se encontra em processo de mediação judicial após uma decisão de Reintegração de Posse em favor do Governo do Estado de São Paulo.

A região metropolitana da Baixada Santista, no litoral paulista, reúne historicamente uma série de conflitos entre: a) a política desenvolvimentista; b) a especulação imobiliária de veraneio; c) a perspectiva urbana do preservacionismo ecológico e d) a presença de populações tradicionais, representada principalmente por indígenas e caiçaras. Por vezes é possível observar o diálogo entre (a) e (b), entre (b) e

(c) ou até entre (c) e (d) como houve na luta contra a construção da usina termelétrica, porém, entre (a) e (d) existe um abismo e uma relação de assimetria insuperável.

A Baixada Santista abriga o maior porto da América Latina e toda a logística envolvida, o balneário mais próximo da maior cidade da América do Sul e ao mesmo tempo concentra o maior número de aldeias de toda a região Sudeste do país, além de incidir parcialmente na maior UC integral do estado de São Paulo, o Pesm, que também é a maior faixa contínua de Mata Atlântica do Brasil. Ainda assim é a 7ª região metropolitana do país em densidade demográfica e a 3ª do Estado de São Paulo. Outrossim, na década de 1980, um de seus municípios, Cubatão–SP, foi apontado como o mais poluído do mundo.

Mapa 07 — Aldeias Indígenas do Litoral Norte



Fonte: Elaborado pelo autor, 2019.

Os embates resultantes são, portanto, evidentes, os empreendimentos e a ocupação urbana acelerada.. Há inúmeros passivos ambientais, populações inteiras foram deslocadas ou expulsas de ocupações centenárias, outras lutam para permanecer no território que ocupam de forma tradicional. A situação das comunidades caiçaras e dos povos indígenas é de contínua tensão ante as autoridades ambientais, assim como

acontece no Litoral Norte. Apesar de seu equilíbrio ancestral com a Mata Atlântica, as comunidades tradicionais tendem a ser o principal alvo do aparelho repressivo do Estado, especialmente da Polícia Militar Ambiental – PMA por ordem da FF. Observa-se na Baixada Santista e no Litoral Norte que a PMA, a FF e os municípios agem muito pouco em relação às ocupações irregulares estimuladas por políticos locais e em nada com as grandes obras que conseguem todo tipo de licença sobre as áreas até então "intocáveis" para as populações que com ela convivem de forma secular.

Na interseção entre a Baixada Santista e o Litoral Norte está a TI Guarani do Ribeirão Silveira, também das etnias Tupi-Guarani e Guarani-Mbya, que abrange Bertioga-SP e São Sebastião–SP e já em Ubatuba–SP, município limítrofe com a divisa estadual no Litoral Norte, a aldeia Renascer está em estudo de identificação e a Tekoa Jaexa Porã, na TI Boa Vista do Promirim tem área regularizada anterior ao artigo 231 e a ampliação paralisada.

6.2 Projetos Agrícolas nas aldeias indígenas da Baixada Santista

É frequente a polêmica entre aqueles que opõem os conceitos de segurança alimentar e de soberania alimentar e aqueles que os aproximam, e há ainda aqueles que confundem chamando de soberania alimentar o que, de fato, se constitui em política de segurança alimentar. Há razões históricas tanto para compreender a contraposição entre os conceitos, que está relacionada a uma ação política mais radical de crítica ao modelo capitalista de produção como o cerne da questão alimentar contida na bandeira da soberania alimentar, propondo valorizar o modo de produção camponês, a cultura camponesa e dos povos tradicionais, como para compreender que há paralelos, considerando que a pauta internacional do combate à fome no âmbito da criação da Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura – FAO e a gradual criação de leis e inserção de políticas de segurança alimentar e nutricional em diversos países foram vitórias importantes na resistência a um regime alimentar corporativo e desigual.

Para o conceito de segurança alimentar historicamente o simples acesso aos alimentos, utilizando muitas vezes parâmetros como tão somente o consumo de calorias, foi considerado um objetivo suficiente no combate a situações de desigualdade extrema, sem estabelecer uma crítica sobre a commoditização dos alimentos e a submissão do

regime alimentar à lógica corporativa do mercado global, representada pela revolução verde.

Isso não indica que o conceito de segurança alimentar e nutricional permaneceu engessado, mas o conceito foi forjado no auge da ideologia desenvolvimentista, que constituiu um modelo de transferência de tecnologia e de investimentos conduzidos desde uma perspectiva produtivista que visava tornar o excedente de produção agrícola e o excedente de insumos agrícolas acessíveis ao maior número de produtores e de consumidores, uma inclusão pela lógica de mercado que, na prática, ampliou o poder das grandes corporações.

Isso significou invariavelmente em lugar da segurança alimentar pretendida uma perda da agrobiodiversidade, mais dependência técnica e endividamento dos agricultores camponeses, cada vez mais vinculados às políticas de crédito do sistema bancário, estatal ou privado, de forma que serviu para a expansão capitalista no campo alcançando não apenas as grandes proprietárias, mas também as pequenas. Essa problemática não era invisível para os organismos fomentadores das políticas de segurança alimentar, mas foram, com frequência, alvo de medidas paliativas como o desenvolvimento de tecnologias adaptadas às realidades locais, estruturas de baixo custo, introdução de maquinário de pequeno porte, sem, contudo, realizarem uma análise crítica do modelo, ou seja, terminavam por buscar formas de integrar o campesinato e as populações tradicionais à lógica de mercado.

No caso dos povos indígenas do Brasil a adoção do "pacotão" da revolução verde pela Funai na década de 1970 foi muito facilitada pelos projetos de "desenvolvimento comunitário", apesar do idealismo da proposta inicial que visava encontrar formas de frear um franco processo de desagregação dos sistemas produtivos indígenas. Havia um entendimento que a partir de alguns projetos de sucesso se pudesse estender o modelo para outras etnias e TIs. Os projetos foram rapidamente contaminados pela aplicação quase integral do pacote tecnológico que envolvia monocultura, mecanização, adubação química, comercialização, entre outros elementos conhecidos.

Hoje há um risco real de que os chamados projetos de "etnodesenvolvimento" ao serem reproduzidos como modelos, sem a devida utilização de metodologias participativas e construção de redes sociotécnicas que fortaleçam o desenvolvimento local de tecnologias sociais, se tornem meios de mera reprodução de técnicas alóctones

“devidamente aprovadas” por parâmetros ecológicos, orgânicos e de responsabilidade social, em substituição aos sistemas agrícolas tradicionais das comunidades com muito maior capilaridade e minando de forma ainda mais alarmante as práticas e os saberes dos mais antigos que conseguiram sobreviver ao século XX justamente por estarem à margem dos grandes projetos dos PINs.

Por estas razões o conceito de soberania alimentar não pode ser intercambiado indistintamente com o conceito de segurança alimentar como tem se tornado infelizmente comum, uma vez que por uma popularização do primeiro conceito como uma proposta mais avançada muitas ações de segurança alimentar são invariavelmente difundidas como ações de soberania alimentar, o que não é, de todo, verdadeiro.

> A proposta inicial da Via Campesina traz elementos centrais que conduzem a soberania alimentar como a única alternativa real para reverter a crise no mundo, não somente a crise alimentar. Orienta da necessidade de preservação do meio ambiente e seus recursos, especialmente as sementes que são patrimônios dos povos a serviço da humanidade (Zanotto, 2017, p. 63).

Com efeito, ao adotarem pautas marcadamente assumidas pela soberania alimentar, as ações de segurança alimentar e nutricional podem contribuir, ocasionalmente, para estabelecer avanços na direção da primeira, porém é necessária muita atenção para não permitir que o conceito de soberania alimentar seja esvaziado de significado e absorvido pela máquina estatal, motivo pelo qual há aqueles que, com bastante razão, preferem mantê-los bem separados.

> A conclusão que chegamos é que os camponeses com os seus esforços ou com pouco apoio do governo podem fazer mais para construir a solidariedade e a cooperação para acabar com a fome no mundo. A experiência atual de organizações afiliadas da Via Campesina no projeto Campesino a Campesino, nascido na Guatemala, assumido hoje por Cuba e agora por outras organizações do continente americano, demonstram que por si só os camponeses têm o conhecimento suficiente para partilhar entre si sua experiência e construir a soberania alimentar. (Zanotto, 2017, p. 67).

Outrossim, existe o entendimento de diversos autores de que a soberania alimentar é imprescindível para a segurança alimentar e nutricional e, portanto, não é possível garantir a segurança alimentar sem que sejam provocadas mudanças profundas no modo de produção no campo e no regime alimentar corporativo, de forma que a luta pela soberania alimentar deve ser encampada por todos os que defendem a segurança alimentar e nutricional.

Definem a soberania alimentar seis ou sete pilares principais, a depender dos autores. Os seis primeiros pilares foram estabelecidos em Nyéléni no Fórum para a Soberania Alimentar de 2007, em Mali, enquanto o sétimo, adotado no presente trabalho, foi introduzido pelos povos indígenas do Canadá (FSC, 2011)

1. Foca no alimento para os povos
2. Valoriza os provedores do alimento
3. Localiza os sistemas de cultivo e consumo
4. Toma decisões localmente
5. Constrói conhecimentos e práticas
6. Trabalha com a natureza
7. Reconhece que o alimento é sagrado

O foco na alimentação dos povos trata do direito a uma quantidade suficiente de alimento saudável e apropriado culturalmente para todos os indivíduos, povos e comunidades, incluindo aqueles que têm fome ou vivem sob situação de ocupação, invasão, em zonas de conflito e marginalizados. A soberania alimentar rejeita a proposição de que o alimento é somente outra *commodity* do agronegócio internacional.

Valorizar os provedores do alimento significa apoiar as contribuições e respeitar os direitos de mulheres e homens, camponeses e agricultores familiares em pequena escala, pastores, pescadores artesanais, povos da floresta, povos indígenas e trabalhadores rurais e da pesca, incluindo imigrantes, que cultivam, cuidam, colhem e processam alimento e rejeitar aquelas políticas, ações e programas que os desvalorizam, ameaçam seus meios de vida e sua própria existência.

O sentido de localizar os sistemas de cultivo e de consumo é aproximar produtores e consumidores em uma causa comum e trazê-los para o centro das decisões da questão alimentar; protege os agricultores da prática do *dumping* — redução de preços para quebrar a concorrência — e do impacto do *food aid* — distribuição abundante de alimentos como ajuda humanitária internacional — que desarticula os mercados locais e depaupera os produtores em pequena escala; proteger os consumidores dos alimentos de baixa qualidade e prejudiciais à saúde, da assistência alimentar (*food aid*) inadequada e de alimentos contaminados com organismos geneticamente modificados; resistir estruturas de governo, acordos e práticas que

promovem ou dependem do comércio internacional desigual e insustentável, e sustentam o poder de corporações remotas e desconhecidas.

A tomada local de decisões envolve o acesso e o controle sobre o território, o solo, o pasto, a água, as sementes, o gado e a ictiofauna pelos provedores locais de alimento. Esses recursos devem ser usados e compartilhados de formas que conservam a diversidade, social e ambientalmente sustentáveis. A soberania alimentar reconhece que territórios locais frequentemente atravessam fronteiras geopolíticas e se lança em favor dos direitos das comunidades locais de habitar e usufruir dos seus territórios; a promoção da interação positiva entre provedores de alimento em diferentes regiões e territórios e de diferentes setores para resolver conflitos internacionais ou com autoridades locais e nacionais; a rejeição da privatização de recursos naturais por meio de leis, contratos comerciais e regimes legais de propriedade intelectual.

A soberania alimentar constrói conhecimentos e práticas e se constrói nas práticas e conhecimentos dos provedores de alimento e suas organizações locais que conservam, desenvolvem e manejam a produção localizada de alimentos e sistemas de cultivo, desenvolvendo sistemas apropriados de pesquisa que os apoiam e os transmitem para futuras gerações. A soberania alimentar rejeita tecnologias que minam, ameaçam e contaminam esse processo, a exemplo da engenharia genética.

Trabalhar com a natureza consiste em aproveitar as contribuições da natureza em uma produção diversa com baixa introdução tecnológica e métodos de cultivo que maximizam a contribuição dos ecossistemas e melhoram a resiliência e a adaptação, especialmente em face da mudança climática. A soberania alimentar busca curar o planeta de forma que o planeta possa nos curar e rejeita métodos que quebram funções benéficas do ecossistema, que dependem de plantas de uso intensivo de energia para a monocultura e a pecuária, práticas de pesca destrutivas e outros métodos de produção industrializada que danifiquem o ambiente e contribuam para o aquecimento global.

O reconhecimento de que o alimento é sagrado implica entender que o alimento é uma dádiva da criação, a esse respeito o direito ao alimento é sagrado e não pode ser constrangido ou reivindicado por leis, políticas e instituições coloniais. A soberania alimentar indígena é alcançada fundamentalmente ao sustentar a responsabilidade sagrada de nutrir relações saudáveis e interdependentes com a terra, as plantas e animais que provêm o alimento. As sementes e os animais não podem ser geneticamente modificados. Os cultivares tradicionais não podem ser contaminados por esses

processos.

Alguns alimentos em especial estão intimamente relacionados a rituais que estabelecem o *religare* do território físico com o território metafísico, portanto, em relação ao sétimo princípio ou pilar é notório destacar que para diversos povos indígenas, e nesse caso em especial para o povo Guarani é por meio do alimento sagrado, chamado *orerembi'u*, junto às práticas corporais, a dança *jeroky* e o canto de oração *mboraei*, que o *nhe'ẽ* — a porção divina da alma Guarani — poderá atingir o estado de *aguyje* — plenitude/maturidade da alma — e alcançar a Terra sem mal.

É exatamente por esse motivo que os indígenas mais velhos, desde o Sr. Augustinho na aldeia Araponga até o Sr. Tiago de Franque na Ilha do Cardoso, tanto se esforçam para manter a produção dos cultivares tradicionais, conservando sementes de milho, ramas da batata-doce, entre outros. A transmissão desses cuidados para as novas gerações é fundamental para manter o elo dos Guarani com os *Oreru kuery*, os deuses e deusas das diferentes regiões celestiais.

Portanto, é um pensamento infundado desvincular a vida espiritual do Guarani, o canto e a dança dos rituais e a fala sagrado do *xeramõi*, das práticas agrícolas e culinárias, como se o fato de se voltar para a transcendência da alma para o estado de *aguyje* significasse um abandono das questões materiais, como se isso pudesse diminuir de alguma forma a importância cultural da agricultura e da alimentação tradicional como parte de sua existência. Esse pensamento é uma forma de folclorização. Essa leitura ignora a centralidade do alimento sagrado como parte justamente do *oguata* — a peregrinação espiritual. É exatamente por meio do alimento tradicional que se estabelece uma ponte entre essa terra *Yvy Rupa* e *Yvy Marã E'ỹ*, a Terra Sem Mal.

Esse pensamento que dissocia a cultura em traços isolados, em mera curiosidade, em espetáculo, serve para reforçar o argumento de que os Guarani já perderam o seu conhecimento sobre a agricultura e que hoje dependem do técnico — muitas vezes pessoas com graves defeitos em sua formação — para poder produzir ou a alegação de que as formas de produção tradicional dos indígenas são arcaicas para garantir a sua segurança alimentar nas condições atuais.

No modelo difusionista, a transferência de conhecimento é assimétrica e todo o saber está teoricamente concentrado no técnico, sendo o agricultor não mais que um receptáculo para a reprodução da técnica e das tecnologias associadas. Neste caso, tanto serve o pacote do agronegócio como um pacote tecnológico hipoteticamente alternativo

para tratar o agricultor como apenas um reprodutor das técnicas difundidas pelo suposto detentor do saber. Por isso, se faz necessário que o conhecimento técnico agroecológico e agroflorestal seja acompanhado de uma capacidade de diálogo, que significa observar e escutar abertamente para propor de forma construtiva, ou seja, incluindo a perspectiva do outro. Mais que isso, reconhecendo o protagonismo de quem produz.

Cada um dos pilares da soberania alimentar entre em choque com algum ou diversos componentes do Regime Alimentar Corporativo Global, mas de forma especial no grupo dos países pauperizados e dos chamados países "em desenvolvimento" há outro elemento crucial para a soberania alimentar, além da mudança radical do modelo produtivo, a garantia do território, o que passa por mudanças profundas da estrutura agrária de países como o Brasil. No caso dos povos indígenas, a soberania alimentar, portanto, só pode ser alcançada pela demarcação das TIs segundo o artigo 231 da CF.

Imagem 24 — Produção de mudas de juçara na aldeia Itaoca Guarani

Fonte: Imagem do autor (2012).

Isso porque somente pelo reconhecimento de um território tradicionalmente ocupado é possível que as comunidades indígenas produzam os seus alimentos segundo os seus próprios parâmetros e dentro do seu próprio sistema agrícola. A distribuição de cestas básicas, a merenda escolar e os projetos de produção que com frequência introduzem novos hábitos alimentares, se contribuem de forma mais imediata para a segurança alimentar, sem um controle social podem ameaçá-la a longo prazo.

Se por um lado há um retrocesso na política que está sendo claramente implantada de estabelecer novamente reservas em lugar de demarcar TIs e estabelecer a mecanização como uma solução para o desenvolvimento agrícola das comunidades, é importante, por outro, valorizar o modo de ocupação tradicional, os sistemas agrícolas autóctones (que tiraram a Europa da fome), fortalecer redes sociotécnicas com pessoas capacitadas para o diálogo de saberes, garantir que não só os hábitos alimentares, mas toda a significação cosmológica dos alimentos seja protegida. Isso, sim, pode significar a soberania alimentar para os povos indígenas.

> A alimentação tem sido sempre uma das grandes preocupações dos povos do mundo e tem determinado a forma de organização territorial, sua relação com a natureza, sua forma de troca e de mercado. Não estamos nos referindo tão somente em saciar a fome, mas, de qual forma a saciamos, como a saciamos e quais as condições da produção do alimento que nos sacia. Não é simplesmente evocar a insuficiência de alimentos ou sua existência, mas em quais condições são oferecidos e em quais condições são concebidos. (Zanotto, 2017, p. 68).

Outro elemento fundamental do ponto de vista técnico do trabalho junto às comunidades para ser alcançada a soberania alimentar desde a escala local até a escala global está relacionado à metodologia de mobilização social, análise situacional, planejamento, elaboração e implantação de projetos e o modelo de inovação. O equilíbrio necessário para o encadeamento da inovação é delicado. A intervenção do poder público tanto pode trazer resultados positivos, como causar uma série de problemas relacionados com a sustentabilidade das comunidades.

Analisar a dimensão sociocultural da soberania alimentar envolve, portanto, aplicar os componentes necessários nesta área em termos de sustentabilidade sobre movimentos, políticas, ações, programas e projetos cuja finalidade é atender um ou mais dos princípios da soberania alimentar. Logo, investigar por meios qualitativos o grau de comprometimento das ações com a organização social, a questão de gênero, as relações intergeracionais, a valorização dos hábitos alimentares, a transmissão dos saberes tradicionais, o protagonismo na educação, além da atenção diferenciada em saúde e saneamento.

Os primeiros projetos na área da produção agrícola com apoio externo na área de produção agrícola com as aldeias Guarani da Baixada Santista no século XX foram majoritariamente voltados para a produção e reprodução de palmáceas. Fatores como a afinidade dos indígenas com a palmeira-juçara, a possibilidade de trabalhar com o corte

da pupunha, sem eliminar a planta, a vontade de trabalhar para a recuperação ambiental das áreas e reverter um quadro de criminalização dos indígenas em relação ao corte de palmito da juçara foram fatores importantes para que houvesse uma sintonia entre as propostas de indigenistas, extensionistas e os anseios das comunidades.

Imagem 25 — *Jejy* plantado pelos Guarani na aldeia Paranapuã

Fonte: Imagem do autor (2016).

Inicialmente é importante destacar que a participação indígena no processo geral de exploração da espécie foi, na verdade, muito reduzida, uma vez que o período mais crítico se constitui a partir da demanda de inúmeras fábricas, onde o palmito era acondicionado e embalado em vidro para ser vendido em conserva para as grandes redes comerciais. Desde a década de 1950 a exploração predatória do palmito de juçara, que ficou então conhecido como "aspargo brasileiro", cresceu a níveis alarmantes, levando a sua classificação na lista de espécies ameaçadas de extinção na década de 1990. Quando os órgãos ambientais conseguiram finalmente interditar muitas dessas fábricas, o processo já se encontrava bastante avançado.

Nesse momento em que a exploração comercial do palmito de juçara foi considerada ilegal, surgem inúmeras fábricas clandestinas, agravando o contexto. Importante ressaltar que, apesar de haver um reconhecido impacto causado pela venda de toletes de palmito nas feiras, é a predação de um grande volume de árvores para as fábricas legais e posteriormente para as fábricas clandestinas que leva à quase extinção da palmeira-juçara. A situação que se coloca então no século XX é que a população de

juçara já se encontra tão reduzida que mesmo o corte na mata realizado por famílias de extrativistas constitui uma grave ameaça para a espécie e precisa ser contido.

Imagem 26 — Canteiro de juçara de Marcelino Tibes na aldeia Paranapuã

Fonte: Imagem do autor (2016).

Apesar de muitas vezes serem alvo de denúncias, os indígenas dão grande valor a essa espécie, tanto que assumiram prontamente não só o trabalho de plantio como logo se interessaram em reproduzi-la em viveiro. É preciso lembrar que o esgotamento da juçara em muitas das áreas ocupadas pelos Guarani se dá antes do reconhecimento do território. Uma visita no interior das TIs demarcadas nas últimas décadas permite observar que, ao contrário das acusações de uma parte da sociedade, a espécie se encontra em plena regeneração, crescendo em grande número nos sub-bosques a partir das poucas matrizes que restaram da superexploração. O cenário de regeneração e enriquecimento se intensificou primeiramente com o Centro de Trabalho Indigenista durante os anos 2000 e com a Fundação Nacional do Índio de 2009 em diante que passa a investir parte considerável do seu recurso nestes projetos, mas nada disso seria possível sem o trabalho árduo de inúmeros indígenas que foram sempre os primeiros a observar e se preocupar com a escassez do *jejy* (*Euterpe edulis* Martius).

Foram mais de dez anos de trabalho visando principalmente o enriquecimento das áreas de sub-bosque com a juçara (*Euterpe edulis* Martius), o incremento de quintais agroflorestais e plantio em áreas escolhidas para a implantação de SAFs entendendo que se tratava de uma atividade não somente ambientalmente sustentável, mas fundamental para a recuperação ambiental de áreas degradadas, ou seja, voltada principalmente para a recomposição florestal de áreas abertas e a regeneração ecológica de florestas secundárias com uma espécie do bioma atlântico que ao longo dos anos sofreu um intenso processo de exploração predatória.

A palmeira-juçara é uma espécie chave do bioma atlântico como fonte de alimentos importantíssima para a reprodução da fauna nativa, essencial para a sobrevivência de aves e mamíferos, os quais por sua vez contribuem sobremaneira para recomposição florestal de outras espécies. Como o foco inicial foi a recuperação ambiental, buscou-se sempre no projeto a valorização da palmeira em pé:

1. Como alimento para diversas espécies nativas do bioma atlântico
2. Utilizando parte dos frutos na produção da polpa, fonte rica de nutrientes
3. Gerando renda com a comercialização da polpa, de sementes e mudas
4. Produzindo sementes e mudas para enriquecimento das áreas.

O plantio de juçara foi complementado desde o início pela implantação de áreas de pupunha visando corte do palmito para diminuir a pressão sobre a juçara como alternativa para obtenção do palmito e com o tempo erradicar o corte da juçara. A integração entre as produções de palmeira-juçara e pupunha nas comunidades indígenas visaram a preservação ambiental, as melhorias na alimentação e a geração de renda. Consistiu no plantio da palmeira-juçara em áreas de sub-bosques, borda de florestas primárias, florestas secundárias em processo de regeneração e para o enriquecimento de quintais indígenas, e no plantio da pupunha em áreas abertas de pomares, cultivos anuais e SAFs para atender a demanda por alimentos e geração de renda.

A Coordenação Regional do Litoral Sudeste distribuiu durante o período cerca de 50.000 mudas/ano de juçara em média nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro, que variaram conforme os recursos disponíveis durante exercício e com os programas acessados. Somente na Baixada Santista, região que concentra muitas aldeias, esse número foi de cerca de 20.000 mudas/ano. Em 2012 foram distribuídas pela

Coordenação 54.500 mudas de juçara, sendo que 24.000 mudas foram plantadas somente na Baixada Santista.

Imagem 27 — Juçara em roça consorciada e pupunha ao fundo na Aguapeu

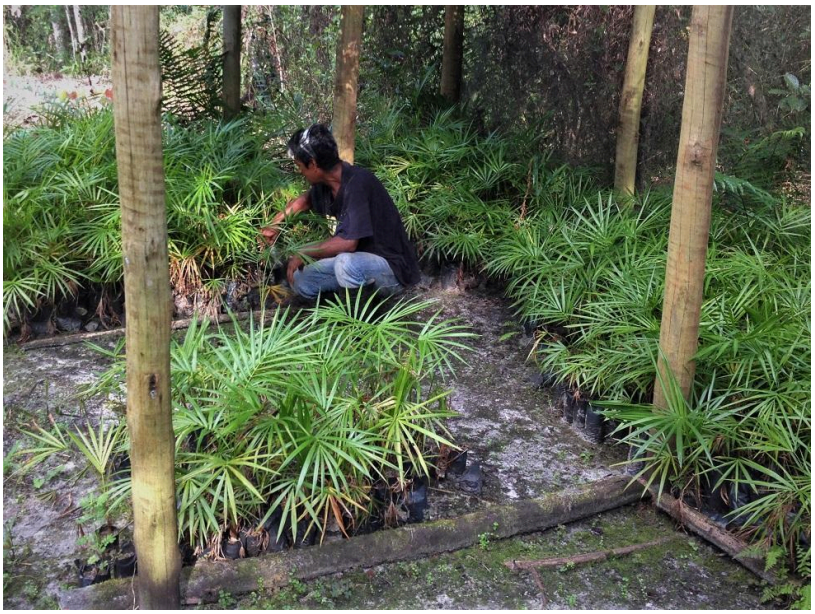
Fonte: Imagem do autor (2019).

Além da distribuição e apoio técnico no plantio da juçara também destacou-se a produção de mudas, prática adota em diversas aldeias, entre elas Bananal, Nhamandu Mirim, Itaoca, Piaçaguera e Paranapuã. Os treinamentos para a reprodução da juçara em viveiro foram realizados no Centro Tuzino de Educação Ambiental e Difusão do Palmito, no município de Miracatu–SP. A produção de mudas alcançou 10.000 unidades entre 2013 e 2014 na aldeia Rio Branco, sob a coordenação do indígena Marcos Kuaray, e chegou a 8.000 unidades entre 2014 e 2015 na aldeia Nhamandu Mirim, sob a supervisão do indígena Domingos da Silva, todas essas mudas foram plantadas, além das mudas adquiridas junto a viveiristas, em diferentes aldeias da Baixada Santista. Nesse período a aquisição de mudas de juçara pela Coordenação Regional atingiu o seu auge, chegando a 150.000 mudas por conta dos recursos do Projeto Gati apoiado pela Funai sede.

Houve, portanto, um bom avanço no repovoamento da juçara nas aldeias e para a melhoria na geração de renda de forma alternativa com a pupunha, que já é vendida inclusive para o PAA e para o Pnae. Ainda há muito o que caminhar também em relação à comercialização da polpa da juçara, principalmente por conta da legislação que trata do beneficiamento, assim como os meios para regularizar o corte legal da juçara

plantada, com planos de manejo, junto aos órgãos ambientais responsáveis. Outra experiência foi o beneficiamento do palmito da pupunha com versões tolete *in natura*, corte de lasanha e corte de macarrão.

Imagem 28 — Viveiro do cacique Domingos na aldeia Nhamandu Mirim



Fonte: Imagem do autor (2016).

A Funai integrou com o projeto das palmáceas outros diversos, como galinheiros, tanques de peixe, hortas, quintais agroflorestais, porém nenhum foi tão estruturado na região. Os projetos tiveram suas falhas e descontinuidades que começaram pela própria insuficiência de corpo técnico. Uma alternativa que a Funai buscava era ampliar esse corpo a partir de alguma parceria, o que acabou se consolidando quando a própria Cati procurou a Funai para o diálogo.

A partir do momento em que o Banco Mundial provocou e condicionou os recursos do Programa Microbacias 2 ao atendimento às comunidades indígenas e quilombolas, percebe-se duas posturas principais. Uma foi aquela filiada à extensão rural crítica que assume essa tarefa como parte de suas atividades e se dedica a conhecer melhor a questão indígena e a se aproximar do trabalho do órgão federal indigenista, a Funai, o que contribui justamente para o cumprimento do que está previsto na lei sobre a corresponsabilidade das diferentes esferas do governo na aplicação da política indigenista, e, portanto, ao nível federal, estadual e municipal.

Já outra foi adotada por aqueles que viam na condicionante apenas um trâmite para garantir o recurso e se propôs a realizar alguns projetos como vitrine somente com

a intenção de atender a exigência e assim satisfazer o Banco Mundial, sem querer assumir a questão em sua própria agenda cotidiana.

Portanto, a implantação do Programa Microbacias 2 foi um processo que não aconteceu sem os seus próprios desafios, mas além do aporte de recursos em projetos, foi uma experiência inaugural no sentido da ampliação daquele corpo técnico que não conseguia atender o conjunto das aldeias, ou no mínimo, trouxe melhoras significativas no que se refere ao acesso das comunidades indígenas ao trabalho dos extensionistas. Por isso mesmo um dos pontos mais positivos no curso desta parceria foi a constituição de uma rede de extensionistas para o atendimento aos povos indígenas a partir de um grupo de agentes das políticas públicas objetivando articular de forma coerente as diferentes ações e até mesmo organizá-las de modo sinérgico envolvendo as possibilidades de cada órgão e de cada servidor.

A rede somente prosperou na Baixada Santista graças à sensibilidade dos técnicos da Cati e das Prefeituras na região em procurar atuar em conjunto com a Funai e pela necessidade dessa Fundação de atender a demanda dos povos indígenas por um volume de assistência técnica que ela não tem recursos humanos suficientes para suprir, no que a Cati e a parceria com municípios como Mongaguá, Itanhaém e Peruíbe colaboraram para atender.

O envolvimento e a paciência dos indígenas para lidar com todas as questões burocráticas e o desafio em relação ao associativismo, uma forma de se organizar marcada por algumas experiências sem êxito em algumas comunidades e sem nenhum histórico de implantação em outras, mas principalmente um modelo diferente de seu modo tradicional de organização.

Para a implantação do Programa Microbacias 2 nas TIs foi elaborado junto a cada aldeia a ser atendida um Plano de Vida, análise situacional participativa da realidade local segundo cada comunidade, seu olhar para a sua história, para o momento atual, as parcerias, os projetos e, enfim, qual a sua visão em relação ao futuro da aldeia, elencando suas prioridades para a promoção das melhorias necessárias para a concretização desse plano. Este se colocou como o ponto de partida para a construção coletiva dos projetos, alguns dos quais constantemente revisados e ajustados conforme surgiam dificuldades para sua execução.

Neste sentido também foi necessária muita força de vontade dos envolvidos no sentido de superar algumas incongruências do Programa em relação ao trabalho com

populações indígenas, a começar pela obrigatoriedade da constituição das associações ou da regularização daquelas existentes para poderem acessar os recursos. As associações mostraram-se instrumentos muito difíceis de regularizar e de gerir de forma autônoma para a maioria das comunidades, criando uma séria dependência técnica e logística logo de início, além de atrasar a execução de forma irreversível, ameaçando o acesso integral aos recursos tendo em vista o prazo para o seu término.

Apesar da crítica da própria rede sociotécnica sobre esse mecanismo de acesso aos recursos essa foi uma condição dada sobre a qual não se havia governança, de forma que não apenas os técnicos da rede como, em sua maior parte, foram as comunidades que se dispuseram a superar esse desafio e construir um caminho para que os projetos pudessem ser acessados.

Estas dificuldades se refletiam no cotidiano, idas e vindas a banco, cartório, inúmeras reuniões pautadas pelas questões burocráticas, entraves colocados pelos micropoderes como as imposições do "dono" de um cartório ou a dissonância em alguns momentos entre os técnicos da ponta e as exigências de setores burocráticos dentro da própria Cati.

Talvez um dos maiores ganhos da rede sociotécnica, no entanto, foi o entendimento e o empenho de técnicos da Cati, atual CDRS e das Prefeituras para incorporar a extensão indigenista como parte das ações cotidianas dos órgãos onde atuam, ao menos na ponta, com aqueles técnicos que atuam diretamente junto aos agricultores. Se essa não é a postura que se observa de todos os extensionistas e nem se percebe a sua incorporação por todas as Prefeituras de São Paulo em municípios que abrigam populações indígenas ou por toda a direção da CDRS sediada em Campinas-SP isso não significa que o trabalho em redes sociotécnicas e a implantação do Microbacias 2 não tenha impactado, principalmente no caso da Cati, um serviço moldado historicamente para fomentar e reproduzir o modelo empresarial.

O próprio atendimento à agricultura camponesa é bastante frágil neste sentido, pois a extensão rural crítica e dialógica é uma bandeira de resistência dentro do órgão. Tanto a questão indígena como a questão quilombola conquistaram um espaço importante na Cati e se espera que siga assim com a CDRS.

A rede impulsionou a participação de membros das comunidades indígenas em cursos de extensão, como, por exemplo, a formação em TBC, e em reuniões, procurando a partir de uma melhor coordenação e maior conhecimento sobre as

comunidades contribuir mais para a auto-organização do que interferir nos seus métodos e práticas, entendendo que as inovações são processos que devem ser conduzidos internamente e não incentivadas de forma inconsequente.

É principalmente a partir do experimento controlado pelo próprio grupo, das soluções locais, chamadas popularmente de soluções caseiras, inspiradas com frequência em experiências externas, mas que raramente podem ser identificadas como cópias, que se reproduz o estilo artesanal na agricultura e na pluriatividade que faz as economias indígenas e movimenta as suas relações sociais.

Esta é a forma com que inova, em geral, o agricultor Guarani, observando, testando e intercambiando técnicas dentro de critérios próprios de escolha e validação, o que garante um maior nível de autonomia econômica e independência técnica.

A tecnificação imposta, por outro lado, a partir de métodos difusionistas de instalação de projetos padronizados, pensados fora das comunidades, tende a desarticular práticas, saberes e relações sociais que foram fundamentais para a resistência e existência dos povos indígenas como população diferenciada até os dias atuais. Tanto o difusionismo convencional como o difusionismo verde são práticas integracionistas.

Outro objetivo da rede é que entre os diferentes órgãos envolvidos na execução da política indigenista possam se articular e fomentar ações que de outra forma:

a) estariam sobrepostas e desperdiçariam recursos humanos e financeiros;
b) estariam isoladas e deslocadas de um plano de vida.

Uma iniciativa importante no primeiro caso foi o fortalecimento do diálogo entre a rede sociotécnica de extensionistas, por intermédio do Comitê Interaldeias, formado pelos indígenas, com o grupo responsável pela implantação do PBA das TIs impactadas pela duplicação da ferrovia concedida à empresa Rumo Logística.

No segundo caso, se repete um dos maiores desafios para os DRPs, Planos de Vida, PGTAs, Etnozoneamentos, e toda uma série de metodologias importantes para a construção coletiva e o respeito às decisões das comunidades indígenas, qual seja, efetivá-los na hora de aplicar as políticas públicas. Um plano pode ficar ótimo no papel, bem debatido na comunidade, porém, se ele é atravessado por políticas fechadas, padronizadas pelos órgãos, generalistas ou então por políticas clientelistas e

personalistas, há grandes chances de que todo aquele material arduamente trabalhado pela comunidade se torne apenas um portfólio, ou até mesmo caia em total esquecimento.

Outra situação que a rede buscou fomentar foi a proposição de acordos com diferentes esferas do poder público para o fortalecimento das políticas indigenistas, como, por exemplo, ao procurar inseri-las na agenda da Agência Metropolitana da Baixada Santista – Agem. Por outro lado, movimentos como o Fesbs alimentavam a rede.

Finalmente, se faz importante como rede sociotécnica constituir uma ponte entre o saber acadêmico e o saber tradicional, e o apoio da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" – Unesp e da Universidade Católica de Santos – UniSantos em determinados momentos dessa trajetória têm se mostrado significativamente frutífera, principalmente no que se refere aos processos de formação dos agentes e membros das comunidades indígenas, a partir da dialogicidade entre teorias e práticas de diferentes atores, formação que passa pela construção coletiva de saberes voltados para as atividades finalísticas, mas que passa também pelo saber-fazer administrativo.

Imagem 29: Indígenas e técnicos na Cooperafloresta, sítio do Sr. José Pereira

Fonte: Dafran Macario (2015).

Uma proposição sugerida inicialmente pela Funai e posteriormente fomentada pelos atores da própria rede foram as excursões dos indígenas dos Estados de São Paulo

e Rio de Janeiro em visita aos produtores vinculados ao Cooperafloresta, no Vale do Ribeira, que reúne agricultores e agricultoras nos municípios de Barra do Turvo-SP e Adrianópolis–PR que adotaram os princípios dos SAFs para criar artesanalmente o seu próprio "estilo agrícola".

As excursões foram custeadas de forma intercalada pela Funai e pelo Programa Microbacias 2 tendo alcançado êxito, considerando que grande parte dos participantes utilizaram a experiência para aplicar ou inspirar inovações em suas áreas, em maior ou menor escala, técnicas controladas e dominadas pelo próprio agricultor, com total autonomia, que é um elemento essencial para conciliar a reprodução dos sistemas agrícolas tradicionais com inovações sempre artesanais, a partir dos meios existentes no local e das práticas e saberes acumulados.

A metodologia da visita técnica em grupo a produtores que praticam atividades que interessam especialmente aos povos indígenas já vinha sendo adotada pela Funai, como as visitas ao Centro Tuzino de Educação Ambiental e Difusão do Palmito, em Miracatu–SP e também pela Cati, como a visita à Padaria Comunitária do Quilombo Peropava, no município de Registro–SP realizada pelos Tupi-Guarani da aldeia Itaoca com fins de montar a sua própria padaria.

Parte do que se compreende, portanto, das atividades e funções da rede sociotécnica de extensionistas passa pela articulação mesma de redes sociotécnicas pré-existentes. Por exemplo, uma rede sociotécnica Guarani que permite a interação entre agricultores indígenas de diferentes estados e mesmo países, que promovem uma integração de seus bancos de semente é algo que já existe, além do intercâmbio de técnicas utilizadas por agricultores de diversas aldeias pela prática constante da visita aos parentes para manter os laços de reciprocidade.

Outro exemplo também de rede sociotécnica preexistente, essa mais recente e local, entre comunidades tem sido a troca na TI Piaçaguera de experiências em TBC, sobretudo a partir do *know-how* adquirido pela Tabaçu Reko Ypy, que se tornou uma referência positiva, mas é desenvolvido em cada aldeia Tupi-Guarani e que pode contribuir na prática do turismo por outras etnias em outras TIs para diminuir os impactos atuais e ampliar o grau de autogestão destas atividades, que sofrem frequentemente muitas ingerências de agentes e agências externas.

Essas redes podem estar ou não interligadas por meio das políticas públicas com outras redes sociotécnicas como aquela formada pelo Cooperafloresta ou pelos

agricultores orgânicos do município de Itanhaém–SP tanto fomentar o intercâmbio de técnicas agrícolas como a organização e administração para a gestão de projetos, venda dos produtos para os mercados locais, institucionais, nichos de mercado, pela obtenção da certificação orgânica, etc. Esse serviço deve ser primeiro de tudo um processo de diálogo e não o "sonho" de um extensionista, do indígena ou de um indigenista isolado ou retomando a problemática levantada por Paulo Freire, a extensão deve ser antes de tudo um processo de comunicação.

Imagem 30 — Plantio de *avaxi etei* de Alcides Mariano na aldeia Paranapuã

Fonte: Imagem do autor (2016).

Um projeto que tomou impulso neste sentido a partir de 2013 foi o milho Guarani quando a Coordenação Regional do Litoral Sudeste da Funai resolveu apoiar especificamente a sua reprodução a partir dos cultivares mantidos por uns poucos agricultores e anciãos. A reprodução do *avaxi etei* está bastante relacionada com o movimento de deslocamento constante entre os *Tekoa* de regiões tão distantes como o leste paraguaio, nordeste da Argentina, norte do Uruguai e regiões do interior e litoral das regiões sudeste e sul do Brasil, a troca de sementes é também uma forma de manter e reforçar sua organização social, econômica, política e cultural.

O milho na cosmologia do povo Guarani emerge como um presente de *Oreru Tupã* e a reprodução de suas sementes está ligada à esfera íntima de sua cultura a

religiosidade, preservada por gerações principalmente pela seleção massal de caracteres fenotípicos classificados de forma complexa pelos Guarani, tendo em vista as características da planta, da espiga, cor e forma da semente, e finalidades culinárias como alguns exemplos. Suas sementes são adquiridas principalmente de cultivares repassados intergeracionalmente, ou obtidas durante longos deslocamentos e visitas familiares a outros *Tekoa*.

Imagem 31 — *Avaxi etei* do Sr. Ribeiro na Rio Branco (uso de microtrator)

Fonte: Ailton Martins (2015).

O incentivo em si partia de duas questões, a primeira que cada vez mais os Guarani estavam comendo variedades de milho não tradicional, enquanto o *avaxi etei* é essencial para a formação do corpo e para alimentar a alma Guarani e a segunda que muitas comunidades já não tinham o milho tradicional para reproduzir, então foi desde o início um projeto diferente, pois dependia em parte dos indígenas de outras aldeias se interessarem e investirem a sua mão de obra em ajudar as comunidades que já não tinham o milho. Outra motivação muito importante era a preocupação de que sem a produção do milho tradicional não poderia mais ser feito o ritual do *Nhemongarai*, que revela o nome da alma das crianças.

O primeiro passo foi localizar os produtores indígenas que reproduziam as sementes tradicionais e após saber se estavam em acordo com o projeto de difusão das variedades do milho Guarani para outras aldeias, adquiri-lo como forma de apoio à sua produção. O segundo passo foi identificar e saber a opinião dos agricultores que

reproduziriam o milho em boa quantidade para dar continuidade ao projeto e atender tanto a demanda de outras aldeias pelas sementes como produzir uma quantidade considerável que permitisse incrementar o consumo do milho tradicional. Na Baixada Santista os agricultores que mais se prontificaram neste sentido foram o Leonardo da Silva da TI Aguapeu e o Senhor Ribeiro da Silva (Ribeirinho) da TI Rio Branco.

Imagem 32 — Milho Guarani plantado em mutirão na aldeia Aguapeu (SAF)

Fonte: Imagem do autor (2016).

O terceiro passo foi pensar a logística de transporte, o condicionamento e o armazenamento, tendo em vista os ataques de caruncho, a umidade própria da região e a perda de germinação. O quarto foi o apoio à produção propriamente dita, desde a aquisição e transporte de insumos, ferramentas até o uso de maquinário em algumas áreas ou a aplicação de determinadas técnicas que favorecessem a saúde e a nutrição das plantas.

Descobriu-se que apenas um número pequeno de indígenas que mantinham as sementes na região Sudeste como o Sr. Tiago de Franque na Ilha do Cardoso, o Sr Maurício, na Tekoa Mirim e o Sr. Alcides na Paranapuã, e outros agricultores que o produziam em pequena quantidade nas aldeias da capital e no Vale do Ribeira, porém, era ainda menor o número de agricultores que produziam em quantidade suficiente para enviar para outras aldeias.

O *xeramõi* Agostinho dos Santos foi especialmente importante para o fornecimento das sementes iniciais e os agricultores Leonardo e Ribeiro já

demonstraram nesse primeiro momento a disponibilidade para executar o projeto, se apropriando totalmente da proposta. O projeto em 2013 foi uma proposta simples e de baixo custo que consistia em adquirir um montante daqueles cultivares como forma de compensar o trabalho extra dos agricultores para produzir o montante necessário para poder então disponibilizá-los para outras aldeias que já não tinham acesso.

Imagem 33 — Milho *avaxi xiĩ* do Leonardo na Aguapeú (consórcio com *jety*)

Fonte: Imagem do autor (2019).

A proposta da Coordenação Regional do Litoral Sudeste da Funai foi então de implantar áreas para produção de semente de milho Guarani Mbya em cinco *Tekoa* localizados na área de sua atuação. O Projeto em 2014 foi batizado "Avaxi Etei" e enviado pelo Serviço de Gestão Ambiental e Territorial – Segat para a Coordenação Geral de Etnodesenvolvimento em Brasília naquele ano orçamentário, concebido para apoiar o cultivo do "milho verdadeiro" em áreas de aproximadamente 1,0 hectare escolhidas pelos indígenas.

Esse aporte estimulou também a maior produção do milho tradicional Guarani para consumo nas aldeias, um dos principais resultados esperados, junto à preservação genética *in situ* e o incentivo à realização dos rituais de batismo.

O sistema de produção proposto foi aquele empregado tradicionalmente pelos indígenas com poucas intervenções externas, visando principalmente a conservação e aumento da fertilidade dos solos e absorção de nutrientes pelas plantas, como a diminuição da acidez com utilização de calcário dolomítico e adubação com uso de

termofosfatos magnesianos. O período de plantio, considerando o mês e a lua, assim como a escolha das sementes, espaçamento entre plantas e entre linhas, quantidade de sementes plantadas, período de colheita e tratamento das sementes colhidas foram concebidos também conforme as práticas dominadas e não eram, inicialmente, objeto de intervenção do projeto, apesar de haver se apresentado a necessidade de intervir principalmente no que se refere ao tratamento pós-colheita devido à presença de umidade e caruncho.

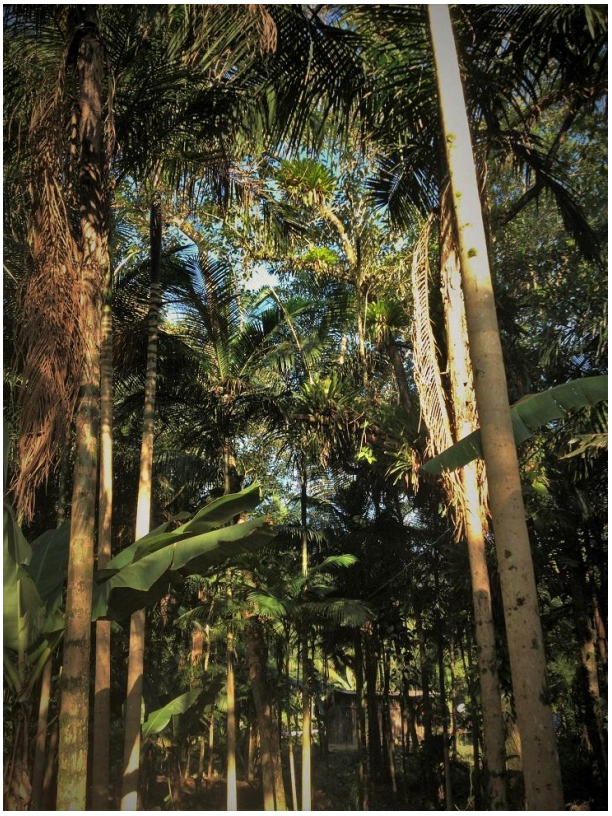
Imagem 34 — Milho Guarani do Sr. Ribeiro na aldeia Rio Branco (coivara)

Fonte: Ailton Martins (2016).

A questão da acidez do solo e da adubação foram intervenções já requeridas pelos indígenas nas áreas de Parati Mirim, Rio Branco, Aguapeu e Eldorado. Na Tekoa Parati Mirim e na Aguapeú devido à existência de poucas áreas disponíveis para plantio e o seu uso intenso, havia um processo de esgotamento natural do solo, reduzindo ano após ano a produção e qualidade da semente produzida.

No Rio Branco, apesar de contar com disponibilidade de novas áreas, o Sr. Ribeiro, já participante da proposta executada desde 2013 com correção de solo e adubação orgânica, ficou satisfeito e sugeriu a continuidade em uma área plana mecanizada com o uso de microtrator. No entanto, como é próprio dos agricultores Guarani, seguiu mantendo uma área de plantio no sistema de coivara do outro lado do rio, o que lhe permite inovar por um lado e manter o uso das técnicas tradicionais por outro, além de separar os diferentes cultivares.

Imagem 35 — Plantio de cerca de 10 anos de agrofloresta na Cerro Corá



Fonte: Imagem do autor (2019).

A aldeia Takuari, localizada em Eldorado–SP, era uma área de ocupação ainda recente, localizada em região de solos de média fertilidade, sendo o município, entretanto, um grande produtor de milho-verde no Estado de São Paulo. Nessa área o projeto previu intervenção complementar de correção de solo e adubação e a produção ficou a cargo do Sr. Casemiro da Silva. A TI Araponga já tinha então uma área disponível para plantio e por preservar o sistema tradicional de plantio, com boa fertilidade, não foi preciso intervenção externa, e a produção seria desenvolvida toda consoante o modo de produção Guarani. O projeto previa então a compra de parte da produção para distribuição em outros *Tekoa* que não possuíam ou que teriam poucas sementes disponíveis de *avaxí etei*, contribuindo para a recuperação dos indígenas do acesso a esse germoplasma importante na alimentação, religião e transmissão de conhecimentos da cultura e agricultura tradicional desse povo. O projeto reforçou a religião por meio da matéria-prima para a realização do ritual do *Nhemongarai* (batismo), fundamental na obtenção do nome indígena, que representa a alma, e assim, a sua reprodução enquanto povo indígena.

Imagem 36 — Agrofloresta comunitária da Aguapeú (técnica espinha de peixe)

Fonte: Imagem do autor (2016).

Voltando aos trabalhos relacionados à agrofloresta, este foi um trabalho que começou concomitantemente ao projeto das palmáceas, visando intercalar o plantio das palmeiras com espécies frutíferas, em parte comerciais, e essências florestais, e procurou também atender um trabalho que os indígenas já realizam secularmente que é o enriquecimento agrobiodiverso de seus quintais, motivo pelo qual os projetos foram muitas vezes encaminhados com o nome de “quintais agroflorestais”, entendendo que esse é um sistema tradicional observado entre os Guarani e outros povos indígenas.

No entanto, foi apenas no final de 2014 que a Coordenação Regional do Litoral Sudeste da Funai conseguiu organizar depois de alguns ensaios anteriores uma visita de agricultores indígenas dos estados de São Paulo e Rio de Janeiro à experiência do Cooperafloresta, em Barra do Turvo-SP e Adrianópolis–PR, proporcionando aos indígenas conhecer uma experiência exitosa em agrofloresta inserida em um diálogo realizado de agricultor para agricultor, onde os indígenas pudessem observar as técnicas que poderiam adotar ou não nas suas áreas, à sua própria maneira.

A experiência foi positiva e houve novamente uma visita com um grupo menor, dessa vez voltado para o aprendizado prático das técnicas utilizadas pelos agricultores do Cooperafloresta. Em 2015 houve uma nova visita e o resultado é que muitos agricultores voltaram motivados para suas aldeias percebendo principalmente as afinidades do sistema agrícola tradicional que praticam secularmente com o manejo

agroflorestal realizado pelos agricultores do Cooperafloresta e adotando novos conhecimentos no processo.

Imagem 37 — Agrofloresta do Leonardo em curva de nível com hortaliças

Fonte: Ailton Martins (2016).

Nesse momento o acompanhamento técnico da Funai aumentou principalmente nas aldeias Rio Branco e Aguapeú. O cacique da aldeia Aguapeu naquele momento, Sérgio Popygua Martins, começou a organizar mutirões sempre no início da semana. Para isso, os indígenas abriram uma área nova, porém a declividade nas proximidades da aldeia envolvia risco de erosão. A alternativa de uma técnica chamada espinha de peixe foi apresentada por um técnico da Funai e implantada na área.

Enquanto isso, o indígena Leonardo da Silva já vinha implantando uma área de grandes dimensões dentro do seu próprio modelo de Sistema Agroflorestal, desenvolvido desde que morava no Cerro Corá, onde produzia em um terreno plano, e que precisou ajustar à declividade do novo terreno, na aldeia Aguapeu.

Para isso se inspirou no modelo do Sr. José Pereira de Freitas, agricultor do Cooperafloresta, e deu início à deposição dos troncos descartados do corte das bananeiras e das pupunheiras de modo transversal ao terreno. Posteriormente com o apoio de um técnico da Funai foram realizadas as curvas de nível com o auxílio de um pé-de-galinha e de um motocultivador.

Imagem 38 — Área implantada com a espinha de peixe

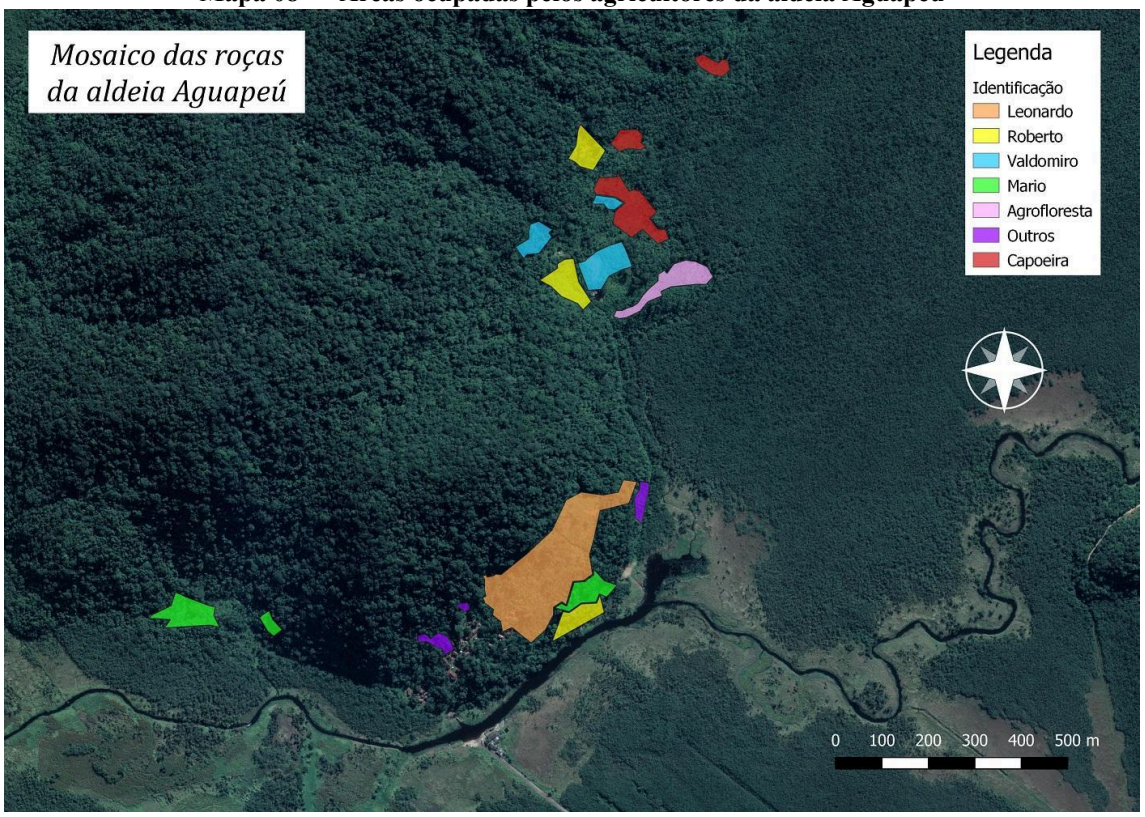
Fonte: Imagem do autor (2016).

Hoje a diversidade das técnicas agroflorestais adotadas na aldeia Aguapeu é pensada como um atrativo para aqueles que querem aprender e vivenciar a implantação de SAFs. Já foram realizadas visitas com esse objetivo de outras aldeias, tanto próximas como distantes, desde a aldeia Cerro Corá, na mesma Terra Indígena, outras aldeias da Baixada Santista como a Rio Branco e a Paranapuã, passando pelas aldeias de São Paulo, da TI Tenonde Porã, até indígenas das aldeias Xokleng da TI Ibirama-Laklãnõ. Além disto tiveram a visita de técnicos do Ibama durante um curso para profissionais de suas unidades de todo o Brasil.

Em outra frente, ainda em 2015, tendo em vista o aumento da produção nas aldeias, a Funai se mobilizou para acessar algumas políticas públicas importantes para os produtores como o Pnae e o PAA. Foram feitos levantamentos de campo e organizada a documentação dos indígenas para obter a DAP e também para o Selo Indígena em 2016.

As visitas ao Cooperafloresta serviram de inspiração para pensar também um modelo de visitação para os indígenas de outras aldeias que queriam conhecer a experiência e praticar junto, como aconteceu durante os mutirões apoiados pelo Comitê Interaldeias visando a execução do PBA da duplicação da ferrovia. Para os mutirões foram reunidos indígenas de diversas aldeias da Baixada Santista e ainda de um grupo da TI Takuari, de Eldorado–SP no Vale do Ribeira.

Mapa 08 — Áreas ocupadas pelos agricultores da aldeia Aguapeu



Fonte: Elaborado pelo autor em QGIS (2019).

No início de 2017 foi oficializada a compra do milho Guarani para a merenda escolar das aldeias Rio Branco e Tangará por meio do Banco de Alimentos de Itanhaém–SP, resultado da parceria da Funai com o município, um projeto exitoso que abriu caminho para a inclusão de outros produtos tradicionais da alimentação indígena e contribui para o fortalecimento da cultura Guarani e para a alimentação mais saudável das crianças, respeitando a sua cultura alimentar.

O acesso às políticas públicas que garantem a venda dos alimentos é certamente um fator de motivação para que outros agricultores ampliem as suas áreas de plantio. A agricultura é uma atividade laboriosa e realizada cada vez mais por pessoas de mais idade.

A rentabilidade pode parecer interessante em comunidades pouco monetizadas, mas a equação renda x penosidade desta atividade é de fato pouco atraente para as novas gerações considerando as condições de terreno e transporte, o modelo tradicional de coivara e pousio que demanda ainda mais mão de obra, serviços que para os mais velhos sempre fizeram parte do seu cotidiano.

Imagem 39: Intercâmbio indígena da Rio Branco e Cerro Corá na Aguapeu

Fonte: Imagem do autor (2016).

Desta forma, o padrão de vida e de consumo das gerações mais jovens já não é atendido pela atividade agrícola, principalmente aquela focada somente para a alimentação. O acesso a mercados que contribuam para a melhor equação renda x penosidade parece fundamental para manter os jovens na agricultura, mesmo que junto com o fortalecimento cultural que é um elemento político-pedagógico basilar na relação com a terra, mas a concorrência de outras atividades que geram renda ameaçam seriamente qualquer pretensão de soberania alimentar nas TIs.

Percebe-se a partir da possibilidade da venda para o poder público e do acesso ao mercado, tendo em vista as totais condições de certificação orgânica, uma alternativa econômica que vai além dos cargos de educadores e de agentes de saúde que são hoje as ocupações com renda nas aldeias, considerando que o artesanato também não está consolidado como uma alternativa viável para a maioria das famílias na região da Baixada Santista. A renda obtida com o artesanato varia muito e é consideravelmente baixa para a maioria das famílias.

Concomitantemente, as comunidades indígenas têm tido cada vez maior visibilidade positiva na região e já se tornam referência nos municípios para o desenvolvimento sustentável, desde a produção em harmonia com a vegetação de Mata Atlântica até as atividades de TBC. O mais importante é que elas têm buscado se fortalecer no sentido de uma maior autonomia da gestão de sua produção, sua alimentação e do seu território.

6.3 O desafio da sustentabilidade e os projetos sustentados

Os projetos junto aos indígenas na área agrícola são, em geral, elaborados a partir do olhar eurocêntrico de técnicos e profissionais formados nas escolas agrícolas e universidades, e mesmo quando preconizam agriculturas alternativas, seguindo técnicas de permacultura, biodinâmica, agricultura sintrópica, as linhas cartesianas são às vezes substituídas por elaborados mosaicos e *designs* mirabolantes sem que necessariamente se estabeleça um diálogo com sistemas agrícolas milenares carregados de significados e consolidados pela experiência dos agricultores.

O saber agrícola dos Guarani, em especial, não passou despercebido para os primeiros europeus que se aventuraram a sobreviver em terras até então por eles desconhecidas, como bem ressalta Bartomeu Meliá sobre as impressões dos jesuítas.

> El conjunto de la información jesuítica de la época fundacional no da la impresión que se las tengan a ver con un pueblo perezoso ní con ineptos. Todo lo contrario. Si la agricultura ha podido florecer en las Reducciones es gracias a la capacidad agrícola de los Guaraní, y una técnica muy adecuada al ambiente que las herramientas de hierro no hicieron sino potenciar y desarrollar. (Meliá, 1996, p. 187).

Não se trata, portanto, de ignorar a existência do contato e o potencial do desenvolvimento positivo de novas tecnologias a partir do diálogo de saberes, como a incorporação de ferramentas de ligas metálicas a exemplo do facão, do machado e da enxada, mas de evidenciar a imposição de modelos a partir de relações assimétricas entre quem "possui" o saber técnico-científico, fornece os insumos agrícolas e o maquinário, e as comunidades inseridas de forma somente marginal na economia hegemônica, historicamente pauperizadas e desterritorializadas[47], além de desvalorizadas em sua cultura e conhecimentos.

Uma das formas mais comuns de ruptura é a desvalorização dos saberes e práticas dos mais velhos. Seja na saúde, seja na agricultura, ou mesmo na educação, os conhecimentos dos indígenas são considerados arcaicos pelos agentes de Estado e substituídos por inovações, não a partir de um diálogo de saberes, de uma troca equânime, mas fundada em uma relação desigual entre povos dominadores e dominados, expropriados das melhores terras, marginalizados pelos intercâmbios econômicos, inseridos em um ciclo de dependência. Ao tempo em que desarticulam as

[47]Compreenda-se aqui apenas o sentido material do termo desterritorialização, relacionado à violência territorial sofrida, e não ao sentido de pertencimento, que permanece em sua cosmovisão.

formas endógenas de produção e reprodução da vida, tais inovações introduzidas por agentes externos alimentam a dependência como um fermento, exigindo cada vez mais tecnologia, assistência técnica e recursos.

A alimentação também é diretamente afetada por essa desvalorização. A dieta tradicional pode ser muitas vezes julgada pobre em nutrientes, ou incapaz de fornecê-los durante todo o ano. Nutricionistas com suas tabelas de valor nutricional e técnicos indigenistas que pensam dominar "todos" os assuntos que envolvam as mais variadas etnias indígenas, introduzem uma série de alimentos desconhecidos e ingredientes com nomes estranhos que passam a ser incorporados notadamente na merenda escolar.

A produção de alimentos, antes voltada para suprir a necessidade da dieta tradicional, passa a focar principalmente a geração de renda e a retroalimentação de arranjos produtivos para o mercado institucional, afetando a escolha dos produtos e promovendo a mudança dos hábitos alimentares sem um debate com os diferentes atores da cadeia e sobre principalmente o objetivo da produção dos alimentos para a própria comunidade que os produz. Uma renda que será necessária ao fim para financiar a própria produção, ou esta passa a exigir a perpetuação dos subsídios, repetindo os mesmos projetos ano após ano. A agricultura feita pelos indígenas se torna assim cada vez mais dependente de inovações exógenas, a obtenção cada vez maior de recursos externos e a monetização nas relações de troca de trabalho com formas remuneradas que substituem o tradicional *potirõ* cooperativo ou mutirão.

É importante notar a instituição aqui do compromisso com o mutirão a partir de um entendimento não apenas econômico e social, mas também em sua dimensão espiritual e cultural. Quando se afirma que o convidado está obrigado moralmente (Meliá, Grünberg, Grünberg, 1976) a aceitar o convite (*mba'e pepy)* porque esse é um *Tupã reko* (costume de Tupã), isso significa que não o atender é como recusar o modo de vida Guarani. Esse modelo de trabalho coletivo que visa atender ao fim as unidades produtivas familiares ou unidades alimentares foi sendo substituído ao longo do tempo pelo pagamento em dinheiro, desarticulando antigas formas de organização não monetárias do trabalho nas aldeias.

Em relação à técnica o "estilo tradicional" da agricultura Guarani dos mais velhos não está fechado ao diálogo com técnicas agroflorestais desenvolvidas tanto por novos agricultores indígenas como também por agricultores não-indígenas porque estão em sintonia em aspectos diversos com o "estilo artesanal" que também faz parte o modo

Guarani de inovar sem perder o domínio das técnicas e saberes necessários, que é uma forma de resistência. Esse processo é fundamental para se alcançar a soberania alimentar.

Imagem 40 — Primeira entrega do Leonardo para o Banco de Alimentos

Fonte: Imagem do autor (2015).

Todavia, a ruptura deste processo com práticas difusionistas que forçam a implantação de um "estilo tecnificado" vem se tornando uma ameaça para a sustentabilidade das comunidades indígenas principalmente nas dimensões sociocultural e político-econômica, afetando redes de relações, transmissão de saberes, implantando projetos sustentados e suprimindo sistemas agrícolas até então autônomos. Isso porque o "estilo tecnificado" não significa incorporar apenas o pacote do agronegócio, mas também a introdução de novos pacotes com rótulos de agroecológico, tecnologia social ou de Ecosol sem um método apropriado que promova o diálogo de saberes.

O técnico de um projeto que não considera a dimensão sociocultural da sustentabilidade pode diagnosticar que a própria forma como uma determinada sociedade se organiza seja um problema para a execução da proposta. De fato, não causa surpresa um profissional despreparado apontar a organização social dos indígenas como desafio para o sucesso dos projetos quando a questão está justamente na incapacidade do proponente de entender que parte da construção de um projeto exitoso passa por compreender essa organização social, fortalecê-la e envolvê-la na elaboração

e na execução da proposta, sendo o próprio lugar do proponente como um agente alóctone uma inversão do processo.

Outrossim, este pode ainda apontar a falta de orientação técnica como um problema sem se dar conta que foi uma necessidade criada pela própria natureza alóctone do projeto, ou seja, introduzem-se frequentemente novas tecnologias com variados graus de complexidade sem considerar a ausência de ferramentas locais e outros pré-requisitos, como saberes acumulados para o uso de determinada técnica ou maquinário e sua manutenção, além da falta de recursos humanos especializados que não entram no cálculo como elementos necessários não só para manter como também para dar solução a problemas emergentes. Problema típico de uma má avaliação.

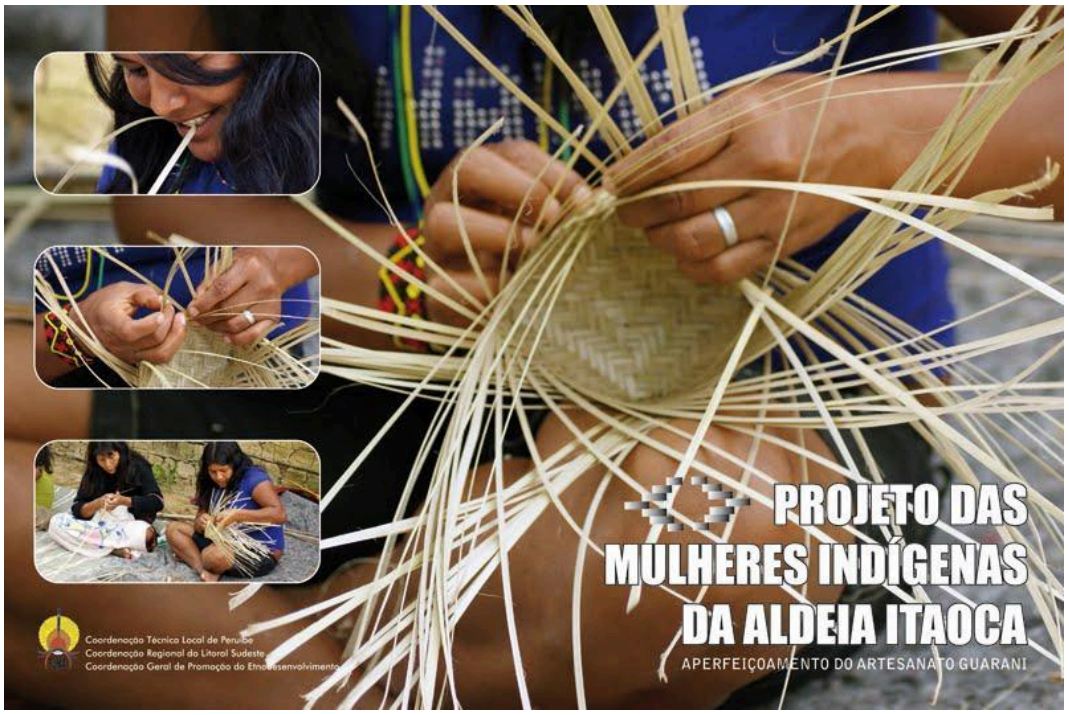
A partir do momento em que o extensionista olha para o agricultor como uma *tabula rasa* se estabelece a transmissão unidirecional da técnica entre dois atores com status desigual. Tal assimetria nas relações assume proporções ainda maiores quando além da alegada superioridade técnica do agente, o projeto vem acompanhada de recursos que são, em geral, bens escassos para essas populações. Situação que se mostra ainda mais preocupante quando assumida por um agente indigenista, que tem o papel de proteger, senão promover a reprodução não somente física, mas também cultural do povo com o qual trabalha.

As relações de gênero e as questões intergeracionais são elementos fundamentais da dimensão sociocultural. No caso das comunidades indígenas uma atenção especial em relação ao envolvimento dos mais velhos em momentos chave da discussão dos projetos se faz importante, assim como solicitar as suas opiniões nos momentos de deliberação, pois estas são situações que podem surgir de forma espontânea, mas, não raramente, deixam de acontecer pela própria dinâmica que envolve a presença de agentes externos e métodos de reunião e tomada de decisão com os quais não estão familiarizados.

Há um desafio também em considerar como se inserem os jovens nas propostas, nas discussões e como os planos de vida, as ações, os projetos impactam a perspectiva de futuro destes jovens que com frequência veem poucas alternativas para permanecer no campo, uma realidade que afeta famílias camponesas, quilombolas, caiçaras e também indígenas. Os jovens têm de fato um grande potencial para estabelecer o diálogo entre novas tecnologias e o saber tradicional, as práticas imanentes das comunidades indígenas.

É frequente observar o respeito dos jovens Guarani pelos seus anciãos e anciãs, esse elemento tem um enorme potencial para que as inovações sejam realizadas de forma artesanal, criativa e sobretudo positiva, respeitando a cultura indígena de uma perspectiva de dentro para fora. Isso significa uma apropriação de fato da tecnologia, a partir de parâmetros estabelecidos pela própria cultura.

Imagem 41 — Um dos painéis do Projeto das Mulheres Indígenas da Itaoca



Fonte: Cartaz de Fotos de Sérgio Polignano (2010)

A maior participação das mulheres, um aspecto fundamental para a sustentabilidade sociocultural das ações, com frequência demanda um número de reuniões específicas e podem ser propostas reuniões exclusivamente entre mulheres, principalmente para ações que têm as mulheres como foco principal. No caso de necessidade de participação de agentes externos em reuniões dessa natureza nem é preciso dizer, mas não custa lembrar, que é fundamental a presença de agentes femininas como facilitadoras e assessoras.

Uma distinção essencial que deve ser feita é entre um projeto das mulheres e um projeto para as mulheres. Projetos para as mulheres são aqueles que têm um público feminino específico como alvo e não necessariamente como protagonista em sua discussão, elaboração e execução. Muitos projetos podem levar consigo a nomenclatura mulheres indígenas sem, contudo, terem sido pensados e propostos a partir da

organização das próprias mulheres. Recursos e metodologias específicas da antiga Coordenação das Mulheres Indígenas (atual Coordenação de Gênero, Assuntos Geracionais e Participação Social – Cogen) e da Coordenação Geral de Etnodesenvolvimento – CGEtno deram o impulso inicial para uma série de projetos "das" mulheres indígenas no final dos anos 2000 e início da década de 2010.

Os estados de São Paulo e Rio de Janeiro foram contemplados com alguns desses projetos, inicialmente as TIs Itaoca, em Mongaguá–SP e a TI Parati Mirim, em Paraty–RJ. Posteriormente a Coordenação Regional realizou mais um projeto no Vale do Ribeira inspirado neste modelo que consistia na realização de um DRP com foco na participação das mulheres, revezando momentos para as próprias mulheres indígenas discutirem entre si com outros onde se reunia toda a comunidade e os agentes das políticas públicas.

Ao final dessa primeira etapa havia um material com várias informações importantes da comunidade apresentando o seu próprio ponto de vista sobre temas importantes como a saúde, a educação, o território, e só então era decidido o projeto a ser priorizado. A discussão do projeto, a sua elaboração mais detalhada, a articulação com parceiros, o levantamento do material necessário, o cronograma, todos já faziam parte de uma segunda etapa. A execução propriamente já se fazia em uma terceira e às vezes era complementada por uma quarta etapa.

Desde aqueles projetos executados a partir de 2010 pelo Serviço de Monitoramento Ambiental e Territorial – Semat que passou a ser chamado de Serviço de Gestão Ambiental e Territorial – Segat em 2012, outros foram executados, não mais por este setor, mas principalmente em projetos de parceria com a Sempreviva Organização Feminista – SOF e a Coordenação Técnica Local de Registro. É importante destacar a continuidade destas ações a partir do Serviço de Promoção dos Direitos Sociais e Cidadania – Sedisc, instituído em 2017, que fortaleceu as ações de gênero no estado de São Paulo, com apoio a reuniões, diversos projetos com artesanato, além do trabalho com plantas medicinais, realizadas sobretudo com recursos da Coordenação de Gênero, Assuntos Geracionais e Participação Social – Cogen.

Projetos participativos, bem discutidos, envolvem, em geral, mais trabalho, mais tempo para executar, mais paciência, porém seus resultados podem ser sentidos de forma mais duradoura e podem evitar uma série de impactos negativos, tudo isso faz parte da sustentabilidade sociocultural de um projeto. Atividades que não consideram os

tabus e os hábitos alimentares tradicionais, a estação e a lua recomendada para o plantio de certas espécies, o calendário ritual e assim por diante minam gradualmente as condições de reprodução física e cultural dos indígenas.

Os projetos agrícolas que atendem os Guarani da Baixada Santista estão voltados com frequência para uma parte do público masculino na faixa de 30 a 60 anos que parece justamente a faixa majoritária dos indígenas que trabalham na produção agrícola, porém, isso tem origem em um olhar específico e hegemônico do poder público e do mercado sobre a agricultura. Seus agentes por hábito ignoram inúmeras atividades realizadas silenciosamente pelos mais velhos e por muitas mulheres sem a necessidade de insumos ou assistência técnica — o que também é uma forma de resistência e estratégia de sobrevivência. São atividades autocentradas onde a alimentação é o foco principal, interagem raramente com o mercado, e envolvem uma grande agrobiodiversidade. As suas áreas passam muitas vezes despercebidas, elas ganham significado à medida que se desenvolve o diálogo com cada família e se constituem de quintais e roças de coivara.

As sociedades indígenas em especial são estruturadas em organizações sociais complexas que envolvem relações familiares preestabelecidas, redes de troca, grupos de comensalidade, mutirões, divisões geracionais fixadas ritualmente ou não, divisões de gênero do trabalho social às vezes mais rígidas, outras menos. É preciso compreender se as ações ou os projetos contribuem para o equilíbrio da distribuição dos benefícios dentro dos parâmetros reconhecidos pela própria comunidade.

Trata-se principalmente do indicativo de equidade. As ações das políticas públicas em muitas dessas comunidades são realizadas sem uma análise dos impactos em relação, por exemplo, à concentração de renda por determinados grupos familiares, etários, gênero ou à valorização financeira dos conhecimentos não-indígenas em relação aos saberes tradicionais. Se uma determinada política favorece grupos sociais específicos como pessoas que têm mais estudo formal, homens em relação a mulheres ou as pessoas de uma determinada faixa etária, isso tende a causar um impacto permanente no equilíbrio interno da estrutura social das comunidades atendidas.

Um exemplo comum neste sentido é a ação de grupos religiosos dentro das comunidades indígenas. Há uma clara estratégia de conversão das famílias para essas confissões religiosas por meio do acesso a bens e a projetos promovidos pelo grupo e o favorecimento dessas famílias como forma de convencer as famílias ancoradas em suas

tradições a também se converterem. Além disso, essas famílias convertidas adotam uma ética mais adaptada à lógica de mercado e aos princípios da administração pública, o que se traduz em vantagens socioeconômicas em relação aos demais membros da comunidade, além de vantagens políticas.

Imagem 42 — Sr. Mário Henrique e seu plantio de juçara na Rio Branco

Fonte: Ailton Martins (2015).

Na dimensão político-econômica se destaca o tema da autogestão, elemento crucial para estabelecer fato um projeto sustentável e uma condição, por consequência, para se obter a soberania alimentar. Não é possível falar em soberania alimentar em regimes nos quais os produtores estejam submetidos a modelos estatais-capitalistas nem estatais-planificados. Chayanov (1966) de forma pioneira se dedicou detidamente a entender a economia camponesa justamente por se preocupar, como economista, que havia um grande acúmulo de estudos sobre o Capital, até mesmo no mundo socialista, e uma lacuna no que se refere a sistemas econômicos não-capitalistas, em especial ao modelo econômico camponês.

A economia camponesa na visão de Chayanov reunia várias das características do que hoje entendemos como autogestionárias, neste caso, fundamentadas na organização familiar. Seu modelo ajuda a pensar as economias indígenas, aplicado às famílias extensas, para compreender estratégias de autonomia nas escolhas tecnológicas e de investimento da força de trabalho.

Ploeg (2014) aponta que a construção deliberada e estrategicamente fundamentada de uma unidade agrícola e os elementos que a constituem não a separam do ambiente político-econômico. Parte da arte de equilibrar muitas das balanças envolve levar em conta os parâmetros, oportunidades e ameaças vindas do ambiente. Tais critérios não são traduzidos de forma linear na unidade agrícola, mas, ao contrário, são mediadas pelo agricultor, que considera as diferentes vantagens e desvantagens.

Se a ingerência externa na unidade camponesa tende a se tornar de fato um revés em termos de garantia da produção e reprodução do alimento e da vida, esse impacto sobre sistemas agrícolas tradicionais é sentido de forma ainda maior, motivo pelo qual todo e qualquer projeto que objetiva a soberania alimentar dos povos indígenas, quilombolas e caiçaras deve prezar pelo fortalecimento da organização social própria do grupo.

Um dos elementos mais autoritários de imposição da agenda tecnicista e capitalista é precisamente o tempo. Existe uma assincronia inerente entre a sociedade industrial capitalista, que tem a direção da máquina estatal, e as sociedades tradicionais, que passam a ser pressionadas pela ditadura do relógio. Esse imperativo está mais claramente presente nas relações com os empreendimentos que impactam os territórios tradicionais, porém, também se apresentam em menor escala com a necessidade de atender cronogramas de projetos, fornecer determinados produtos em quantidades e prazos estipulados por agentes ou agências extrínsecas. A autonomia política e econômica das comunidades é imprescindível, pois significa, sobretudo, definir no âmbito da família extensa, das redes de comensalidade e pelas instâncias tradicionais de decisão o que produzir, quando, como e com que objetivo.

É um componente também primordial a articulação com movimentos político-sociais afins e com outras cadeias de relações de troca e de apoio mútuo como redes de mercado justo, consumo consciente, feiras orgânicas, associações, cooperativas e empreendimentos de Ecosol, economia popular e economia coletiva. Em parte, o próprio mercado institucional pode ser um suporte, e deve ser estrategicamente disputado, não como única fonte de recursos, mas como um meio seguro de garantir geração de renda e de impedir que todo o investimento público dos impostos continue fluindo para o grande capital, o mesmo que hipocritamente defende o Estado mínimo, porém que mais usufrui.

Em todo caso é preciso evitar também o foco apenas na agricultura e garantir o exercício da pluriatividade, pois principalmente no que se refere à geração de renda e à relação comercial com o não indígena o artesanato segue como uma atividade chave por uma série de fatores como maior autonomia na coleta da matéria-prima, na participação de toda a família na produção, no transporte para os locais de venda, na maior distribuição da renda em relação ao gênero. O recurso à pluriatividade e a reprodução física e cultural são elementos essenciais no *equilibrium* da economia indígena Guarani, onde além da agricultura, contribuem atividades de grande importância social, cultural e econômica como caça, pesca, coleta, artesanato, construção, culinária, puericultura, educação infantil e a transmissão dos saberes tradicionais.

Imagem 43 — Travessia de rio até roça tradicional de *avaxi etei* do Sr. Ribeiro

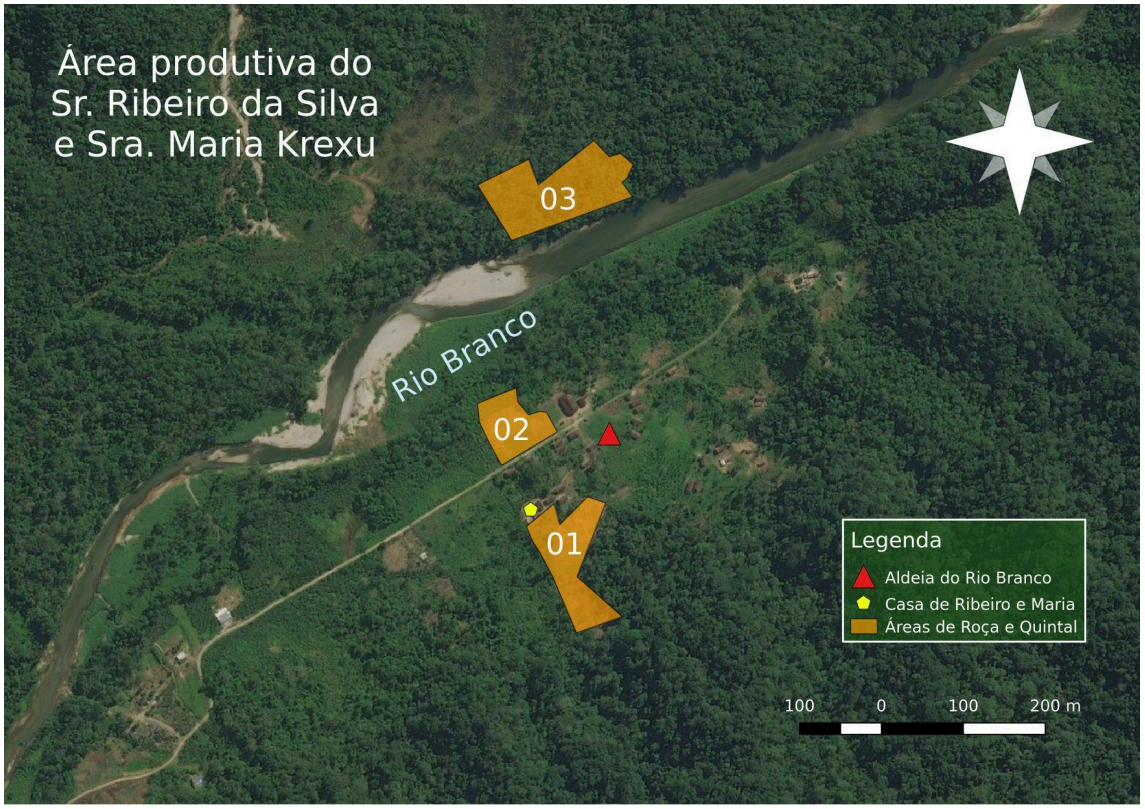
Fonte: Ailton Martins (2016).

Na Baixada Santista o mercado institucional tem sido uma fonte de renda importante desde a entrega ao Banco de Alimentos de Itanhaém do primeiro lote de mandioca pelo produtor Leonardo da Silva em 2015. Outros produtos como banana e pupunha também seriam entregues em seguida, além de hortaliças. No ano de 2017 foi a primeira compra do *avaxi etei*, milho tradicional inserido na merenda escolar indígena e essencial para a realização da cerimônia do batismo do milho *Avaxi Nheemongarai* depois de muitos anos na aldeia do Rio Branco.

Os indígenas Ribeiro da Silva e sua companheira Maria Krexu de Souza produzem em uma área total de aproximadamente 2,5 ha reunindo o quintal e três roças

(área 01 = 0,8 ha + área 02 = 0,5 ha + área 3 = 1,2 ha) em diferentes frações da TI Rio Branco de Itanhaém. No ano de 2019 a família passou a comercializar, além da produção *in natura*, produtos beneficiados a partir de projeto com a Fundação Nacional do Índio – Funai como a biomassa de banana e o *gnocchi* de batata-doce tradicional da variedade jety andai. Nesse período comercializou 220 kg da biomassa de banana e 180 kg de *gnocchi* de batata-doce.

Mapa 09: Roças do Sr. Ribeiro e da Sra. Maria Krexu na aldeia Rio Branco



Fonte: Elaborado pelo autor em QGIS, 2020.

Em prosseguimento ao projeto integrado com a Prefeitura de Itanhaém–SP visando garantir a disponibilidade dos produtos de origem indígena e seus cultivares próprios na alimentação escolar via Pnae, atendendo as próprias crianças Guarani-Mbya, a família forneceu 126 kg de milho Guarani tradicional (*avaxi etei*) para a merenda, assim como 144 kg de batata-doce (*jety*) e 144 kg de mandioca (*mandi'o*). Além da merenda escolar, a família fornece para a Funai semente de milho Guarani tradicional para ampliação do campo de produção de seus cultivares em outras aldeias Guarani-Mbya e estacas de batata-doce de variedades tradicionais Guarani.

É importante destacar a parceria dos produtores indígenas com a Associação dos Produtores Rurais da Microbacia Hidrográfica do Rio Branco – Amibra que tem sido

fundamental no acesso ao mercado institucional tendo em vista diversas dificuldades burocráticas no *modus operandi* administrativo das instituições brasileiras que muitas vezes não contemplam diversas especificidades da legislação indigenista e principalmente de seu regime fundiário característico como usufrutuário exclusivo de patrimônio da União com o seu próprio sistema de distribuição, uso e ocupação da terra. Um destes entraves é que, além da DAP que a Funai conseguiu solucionar com apoio da CDRS e das prefeituras, existe a exigência de Número do Imóvel na Receita Federal – Nirf para os produtores individuais para a simples emissão do bloco de Nota Fiscal de Produtor rural.

Na Baixada Santista a articulação com o Fesbs tem se mostrado um importante veículo de articulação de parcerias, de formação dos técnicos de diferentes esferas de governo e dos indígenas. Esse movimento foi um elemento importante também para a formação de uma rede sociotécnica, organizada inicialmente em torno do Programa Microbacias 2, mas oxigenada em diversos momentos pelas atividades de Ecosol.

Imagem 44 — Pausa para prosa na área do Leonardo

Foto: Ailton Martins (2015)

Essa articulação contribuiu também para a maior visibilidade dos povos indígenas na Baixada Santista. Em diversos eventos políticos da região os indígenas eram chamados apenas para fazer apresentação musical ou para expor o artesanato,

porém houve um claro avanço desde 2011 no lugar ocupado pelos indígenas em relação à defesa de outro modelo social e econômico para a região.

Dois eventos que tiveram amplo espaço e participação dos indígenas foram o I Seminário Metropolitano de Economia Solidária da Baixada Santista, em 2011 na cidade de Itanhaém–SP, e o Seminário regional do Tribunal Popular da Terra, no mesmo ano na cidade de Santos–SP, realizado no Sindicato dos Operários e Trabalhadores Portuários – Sintraport com a participação, entre outras organizações, da Rádio da Juventude e da Associação dos Cortiços do Centro – ACC, que ofereceu alojamento e se transformou em um espaço de troca de experiências durante os dias do evento.

O curso de TBC em 2016 foi também uma oportunidade para a troca de experiências entre comunidades tradicionais da região da Baixada Santista onde além da participação dos indígenas de diversas aldeias houve uma intensa troca de experiências com antigas comunidades caiçaras, comunidades urbanas dos morros de Santos e comunidades rurais, algumas em Parques Estaduais, que vivem muitas vezes dramas similares.

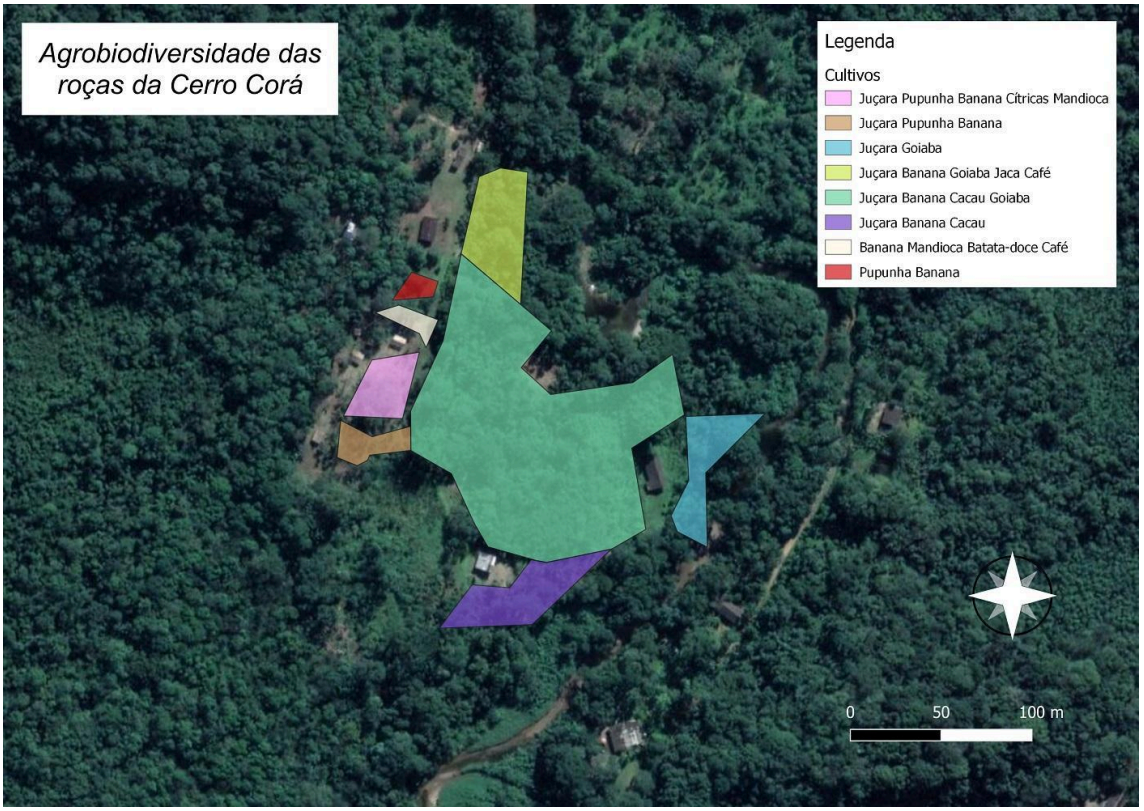
Foram realizadas visitas em campo com os participantes do curso às experiências da aldeia Tabaçu Reko Ypy, da etnia Tupi-Guarani, e da Vila de Barra do Uno, de população caiçara. A alimentação tradicional e as dificuldades para obtê-la hoje, por diferentes razões, foi um dos elementos que mais se destacou na visita aos indígenas, assim como na comunidade caiçara, sinalizando para a centralidade do tema da soberania alimentar na reprodução física e cultural destas populações.O contato entre realidades distintas e, ao mesmo tempo, tão semelhantes foi um fator realmente positivo do processo de formação e de aproximação das lutas e propostas para outro modelo de desenvolvimento territorial para a região.

Ficou claro o protagonismo dos indígenas em eventos de envergadura regional com ampla participação de diversos movimentos, como foi o I Fórum Social da Baixada Santista em 2017, participando diretamente nas mesas com a temática indígena e em outros debates. Foi importante ainda a participação dos indígenas no Grito dos Excluídos em 2017 e no I Seminário de Soberania Alimentar Mbya Guarani em 2019, ambos em Itanhaém–SP, assim como estiveram na mesa durante o I Seminário de Agroecologia e Economia Solidária da Baixada Santista, ocorrido no campus de São Vicente–SP da Unesp, também em 2019.

A relação mais estreita com o poder público também a partir da rede sociotécnica, foi fundamental para estabelecer o acesso ao mercado institucional por meio do PAA e o Pnae a partir da obtenção da DAP, assim como a obtenção do Selo Indígenas do Brasil. Nesse ponto, não apenas o acesso, como também os meios para fornecer os produtos para o mercado institucional mostram-se um desafio.

É muito importante o acompanhamento técnico na elaboração de um plano de negócios, um processo participativo e transparente, além de um trabalho de formação. Os meios tradicionais de trabalho coletivo funcionam para a produção de alimentos de forma não monetizada, geralmente vinculado às redes de comensalidade. No entanto, na produção para a venda existe a expectativa do trabalho remunerado, o que se reflete em risco para o agricultor que assume o compromisso, que não pode investir mais do que ele espera obter com a venda e, ao mesmo tempo, não pode falhar na entrega do produto.

Mapa 10 — Diversidade dos consórcios nas áreas de roça da aldeia Cerro Corá



Fonte: Elaborado pelo autor em QGIS (2019)

Acontece que muitos projetos tendem a tratar na fase de fomento o armazenamento, o transporte e até mesmo o beneficiamento como externalidades. Em lugar de projetos sustentáveis, estes se tornam projetos sustentados, que não têm chances de evoluir para uma próxima fase.

Além disso, a monetização da economia indígena tende a desarticular as redes de troca de produto e de trabalho, as formas tradicionais com que se estabelecem alianças sociais e políticas. Tratar os investimentos públicos como externalidades não contribui de forma alguma para a autonomia das comunidades, mas pelo contrário, lançam-nas em um perverso ciclo de dependência.

A implantação dos projetos com o pagamento de auxílios, por exemplo, deve atender a fins específicos, como a formação, ou significa um projeto sem contrapartida. Uma vez retirados os auxílios, os insumos, a assistência técnica e a logística, feita de forma muitas vezes impregnada por modelos de heterogestão, o produtor corre o risco de ver ruir todo o tempo de trabalho investido ou de não conseguir empregar a força de trabalho necessária se não houver investimento externo. Portanto, nenhum desses componentes pode ser considerado uma externalidade do empreendimento econômico em foco.

Desta forma, inúmeros projetos falham em não fortalecer o protagonismo dos indígenas na sua elaboração, não considerar a organização social tradicional no arranjo produtivo e não valorizar os espaços tradicionais de deliberação. Com muita frequência não é este tampouco o objetivo dos projetos, apesar de se escutar frequentemente que a meta é dar mais autonomia para os indígenas para que eles não dependam tanto do governo, o que não corresponde com a realidade observada, qual seja, a perpetuação das práticas de clientelismo, o exercício da tutela, a imposição de modelos de produção voltados para a inserção de mercado e não para os objetivos estabelecidos pela comunidade, o que não corresponde de forma alguma nem ao objetivo de proteção dos povos indígenas e nem da soberania alimentar.

Por outro lado, o estabelecimento de relações com redes alternativas de troca e de comercialização como a relação direta com o consumidor ou cooperativas de consumo consciente que valorizam o artesanato indígena, a produção orgânica, familiar e agrobiodiversa, e a inserção nas redes de comércio justo e solidário podem indicar uma escolha muito mais próxima da realidade indígena, apesar de significar outros desafios.

De todas as possibilidades, o autoconsumo, o consumo local e o mercado local têm sido a destinação preferencial dos produtos com vistas à soberania alimentar. Isso significa benefícios diretos e visíveis com menores custos, mesmo considerando mercados pouco rentáveis.

Neste caso a produção focada no alimento, e não no mercado, é um elemento importante, o acesso ao mercado institucional que muitas vezes pode significar o retorno do alimento para a própria comunidade, é uma forma interessante de estímulo para a produção.

De forma similar pode ser estimulada a participação em feiras orgânicas organizadas local ou regionalmente e a inserção da alimentação tradicional nos roteiros e programações dos planos de visitação dentro de projetos de TBC com objetivo não somente de destinar a produção excedente com custo zero de escoamento, como também uma estratégia de educação ambiental e valorização cultural em um momento propício para o diálogo.

Por derradeiro, a agrobiodiversidade, ao lado da pluriatividade, ao mesmo tempo, em que abre as portas do mercado, é uma das grandes armas dos povos indígenas na resistência à submissão à mesma economia de mercado. Isso significa que devem ser os indígenas a definir o que produzir, a quantidade, quando produzir e com qual objetivo.

No caso da Baixada Santista há um grande potencial de articulação com o Fesbs que valoriza a autogestão como modelo político e econômico e este é um elemento essencial para a soberania alimentar. Em vista disso, há ainda um largo caminho a percorrer, a começar pelas medidas que atendem ao critério de governança, ou seja, aquilo que está mais ao alcance dos atores locais, neste caso, a relação das organizações indígenas com o poder público.

É essencial que as comunidades indígenas estejam fortalecidas no processo de discussão e instalação das políticas públicas, que sejam protagonistas das propostas e dos projetos, avaliem as associações que pretendem estabelecer com cada instituição, suas pretensões ou não de acessar o mercado institucional, o mercado local, determinados nichos de mercado, e assim por diante.

Essas medidas devem se fundar nos princípios e valores culturais dos atores principais de uma rede sociotécnica formada por indígenas, extensionistas e indigenistas que são as comunidades indígenas e seus agricultores e agricultoras, artesão e artesãs, anciãos e anciãs que detêm os saberes culturais milenares essenciais para a reprodução de seu modo de vida, sua relação sagrada com os alimentos e com o ambiente povoado de seres visíveis e invisíveis no qual está inserida a sua cosmogeografia e sua existência integral como cultural material e imaterial.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na visão cosmológica Guarani-Mbya o espaço ocupado pela *Tekoa*, traduzido muitas vezes como aldeia, pode ser compreendido como um segmento do espaço-tempo chamado *Yvy rupa*, onde existe a terra imperfeita, ou *Yvy vai*. Nessa terra imperfeita tudo está fadado à impermanência, existe fome, doença, morte e destruição, uma descrição que se enquadra nas mais diversas interpretações sobre o mundo atual. Entretanto, há um caminho pelo qual a alma Guarani poderá alcançar o *aguyje,* um estado de plenitude, e esta prática da caminhada física e espiritual é chamado de *oguata*.

Sobre essa terra imperfeita, com estrutura fundiária extremamente desigual, com uma série de restrições impostas aos indígenas pela propriedade privada e pelas UCs — em muitos casos o seu último refúgio — e com inúmeros empreendimentos que causam impactos diretos e indiretos no seu modo de vida, as linhas da *Tekoa* desenham uma paisagem de resistência, onde as comunidades Guarani procuram preservar a sua identidade e o seu modo de ser e praticar a sua cultura, que principalmente por meio da *opy*, a casa sagrada, e dos saberes dos *oreramõi kuery* e *orejaryi kuery*, anciãos e anciãs do povo Guarani-Mbya, possibilita reproduzir práticas ancestrais que permitem ao espírito transcender da terra imperfeita para *Yvy marã e'ỹ* — a Terra sem Mal.

As paisagens alimentares têm sido objeto não apenas de investigação no sentido de encontrar as inter-relações entre um determinado território e uma cultura alimentar como também um conceito apropriado pelo chamado turismo gastronômico. No entanto, a exploração teórica desse conceito em si não foi objeto do trabalho e o título surgiu mais como resultado do processo. O projeto todo se iniciou em procurar focar o caráter territorial da soberania alimentar. O alimento Guarani só pode ser produzido se ele esta inserido em um território Guarani, enquanto o corpo e a alma Guarani só podem existir pelo consumo de um alimento que também é Guarani.

A paisagem alimentar Guarani nesse trabalho foi destacada tanto em relação ao território histórico deste povo indígena, o *Guarani retã*, como em relação à *Tekoa*, interpretada como um conceito próprio da cosmogeografia Guarani que se buscou aproximar dos conceitos de paisagem e território, mas que é antes que tudo um conceito do próprio povo Guarani para estabelecer o espaço onde vive de forma tradicional e onde pode reproduzir a sua cultura para as novas gerações.

Primeiro, em relação ao território histórico se buscou estabelecer uma ponte entre as espécies cultivadas e suas formas de preparo desde o século XVII entre os Carijó, um grupo Guarani-Nhandeva, com alimentos que na maioria permanecem sendo cultivados e consumidos pelas populações Guarani atuais desde o litoral Sul e Sudeste do Brasil até o Paraguai, mas não só isso, pois estão presentes nos principais cardápios da culinária dessa região. A culinária Guarani não é encontrada apenas em comunidades rurais ou entre povos tradicionais como caiçaras, caipiras e quilombolas, mas constituem uma parcela significativa da alimentação urbana, resistindo até mesmo ao sistema global do regime alimentar corporativo. Nesse aspecto, a paisagem alimentar dos Guarani corresponde ao território histórico ocupado pelo povo Guarani. Ou seja, tanto a agricultura quanto a alimentação são profundamente "guaranizadas" nesta região do país.

Segundo, no que se refere ao *Tekoa*, buscaram-se elementos de paisagem dotados de significado próprio a partir da ocupação espacial Guarani e de sua ação sobre a paisagem, onde os pratos tradicionais são indissociáveis desta paisagem. O milho Guarani é cultivado nas roças dos Guarani, é um componente do sistema agrícola milenar deste povo, não existe isolado, não é uma cultura interessante armazenada no banco genético da Embrapa, ele se torna Guarani pela mão do agricultor que o plantou, pelo *ma'ety reko,* que é o sistema de cultivo tradicional, que juntos formam a paisagem alimentar Guarani.

Ao tempo que o Capital expande o seu território em razão do monopólio sobre a terra e a expropriação por espoliação sob a legitimação do aparato jurídico-administrativo do Estado, ocorre que as condições de existência de outras territorialidades sofrem uma descomunal pressão e ameaça. Por esta razão, retomou-se a geografia política clássica fazendo uma releitura do conceito de espaço vital que permite não apenas compreender as forças de expansão do território de um povo — como este serviu muitas vezes para justificar — como também reabilitá-lo em sua elaboração original que distingue que o espaço é uma necessidade não apenas de um, mas de todos os povos, de sorte que os modos de ocupação do espaço com características específicas estão na origem da geografia política e do desenvolvimento do conceito de território dentro desta disciplina.

Assim, o espaço necessário para a vida humana foi visto no presente trabalho, principalmente a partir da perspectiva da resistência e de uma questão de justiça pelo

cumprimento da legislação indigenista, em especial dos direitos territoriais assegurados constitucionalmente aos povos indígenas. Ao negar os direitos territoriais dos povos indígenas é o próprio território do Estado brasileiro, que em suas relações de política externa valoriza uma imagem de unicidade, que se fragmenta internamente, provocando conflitos incongruentes com a seus próprios princípios constitucionais, ao não reconhecer as diferentes territorialidades dos povos indígenas, quilombolas e demais povos tradicionais que o constituem. Com efeito, o Estado impulsiona o litígio, de forma contraditória com a sua própria ordem jurídica, a qual prevê a legitimidade das TIs com base no conceito de ocupação tradicional da CF de 1988.

O terreno do conflito encontra consonância na cosmogeografia Guarani com o conceito de *Yvy vai* — a Terra imperfeita — onde um forte caráter de impermanência contrasta com o seu *telos*, representado pela *Yvy marã e' ỹ*. O *ethos* Guarani se caracteriza justamente por uma busca física e espiritual de lugares, que pela prática do *oguata* se pode encontrar, no seu movimento em direção à permanência, relações mais harmônicas entre si e com tudo aquilo que *Oreru* criou, a cura para os problemas físicos que são também do espírito. Desta forma, os conflitos que se dão nesse espaço em que coabitamos podem ser vistos como característicos da Terra imperfeita.

Incongruente com o modo de vida dos povos tradicionais, e especialmente Guarani, a ordem jurídico-administrativa do Estado atua sob o viés da fixação e assim, pela permanência no que se refere às TIs, imprimindo um panorama fictício, de forma que as próprias forças do Estado condenam os povos indígenas a um congelamento no espaço-tempo que os mesmos sofistas oportunistas costumam atribuir ao discurso dos antropólogos, Organizações Não-Governamentais e supostos interesses internacionais.

Isto sobre uma superfície marcada historicamente por uma estrutura fundiária extremamente desigual, onde a concentração da terra na mão de poucos proprietários já é um problema crônico para o desenvolvimento do país e um elemento perverso contra a salvaguarda do espaço vital das mais diversas etnias originárias da América do Sul. O bioma Mata Atlântica é o espaço vital do povo Guarani nas regiões sul, sudeste e centro-oeste do Brasil. Ainda mais porque hoje pouco resta de seu domínio original.

O conceito de solo cultural é retomado da geografia política clássica no presente estudo visando retomar os aspectos materiais da cultura, necessários para a reprodução de um povo no tempo e no espaço, de sorte que a relação terra, corpo e alimento integrada a um determinado modo de ser só é possível inserido em um território que

reúne características que permitem a perpetuação dos mesmos. Portanto, o solo cultural não traça um território de linhas imaginárias, mas povoa um território que produz água, frutos e a vida de um modo próprio, neste caso, um modo Guarani, um solo destinado aos Guarani.

Por isso, além dos locais de antigas aldeias, que podem ser indicados por casas de pedra ou *táva* que foram deixadas por *Nhanderu* para que os Guarani encontrassem os locais por onde ele passou, espécies como o *pindo ete* (jerivá) são indicadoras de lugares que *Nhanderu* destinou para os Guarani. Além disso, a presença de abelhas nativas, em especial da *jatei* (jataí) e vegetais de uso ritual como o *yary* (cedro) e o *ka'a* (erva-mate), seguido de outras espécies importantes de uso tradicional como o *jejy* (juçara) o *guavira* (gabiroba), o *jarakaxia* (jaracatiá) e o *aguai* (aguaí) constituem uma paisagem alimentar Guarani, tanto quanto a *ma'ety* (roça). Eles fazem parte da alimentação tradicional e são essenciais para a formação do corpo Guarani, sendo o resultado de um modo de vida específico em um território também Guarani.

A reprodução e transmissão de práticas e conhecimentos associados a esta alimentação também fazem parte desta paisagem, assim como as relações de troca. No caso dos Guarani, essas relações se estabelecem dentro de cada Tekoa desde o nível interpessoal por meio da relação entre famílias até a relação com um ambiente povoado de significados, como os espíritos-donos dos animais, montanhas, rios, entre outros elementos desta paisagem, em um território que não é um objeto, mas sim entendido como sujeito com o qual essas trocas se estabelecem. Por exemplo, a relação com os seres da floresta para a obtenção da caça, onde o desequilíbrio resulta em azar e punição pelos espíritos. Enquanto isso, o equilíbrio nessa relação resulta na dádiva.

São associações que deixam marcas específicas no espaço e que fazem do *Tekoa* um território diferente e uma paisagem única, também marcada por redes de comensalidade, ou seja, pela forma como as famílias Guarani se organizam para obter, produzir e consumir alimentos. Tudo isso configura, por exemplo, o modelo no qual os Guarani distribuem suas roças, como abrem trilhas de caça e coleta, como distribuem suas casas, onde constroem as suas casas de reza, chamadas de *opy*, e uma série de outros elementos. As relações de apoio mútuo ou solidariedade também se estabelecem entre diferentes *Tekoa* e são mantidas especialmente pelo intercasamento e pelos rituais de batismo, que se organizam por sua vez também em torno do alimento. O conjunto

das *Tekoa* forma uma rede de territórios como ilhas que favorecem a prática do *oguata*, que são as grandes migrações em busca da Terra sem Mal, chamada *Yvy marã e'ỹ*.

A desigualdade na correlação de forças entre os agentes do processo colonial e neocolonial e as sociedades indígenas, resultou em uma redução desumana do espaço vital para a reprodução física e cultural do povo Guarani e a emergência de um conflito entre uma estrutura fundiária que, além de concentrar a terra, segrega homem e natureza, e o modo de ocupação do povo Guarani, com suas próprias dinâmicas econômicas e ecológicas de transformação da paisagem e coabitação com a flora e a fauna do Bioma Atlântico.

Contrariando o discurso fácil de que há muita terra para pouco índio, enunciado por aqueles que mais concentram terras no país, de fato se na própria Amazônia Legal as TIs ainda não condizem com o espaço necessário para todos os povos indígenas que nela habitam, a realidade se mostra cabalmente perversa em muitas regiões do território brasileiro. Particularmente na região Sudeste as poucas áreas que ainda permitem aos indígenas a reprodução de seu modo de vida tradicional estão muitas delas em UCs e no estado de São Paulo, em especial, dentro de Parques Estaduais, que comparados em total de área às TIs demarcadas se tornaram verdadeiros latifúndios verdes sobre o pouco que resta do espaço vital do povo Guarani.

Como se isto não fosse suficiente, com frequência as TIs, tanto as regularizadas como as que ainda aguardam o seu processo de reconhecimento, são objeto de investidas que vão desde a existência de práticas ilegais de caça, pesca, mineração extração de recursos florestais, invasões para fins de ocupação tanto rural como urbana, até a implantação de empreendimentos de vultoso impacto ambiental e consequentemente cultural para comunidades que vivem uma relação de simbiose com o meio natural, e são notadamente vulneráveis, portanto, às transformações da paisagem. É esse o cenário de profunda impermanência, lamentável desarmonia, segundo a visão Guarani sobre a Terra Imperfeita, que este trabalho procurou inserir com o título de *Yvy vai*, um conceito cosmogeográfico que se insere na realidade contemporânea como uma reafirmação do tema do cataclismo e da busca pela Terra sem Mal.

Em meio à *Yvy vai*, como se fossem pequenas ilhas, se apresentam as porções de território que configuram cada *Tekoa*, onde as condições de reprodução do *Tupã reko* (modo de vida ensinado pelo deus Tupã) se mostram minimamente promissoras, como

na cosmologia também as ilhas ou *yy pa'ũ* colocadas por *Oreru* para a travessia do mar em direção à *Yvy marã e' ỹ*. A plataforma terrestre sobre a qual se encontra a Terra Imperfeita e cada um dos territórios indígenas chamados de *Tekoa* é a *Yvy rupa*, que é a terra toda.

No entanto, em cada *Tekoa* ainda assim se vivencia não somente a pressão externa sobre uma área caracterizada fisicamente por um delineamento impresso sobre o mapa, mas de forma muitas vezes tão intensa como sutil, a territorialização de um modelo não-indígena atravessa e invade os limites imaginários retratados nas representações cartográficas. Essa interferência acontece pelo compartilhamento do espaço do *Tekoa* com as estruturas instaladas pelo modelo econômico do Capital e pelo aparato administrativo do Estado, às vezes reivindicadas pelas próprias comunidades, entretanto, geridas extrinsecamente por agentes alheios à realidade local e a partir de princípios estabelecidos pela sociedade do *jurua* — neobrasileiro.

Quanto à execução de determinadas atividades por agentes mais próximos dos indígenas, estes muitas vezes apresentam problemas de formação e não estão preparados para atuar de forma crítica, ignorando as consequências das ações que vão implementando sem avaliar os seus impactos sobre a cultura indígena e o aprofundamento de relações de dependência técnica e de insumos, afetando antigos modos de produção apoiados em saberes, recursos e sistemas de relações reproduzidos ao longo de séculos que permitiram o maior grau de autonomia dos povos indígenas que ainda persistem com uma cultura diferenciada em relação a uma não mais que fictícia comunhão nacional.

É notável como aqueles elementos que menos conhecem ou buscam conhecer os povos indígenas tendem a se tornar os mais convictos em suas crenças de como eles vivem, como se comportam ou o que eles necessitam, o que eles querem e buscam. É dessa forma muitas vezes que se estabelecem as relações do Estado com esses povos, que reproduzem as condições assimétricas de contato e não avalia os impactos de suas ações.

As mais variadas "teorias" pessoais sobre as consequências do contato emergem para justificar todo tipo de intervenção, com base na ideia da "perda" da cultura originária, perpetuando o conceito de "aculturação" no imaginário popular, ou mesmo interpretando que determinada cultura indígena é arcaica, e os antropólogos, então, querem congelar os povos indígenas no passado. Desta forma os agentes de Estado

partem, frequentemente, do princípio de que os indígenas já não possuem os seus próprios meios de gerir o seu território, cuidar dos enfermos, educar as crianças para o mundo de hoje e nem praticar a agricultura e se alimentar como seria necessário para a sua sobrevivência, justificando a tutela.

Um olhar de elementos totalmente leigos na antropologia costuma atribuir a esta ciência uma intencionalidade que praticamente já não encontra respaldo na literatura etnológica desde o início do século XX. A antropologia, pelo contrário, tem se debruçado por anos sobre notadamente as relações interétnicas e o entendimento de que as culturas são dinâmicas e buscou esclarecer àqueles que insistem na visão eurocêntrica que para fins de análise todas as sociedades são contemporâneas em qualquer momento histórico dado.

O que está em jogo, destarte, é a defesa dos agentes intervencionistas ou neocoloniais de uma relação assimétrica entre o agente não-indígena e aquele que ele vê, de modo consciente ou não, como seu "cliente" ou como um "incapaz" que sem a sua ajuda estaria fadado a uma vida indigna. Este agente desenvolve uma relação com frequência fundada no atendimento preferencial ou favorecimento de alguns membros da comunidade, ou famílias que apresentam os melhores resultados para se alcançar os fins almejados pelo agente em questão, para servirem de exemplo para os outros indígenas. Estes resultados sustentarão, no final, o espaço político para o proselitismo deste mesmo agente. Com efeito, esta ação promove cisões políticas entre as famílias e recrudesce a estratificação socioeconômica nas aldeias, além de romper os modos de produção tradicionais.

O fator territorial nesta relação é dado tanto no âmbito material como imaterial, o primeiro porque insere nas comunidades indígenas um aparato sobre o qual ela tem cada vez menos o domínio, resultando na dependência técnica e de recursos externos, levando materialmente para dentro da territorialidade indígena o *modus operandi* e os valores eurocêntricos que atendem, ao fim, à agenda da expansão do sistema estatal-capitalista e o segundo porque desarticula formas seculares de saber associado à coabitação com a fauna e a flora por meio das práticas culturais e da cosmovisão que somente são possíveis inseridas em um território e que abrange uma compreensão única e complexa sobre o ser e estar no mundo conferindo-lhe valor intrínseco e ontológico, além de constituir um patrimônio para toda a humanidade.

Um olhar sobre o universo epistemológico Guarani revela com elevado grau de sofisticação a indissociabilidade entre território e alimento considerando não apenas o seu aspecto mais tangível, como um espaço delimitado de terra necessário para a produção de alimentos, mas em especial as relações materiais e imateriais entre terra, corpo e alimento, a partir das quais o território se reproduz e interage, tanto no plano telúrico como no plano mítico, em cada um e com cada um desses elementos e na inter-relação entre eles.

Desse modo, o espaço vital não é somente um território de expansão, mas ele é também um território de resistência, é o espaço necessário para que o Guarani possa se reproduzir em sua essência física e culturalmente. O conceito de *Tekoa* compreende de forma similar o espaço necessário para que o Guarani possa se reproduzir em sua essência e resista às políticas de assimilação, uma paisagem, ao mesmo tempo, formada pelo *Nhandereko*, que permite a prática do próprio *Nhandereko*, enquanto demarca seu território e o distingue do modelo estatal-capitalista e dos padrões estabelecidos pela ideia de Estado-Nação.

As bordas desses territórios de resistência não são como as fronteiras artificiais entre países observadas por Elisée Reclus, determinadas pela ponta de uma caneta sobre um mapa, uma fotografia congelada no tempo. O solo cultural demarca o território vital, a paisagem que forma, que é formada e transformada, o espaço significado por um modo de ocupação e uma cosmovisão. Neste sentido, um de seus elementos essenciais é o sistema alimentar, a começar da agricultura, desde a seleção das espécies, variedades e cultivares, passando pelos saberes associados aos períodos de plantio, pelas observações climáticas, pelas técnicas de plantio e os tratos culturais, até a colheita, o armazenamento, o preparo dos alimentos e os rituais a eles relacionados que formam a paisagem alimentar.

O alimento criado pelos *Oreru kuery* — pais míticos criadores — é aquele considerado próprio para o consumo e para a constituição do corpo Guarani. Ele se apresenta como elemento mediador entre o mundo perecível e o destino da alma, onde esta encontrará a eternidade. Enquanto algumas classes de alimento nutrem apenas a porção animal do corpo representada pela carne, ou até mesmo fazem o corpo perecer, os alimentos sagrados são aqueles que proporcionam o fortalecimento da alma, representada materialmente no corpo pelos ossos, e contribuem para que os Guarani alcancem o estado de *aguyje* — elevação espiritual. Assim, no próprio corpo se

produzem e reproduzem o território telúrico e o território mítico, mediados pelas classes de alimento.

O solo cultural Guarani constitui uma paisagem diacrítica ante os modelos da monocultura mecanizada, da expansão urbana, da extração mineral ou das áreas cortadas por estradas e por linhas de transmissão. Essa marca singular imprime conteúdo político ao conceito de paisagem dentro da perspectiva que se procurou desenvolver neste trabalho e é exatamente por englobar uma visão mais holística, uma visão cosmológica do espaço, que a noção de paisagem só pode ser entendida de um modo mais integral, que vai para além do mundo visível.

O alimento é um elemento-chave a intermediar as relações econômicas e sociais, que não são apenas relações de trocas interpessoais, nem somente entre famílias, mas de forma mais ampla, meios de intermediação com a natureza, com a fauna e a flora, com os seres invisíveis e o mundo além, para onde irão os espíritos desenvolvidos, aqueles que alcançam o estado de *aguyje*.

O tempo-espaço caracterizado pelo *Tekoa*, ocupado, transformado e significado pelo povo Guarani, é o que se buscou aproximar de um conceito de paisagem-território, que, paralelamente, se tornou um instrumento de autodemarcação e componente-chave na luta pela terra ao estabelecer um limite entre o seu modo de vida e aquele de outros grupos humanos no seu entorno, como sitiantes e ocupações periféricas das cidades, ou aquele da territorialização capitalista, a exemplo dos grandes empreendimentos. É nele onde os objetos da paisagem têm uma história para contar sobre o território em toda a sua multidimensionalidade cultural, sociológica, econômica, política e ecológica. Ali são plantadas suas árvores e estão enterrados os seus mortos.

É com base em sua cosmovisão que se podem compreender as formas e estratégias de ocupação do espaço social do povo indígena Guarani e de seu uso ecológica e economicamente dinâmico, suas percepções nativas de território e paisagem, assim como em que grau elas dialogam ou conflitam com as definições jurídico-administrativas e as determinações político-econômicas do sistema estatal-capitalista em escala regional, nacional e internacional.

A partir desse cenário procurou-se constatar associações estabelecidas entre políticas públicas, relações de mercado e pacotes tecnológicos para a agricultura, fossem eles convencionais ou alternativos, e seus possíveis impactos positivos e negativos nas práticas agrícolas tradicionais do povo Guarani na região da Baixada

Santista, seus hábitos alimentares e a reprodução do seu modo de vida, para estabelecer uma relação entre a gestão do território e a soberania alimentar. Metodologicamente adotou-se tanto a análise de dados primários e secundários como a observação participante a partir de uma experiência indigenista de 15 anos, dos quais uma década de trabalho, mais especificamente com os Guarani-Mbya e Tupi-Guarani.

Observaram-se as ações dos órgãos governamentais, organismos não-governamentais e seus agentes e se os mesmos procuram compreender a complexidade do universo alimentar e sua dimensão ontológica. Questionou-se em que medida essa interação entre agentes indigenistas e comunidades indígenas contribui para a soberania alimentar dos povos originários e para enfrentar os ataques sistemáticos aos seus direitos territoriais e à tentativa de submissão global ao regime alimentar corporativo.

Como parte desta experiência se procurou avaliar como a construção da rede sociotécnica na Baixada Santista apontou para a maior coerência do poder público e das organizações da sociedade civil em ações que envolvem diferentes atores, assim como o recurso a ferramentas de gestão participativa, a exemplo de DRPs (realizados pela Funai), Planos de Vida (realizados dentro do Programa Microbacias 2), Planos de Visitação (junto ao Fesbs) e de PGTAs (realizados dentro do projeto Gati) verificando que estas podem ser utilizadas como importantes meios ou processos para que o diálogo de saberes ultrapassem o mero estágio discursivo.

Porém, como se dá a gestão ambiental com o protagonismo indígena em uma paisagem e um território assediado por interesses econômicos alheios a suas comunidades e, ao mesmo tempo, altamente institucionalizado pelas políticas públicas em suas formas de dominação? Os mesmos instrumentos legais que reconhecem os direitos ambientais e indigenistas legitimam, por outro lado, os processos de privação do usufruto exclusivo dos povos indígenas como formas de apaziguar os conflitos que se destinam enfim a garantir os direitos dos espoliadores.

Se todos esses elementos não significam a impossibilidade de uma gestão ambiental e territorial pelos povos indígenas das próprias áreas a eles destinadas pela CF eles pautam os desafios a enfrentar para alcançá-la, que passa necessariamente pelo fortalecimento da organização dos povos originários para afirmar uma posição menos assimétrica frente ao conflito inevitável com os empreendimentos e outros interesses prejudiciais ao usufruto exclusivo do seu território conforme seus usos e costumes.

A autonomia na escolha, na reprodução ou na incorporação de técnicas agrícolas é imprescindível para evitar as armadilhas dos pacotes tecnológicos, sejam eles convencionais ou alternativos, da mesma forma que a autonomia na escolha das técnicas de preparo e beneficiamento de alimentos. A superação de projetos alóctones, pensados a partir do *jurua*, é um desafio, sobretudo quando os recursos dos projetos, o discurso do saber técnico, nem sempre fundamentado, pautam a relação do órgão indigenista federal com os povos indígenas na Baixada Santista nos últimos anos.

Um caminho para a solução já foi traçado, de certo modo, com o trabalho da rede sociotécnica, que se mostrou uma forma de articulação das políticas públicas e desenvolveu uma relação dialógica com as comunidades que pode não apenas ser retomada como aperfeiçoada, em especial com a incorporação ainda maior da participação indígena em sua metodologia. O desenvolvimento deste instrumento é uma forma de pautar as atividades em ferramentas democráticas e construção coletiva do conhecimento, eixos fundamentais para o sucesso a longo prazo da ação.

Isso significa compreender a complexidade do sistema agrícola e do universo alimentar Guarani em sua dimensão ontológica, a perspectiva histórica e territorial do seu sistema de cultivo e da formação de seus hábitos alimentares, os possíveis impactos positivos e negativos dos projetos propostos dentro deste cenário, enfim, procurar nesta construção em rede suplantar a assimetria imposta na relação entre os órgãos públicos e as comunidades e contribuir assim para a soberania alimentar dos povos indígenas em oposição à submissão global ao regime alimentar corporativo, o que passa, primeiro de tudo, pelo respeito à terra e à cultura alimentar dos povos originários que só pode se expressar por meio da garantia de seus direitos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Terras tradicionalmente ocupadas. Processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, vol. 6, n.1, p.9-32, 2004. Disponível em: <https://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/view/102/86> Acesso em: 24/01/2018.

BACHELARD, Gaston. **La poétique de l'espace.** 3e édition. Paris: Les Presses universitaires de France, 1961, 215 pp. Première édition, 1957. Disponível em: <https://gastonbachelard.org/wp-content/uploads/2015/07/BACHELARD-Gaston-La-poetique-de-l-espace.pdf > Acesso em: 25/01/2018.

BADIE, Marilyn Cebolla. La importancia del pecari labiado o kochi en la sociedad mbya-Guarani. **Revista de @ntropologia da Ufscar -** R@U, 7 (1), jan./jun. 2015: 150-169. Disponivel em: <https://www.academia.edu/28831940/La_importancia_del_pecari_labiado_o_kochi_en_la_sociedad_mbya_Guarani_The_importance_of_kochi_white_lipped_peccary_in_Mbya_Guarani_society> Acesso em: 29/10/2019.

BARBOSA, Marco Antônio. **Autodeterminação**: direito à diferença. São Paulo: Plêiade: Fapesp, 2001.

BERTONI, Moisés Santiago. **La civilización guaraní.** Parte I: Etnología. Origen, extensión y cultura de la raza Karaí-Guaraní y protohistoria de los guaraníes. Puerto Bertoni: Ex Sylvis. 1922. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/79229950/LA-CIVILIZACION-GUARANI-PARTE-I-ETNOLOGIA-DR-MOISES-SANTIAGO-BERTONI-PortalGuarani> Acesso em: 24/01/2018.

BORELLI, Silvia Simões. Os Kaingang no Estado de São Paulo: constantes históricas e violência deliberada. In: Comissão Pró-Índio de São Paulo (Org.) **Índios no Estado de São Paulo**: resistência e transfiguração. São Paulo: Yankatu, 1984. p. 45-83.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil** promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm> Acesso em: 10/08/2018.

BRASIL. **Lei nº 9.985 de 18 de julho de 2000**, que regulamenta o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – Snuc. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9985.htm> Acesso em: 10/11/2020.

BRASIL. **Decreto nº 7.747, 05 de junho de 2012**: Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de TIs – PNGATI, e dá outras providências. Brasília-DF: Palácio do Planalto, 2012. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm> Acesso em: 01/09/2018.

BUENO, Silveira. **Vocabulário Tupi-Guarani Português**. 6ª edição revista e aumentada. São Paulo: Éfeta Editora, 1998.

CABEZA DE VACA, Álvar Núñez. **Naufragios**. Edición digital basada en la edición de Valladolid, 1555, y cotejada con la edición de Juan Francisco Maura, Madrid, Cátedra, 1989 y la edición de Trinidad Barrera, Madrid, Alianza, 1996. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ce000001.pdf> Acesso em: 29/04/2020.

CADOGAN, Leon. Ayvu Rapyta : Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. **Boletim (n. 227) da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo**. Antropologia n. 5, 217 p. São Paulo: USP, 1959. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Acadogan-1959-ayvu/Cadogan_1959_AyvuRapyta.pdf> Acesso em: 29/10/2019.

CALIXTO, Benedito. Os primitivos aldeamentos indígenas e índios mansos de Itanhaém. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo**, São Paulo, v. 10, p. 488-305, 1905. Disponível em: https://osbrasisesuasmemorias.com.br/wp-content/uploads/2018/04/Benedito-Calixto_Os-primitivos-aldeiamentos-indigenas-e-os-indios-mansos-de-Itanhaem.pdf> Acesso em: 29/10/2019.

CANABRAVA, Alice P. "Documentos sobre os Índios do Rio Juquiá", **Revista do Museu Paulista**, n.s., 3, pp. 391-404, 1949. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Acanabrava-1949-documentos/Canabrava_1949_DocumentosIndiosRioJuquia.pdf. Acesso em: 11/11/2020.

CHAYANOV, Aleksandr. **The theory os peasant economy.** The American Economic Association. Richard D. Irwin, Inc. Homewood, Illinois. 1966. Disponível em: <https://growthecon.com/assets/papers/alexander_chayanov_the_theory_of_peasant_economy.pdf> Acesso em: 24/10/2020.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal: O profetismo tupi-guarani.** São Paulo; Ed. Brasiliense, 1978. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aclastres-1978-terra/Clastres_1978_TerraSemMal.pdf> Acesso em: 09/11/2020

CLASTRES, Pierre. **Crônica dos índios Guayaki** – o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai, Rio de Janeiro: Editora 34. Tradução de Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. 1990.

CLASTRES, Pierre. **La Société contre l'Etat** - Recherches d'anthropologie politique. Paris: Les Editions de Minuit, 2011. Disponível em: <http://anthropopedagogie.com/wp-content/uploads/2019/01/La-societe-contre-letat-Pierre-Clastres1.pdf> Acesso em: 09/02/2019.

DARELLA, Maria Dorothea Post. **Ore Roipota Yvy Porá "Nós queremos terra boa"**: territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina – Brasil. São Paulo, 2004. Tese [Doutorado] – PPGCS / PUCSP. Disponível em: <https://leiaufsc.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/08/tese-maria-dorothea-post-darella-2004.pdf> Acesso em: 10/11/2020.

DEBORD, Guy. **La société du spectacle**. Paris: Les Éditions Gallimard, 1992. Texte de la 3e édition, 1992.
DIEGUES, Antônio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada.** São Paulo: HUCITEC, 1996.

DOOLEY, Robert A. 1998. **Léxico Guaraní, dialeto Mbyá: versão para fins acadêmicos**; com acréscimos do dialeto nhandéva e outros subfalares do sul do Brasil. Porto Velho: Soc. Internacional de Lingüística. 1998.

DOOLEY, Robert A. **Léxico Guaraní, Dialeto Mbyá: com informações úteis para o ensino médio, a aprendizagem e a pesquisa lingüística.** Cuiabá, MT.: SIL. 2006. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/242667798_LEXICO_GUARANI_DIALETO_MBYA_com_informacoes_uteis_para_o_ensino_medio_a_aprendizagem_e_a_pesquisa_linguistica> Acesso em: 17/02/2018.

FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FELIPIM, A. P. **O sistema agrícola Guarani Mbyá e seus cultivares de milho**: um estudo de caso na aldeia Guarani da Ilha do Cardoso, Município de Cananéia, SP. Piracicaba, Universidade de São Paulo, Escola Superior de Agricultura "Luiz de Queiroz", 2001. 120p. (Tese de Mestrado)

FERNANDES, Bernardo Mançano. Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais: contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. **Revista Nera**, São Paulo, Unesp, ano 8, n.6, jan./jun. 2005. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/1460/1436> Acesso em: 25/01/2018.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Sobre a tipologia de territórios. páginas 197-215 *in* M. A. Saquet e E. S. Sposito. **Territórios e territorialidades**: teoria, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, 2009. Disponível em: <http://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/bernardo/BIBLIOGRAFIA%20DISCIPLINAS%20GRADUACAO/PENSAMENTO%20GEOGR%C1FICO%202017/2-LIVRO%20SAQUET%20E%20SPOSITO.pdf> Acesso em: 25/01/2018.

FORMIGHIERI GIORDANI, Rubia Carla. **Comportamento alimentar entre os Guarani.** Cultura e Alimentação, Tese de Doutorado, Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Curitiba, 2012. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/28006/R%20-%20T%20-%20RUBIA%20CARLA%20FORMIGHIERI%20GIORDANI.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em: 29/10/2019.

FORMIGHIERI GIORDANI, Rubia Carla. **Mulheres e água, homens e fogo.** Gênero e transformação na cozinha guarani Sociedade e Cultura, vol. 18, núm. 1, enero-junio, 2015, Universidade Federal de Goiás, Goiânia. 2015. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fcs/article/view/40606/20724> Acesso em: 29/10/2019.

FSC, Food Secure Canada. **Resetting the Table: A People's Food Policy for Canada.** First published April 2011. Disponível em:

<https://foodsecurecanada.org/sites/foodsecurecanada.org/files/FSC-resetting2012-8half11-lowres-EN.pdf> Acesso em: 29/10/2019.

FUNAI, Fundação Nacional do Índio. **Sistema de Terras Indígenas -STI.** 2020.

GOBINEAU, Joseph-Arthur (Comte de). **Essai sur l'inégalité des races humaines.** Paris: Éditions Pierre Belfond, 1967. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/gobineau/essai_inegalite_races/essai_inegalite_races.html> Acesso em: 09/11/2020.

GUASCH, Antonio. **Diccionario Castellano-Guaraní Guaraní-Castellano.** Grafía actualizada. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guash" - CEPAG, 1998. Disponível em: <https://idoc.pub/documents/antonio-guasch-1998-diccionario-castellano-guarani-guarani-castellano-546g8qg7g9n8> Acesso em: 29/10/2019.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HETTNER, Alfred. Methodische Zeit- und Streitfragen, in: **Geographische Zeitschrift**, Band 29 (1923). Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/pdf/27816466.pdf> Acesso em: 29/10/2019.

HETTNER, Alfred. O sistema das ciências e o lugar da geografia (in Fragmento de La Naturaleza de la Geografia y Sus Métodos, traduzido de El Pensamiento Geográfico, Josefina Mendoza et alii, Alianza Editorial, Madri, 1982, por Ruy Moreira, do Departamento de Geografia da UFF). **Revista GEOgraphia** – Ano. 2 – No 3 – 2000. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13380/8580> Acesso em: 10/02/2018.

IBAMA. **Roteiro metodológico de planejamento de parques nacionais, reservas biológicas**
e estações ecológicas. Brasília: Edições IBAMA. 2002. <https://www.icmbio.gov.br/portal/images/stories/comunicacao/downloads/roteiro_metodologico_elaboracao_revisao_plano_manejo_ucs.pdf> Acesso em: 10/11/2020.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo demográfico 2010**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <http://censo2010.ibge.gov.br> Acesso em: 11/02/2018.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo agropecuário 2017.** Rio de Janeiro: IBGE, 2017. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-agropecuario/censo-agropecuario-2017> Acesso em: 22/03/2020.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Projeção da população do Brasil e das Unidades da Federação.** Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/apps/populacao/projecao/index.html> Acesso em: 22/03/2020.

INCRA, Instituto Nacional de Coloniação e Reforma Agrária. **Estrutura Fundiária – São Paulo**. Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária. Coordenação Geral de Cadastro. Julho de 2018. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/media/docs/estatisticas-imoveis-rurais/sp-2018.pdf> Acesso em: 22/03/2020.

KAPLAN, David. The Darker Side of the "Original Affluent Society" **Journal of Anthropological Research**, Vol. 56, No. 3 (Autumn, 2000), pp. 301-324. University of New Mexico. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3631086?origin=JSTOR-pdf&seq=1> Acesso em: 10/11/2020.

KROPOTKIN, Pëtr. **The Conquest of Bread**, G. P. Putnam's Sons, New York and London, 1906. Disponível em: <http://dwardmac.pitzer.edu/anarchist_archives/kropotkin/conquest/toc.html> Acesso em: 15/02/2019.

KROPOTKIN, Pëtr. **Mutual aid; a factor of evolution,** William Heinemann, London, 1910. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/petr-kropotkin-mutual-aid-a-factor-of-evolution> Acesso em: 15/02/2019.

LA BLACHE, Paul Vidal de. **Tableau de la Géographie de la France.** Paris: Librairie Hachette, 1908. Disponível em: <https://fr.wikisource.org/wiki/Tableau_de_la_Géographie_de_la_France> Acesso em: 30/01/2018.

LACOSTE, Yves. Élisée Reclus, une très large conception de la géographicité et une bienveillante géopolitique. **Hérodote** 2005/2 (n o 117) , pages 29 à 52 Éditions La Découverte.
Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-herodote-2005-2-page-5.htm> Acesso em: 25/01/2021.

LADEIRA, Maria Inês. Aldeias Livres do Litoral de São Paulo e periferia da capital. In: Comissão Pró-Índio de São Paulo (Org.) **Índios no Estado de São Paulo**: resistência e transfiguração. São Paulo: Yankatu, 1984. p. 123-144.

LADEIRA, M.I. **Yy Paũ ou Yva Paũ**. "Espaço mbya entre as águas ou o caminho aos céus." Os índios Guarani e as ilhas do Paraná. CTI/SP, 1990. Disponível em: <https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/wp-content/uploads/sites/5/2018/06/LaderiaMI_Mbya-aguas-ceus_b.pdf> Acesso em: 28/01/2021.

LADEIRA, Maria Inês. **Yvy Marãey: renovar o eterno.** (In): "Suplemento Antropologico" – Universidad Catolica – Revista Del Centro de Estudios Antropologicos; homenaje a León Cadogan en el centenario de su nacimiento. Asunción – Paraguay. Dez. 1999.

LADEIRA, Maria Inês. **O caminhar sob a luz**: território mbya à beira do oceano. São Paulo, Unesp, 2007.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço Geográfico Guarani-mbya**: significado constituição e uso, 2001. Tese de Doutorado em Geografia Humana – FFLCH/ Universidade de São Paulo – USP. Edição de Publicação. São Paulo: EDUEM / EDUSP, 2008. Versão Online. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista – CTI, 2015.

LEME, Pedro Taques de Almeida Paes - **Informação sobre as Minas de São Paulo e dos sertões da sua capitania desde 1597 até 1772**. Manuscrito. São Paulo: 1772. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mss1461597/mss1461597.pdf> Acesso em: 29/10/19

LÉVI-STRAUSS, Claude. **La pensée sauvage**. Paris: Librairie Pion, 1962. Paris: Librairie Pion, 1962. Disponível em: <https://archive.org/details/lapenseesauvage00levi> Acesso em: 10/02/2018.

LEEUWIS, Cees Leeuwis, VAN DER BAN, Anne (Contribution). **Communication for Rural Innovation**: Rethinking Agricultural Extension, 3rd Edition. Oxford: Wiley-Blackwell, 2004. Disponível em: <http://www.modares.ac.ir/uploads/Agr.Oth.Lib.8.pdf> Acesso em: 10/11/2020.

LOPES, Luiz Carlos de Oliveira. Imagens da escassez e abundância – "o estilo da economia Mbya". **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre, v.9, n. 1, p. 264-302, 2015. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/51525> Acesso em: 28/01/2021.

LUNÉ, Antonio José Baptista de e FONSECA, Paulo Delfino da. **Almanak da Província de São Paulo para 1873.** Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4302> Acesso em: 29/10/2019

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1978, 424p.

MASSEY, Doreen. **For Space.** London: Sage, 2005. Disponível em: <https://selforganizedseminar.files.wordpress.com/2011/07/massey-for_space.pdf> Acesso em: 09/08/2018

MATURANA, Humberto e VARELA, Francisco. **Autopoiesis and Cognition:** The Realization of the Living. Boston Studies in the Philosophy of Science. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1991. <https://monoskop.org/images/3/35/Maturana_Humberto_Varela_Francisco_Autopoiesis_and_Congition_The_Realization_of_the_Living.pdf> Acesso em: 29/10/2019

MAUSS, Marcel. **Essai sur le don.** Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives. Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi le 17 février 2002. Disponível em: <http://anthropomada.com/bibliotheque/Marcel-MAUSS-Essai-sur-le-don.pdf> Acesso em: 10/02/2018.

McMICHAEL, Philip. **Food Regimes and Agrarian Questions.** Rugby (UK): Practical Action Publishing, 2014.

MELIÁ, Bartomeu, GRÜNBERG, Georg. GRÜNBERG, Friedl. **Los Paĩ-Tavyterã : Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo.** Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción, 1976. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amelia-gruenbergs-1976-pai-tavytera/MeliaGruenbergs_1976_Pain-Tavyteran.pdf> Acesso em: 09/03/2020.

MELIÁ, Bartomeu. **El Guaraní. Experiencia religiosa**. Biblioteca Paraguaya de Antropología. Asunción: CEADUC-CEPAG, 1991.

MELIÁ, Bartomeu. Potirõ: las formas del trabajo entre los Guaraní antiguos «reducidos» y modernos. Trabalho apresentado ao 48.º Congresso Internacional de Americanistas (Estocolmo, julho de 1994). **Revista Complutense de Historia de América** n. 22, p. 183-208. Madrid: Servicio de Publicaciones, UCM. 1996. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amelia-1996-potiron/Melia_1996_PotironTrabajoGuarani.pdf> Acesso em: 09/03/2020.

MENDES JÚNIOR, Rafael Fernandes. **Os animais são muito mais que algo somente bom para comer** Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Antropologia, 2009.

MERCIER, G. A região e o Estado segundo Friedrich Ratzel e Paul Vidal de la Blache. **GEOgraphia**, 11, fev., 2011. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/328821346_A_regiao_e_o_Estado_segundo_Friedrich_Ratzel_e_Paul_Vidal_de_la_Blache> Acesso em: 10/11/2020 ???

MMA – Ministério do Meio Ambiente. Departamento de Áreas Protegidas. **Cadastro Nacional de Unidades de Conservação**. CNUC_2020_2° semestre.csv, 2020. Disponível em: <http://homolog-dados.mma.gov.br/pt_BR/dataset/unidadesdeconservacao> Acesso em: 10/11/2020.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Tesoro de la Lengva Gvarani.** Madrid: Iuan Sanches, 1939. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amontoya-1639-tesoro/montoya_1639_tesoro_mindlin.pdf> Acesso em: 17/02/2018.

MORAES, J. C. **Condições dos solos em áreas de pousio dos cultivos praticados por índios Guarani, em Ubatuba, SP**. Botucatu, Universidade Estadual Paulista, 2002. 174p. (Tese de Doutorado)

NIMUENDAJU, Curt. Apontamentos sobre os índios Guarani. Trad. e notas de Egon Schaden. **Revista do Museu Paulista**. São Paulo. N. S. Vol. 8, p. 9-57, 1954. <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1954-apontamentos/Nimuendaju_1954_ApontamentosSobreOsGuarani.pdf> Acesso em: 29/10/2019.

NIMUENDAJU, Curt. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes**. Detalhes: Rio de Janeiro: IBGE. (Adaptado do mapa de Curt Nimuendajú, 1944) 1981. Disponível em:

<https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?id=214278&view=detalhes> Acesso em: 29/10/2019.

NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani.** São Paulo: Editora da USP/Hucitec, 1987. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:nimuendaju-1987-apapocuva/p/2> Acesso em: 29/10/2019.

NOELLI, Francisco S. "The Tupi expansions". In: H. Silverman; W. H. Isbell (ed.), **Handbook of South American archaeology**. New York: Springer. pp. 200-212. 2008. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/226068382_The_Tupi_Expansion> Acesso em: 29/10/2019.

NOELLI, F. S., BROCHADO, J. P., e CORRÊA, Ângelo A. A linguagem da cerâmica Guaraní: sobre a persistência das práticas e materialidade (parte 1). **Revista Brasileira De Linguística Antropológica**, 10(2), 2018. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/20935/19318> Acesso em 10/11/2020.

NOELLI, Francisco Silva. Piratýpe: uma linguagem da pesca e do consumo de peixes entre os Guarani. In: **Cadernos do Lepaarq**, v. 16, n.32., p. 30-54, Jul-Dez. 2019. <https://www.researchgate.net/publication/338468775_PIRATYPE_UMA_LINGUAGEM_DA_PESCA_E_DO_CONSUMO_DE_PEIXES_ENTRE_OS_GUARANI> Acesso em: 09/11/2020.

NORA, P. Entre história e memória: a problemática dos lugares. Tradução: Yara Aun Khoury. **Revista Projeto História**, n° 10, pp. 07-28, 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/12101> Acesso em 29/01/21.

OIT. **Convenção n° 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da Organização Internacional do Trabalho.** – Brasília-DF: OIT, 2011. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf> Acesso em: 01/09/2018

PESQUISADORES GUARANI. **Guata porã:** belo caminhar. Centro de Trabalho Indigenista, Comissão Guarani Yvyrupa e Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. São Paulo, 2015.

PIERRI, Daniel. O dono da figueira e a origem de Jesus: uma crítica xamânica do cristianismo. **Revista de Antropologia** V.57 n.01. São Paulo: USP, 2014. <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/87761> Acesso em: 29/10/2019

PIERRI, Daniel. **O perecível e o imperecível**: lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - USP, São Paulo.

PIÑERO, Antonio Caballos. Etnografía Guaraní en el tesoro de Ruiz de Montoya. Paraguay: Cepag, 2013.

PINHEIRO, Niminon Suzel. **Os nômades: etnohistória Kaingang e seu contexto**: São Paulo 1850-1912. 1992. 311 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, 1992.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder.** Tradução de Maria Cecília França. São Paulo-SP: Ática, 1993.

PLOEG Jan Douwe van der. **The virtual farmer: Past, present, and future of he Dutch peasantry**. Royal van Gorcum, Assen, 2003. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/283223000_The_virtual_farmer_Past_present_and_future_of_the_Dutch_peasantry> Acesso em: 09/11/2020

PLOEG J. D. van der. **The peasant mode of production revisited.** 2005. Disponível em: <http://www.jandouwevanderploeg.com/EN/publications/articles/the-peasant-mode-of-production-revisited> Acesso em: 09/11/2020

PLOEG J. D. van der. **Sete teses sobre agricultura camponesa.** In: Agricultura familiar camponesa na construção do futuro, Rio de Janeiro: ASPTA, 2009. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/283451041_Sete_teses_sobre_a_agricultura_camponesa> Acesso em: 09/11/2020

PLOEG, Jan Douwe van der. **Peasants and the Art of Farming: A Chayanovian Manifesto.** (Agrarian Change and Peasant Studies). Rugby, UK: Practical Action Publishing, 2014.

POLANYI, Karl. **A grande transformação**: as origens da nossa época. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

PRADA, Manuel Gonzales. **Páginas libres. Horas de lucha.** Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976.

RATZEL, Friedrich. **Anthropogeographie.** Erster Teil: Grunzüge der Anwenung der Erdkunde auf die Gechichte (Bibliothek Geographischer Handbücher). Stuttgart: Verlag J. Engelhorn, 1909. Disponível em:<https://ia800300.us.archive.org/24/items/anthropogeograph01ratzuoft/anthropogeograph01ratzuoft.pdf> Acesso em: 05/01/2019.

RATZEL, Friedrich. **Der Lebensraum: Eine biogeographische Studie.** Tübingen: Verlag der H. Laupp, 1901. Disponível em: <https://ia600409.us.archive.org/20/items/bub_gb_xyY-AQAAMAAJ/bub_gb_xyY-AQAAMAAJ.pdf> Acesso em: 12/01/2019.

RATZEL, Friedrich. **Politische Geographie**: oder die geographie der staaten, des verkehres und des krieges. München und Leipzig: Verlag von R. Oldenbourg, 1897. Disponível em: <https://ia802702.us.archive.org/22/items/politischegeogra00ratzuoft/politischegeogra00ratzuoft.pdf> Acesso em: Acesso em: 06/01/2019.

RECLUS, Élisée. **Évolution et Révolution**. Paris. La Révolte. 1891. Disponível em: <https://fr.wikisource.org/wiki/Évolution_et_Révolution> Acesso em: 15/02/2019.

RECLUS, Élisée. **L'Homme et la Terre**. Paris: Librairie universelle, 1905 (6 tomes). Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9636834h/f193.item.texteImage> Acesso em: 15/02/2019.

RODRIGUES, Jerônimo. A Missão dos Carijós – 1605-1607 in LEITE, Serafim. **Novas cartas jesuíticas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940. Disponível em: <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Arodrigues-1940-missao/Rodrigues_1940_AMissaoDosCarijos1605-07.pdf> Acesso em: 29/10/2019.

RODRIGUES, Arnaldo dos Santos. **Etnoconhecimento sobre as abelhas sem ferrão**: saberes e práticas dos índios Guarani Mbya na Mata Atlântica. 2005. Dissertação (Mestrado em Ecologia Aplicada). USP, São Paulo.

SAHLINS, Marshall. **Stone Age Economics**. Chicago: Aldine-Atherton Inc, 1972. Disponível em: <https://libcom.org/files/Sahlins%20-%20Stone%20Age%20Economics.pdf> Acesso em: 10/11/2020.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Voyage dans les provinces de Saint-Paul et de Sainte-Catherine**. Paris : Arthus Bertrand, Libraire-Éditeur, 1851. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/518761> Acesso em: 29/04/2020

SÃO PAULO. Estado. Secretaria de Estado do Meio Ambiente. **Plano de Manejo do Parque Estadual Xixová Japuí.** Fase 3. São Paulo: SEMA, 2010.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. 3a edição, São Paulo: E.P.U./EDUSP, 1974.

SILVA, Andre Luis Freitas Da . **Quando todos são Guarani**: a guaranização indígena em escritos do século XVI nas Províncias do Rio da Prata / Andre Luis Freitas Da Silva -- Dourados: UFGD, 2018.

SILVA, José Afonso da. **Curso de direito constitucional positivo.** 16. ed. São Paulo: Malheiros, 1999, p. 827.

SILVA, Newton José Rodrigues da. PINTO, Abelardo Gonçalves, LOPEZ, Edna Ferreira Maddarena, MIKOLASEK, Olivier. **Quadro teórico de apoio à atuação de extensionistas para o fortalecimento da economia solidária.** In : Economia social e pública. Simeoni Pavan Lucca (ed.). Ponta Grossa : Atena Editora, 2018. <https://agritrop.cirad.fr/588907/> Acesso em: 24/10/2020.

SPENCER, Herbert. **A Theory of Population deduced from the general law of Animal Fertility**. George Woodfall and Sons Printers, Angel Court, Skinner Street, Londres, 1852. Disponível em: <https://wellcomecollection.org/works/jtxrftf3/items?canvas=1&langCode=eng&sierraId=b30561322> Acesso em: 09/11/2020.

SUŠNIK, Branislava e CHASE-SARDI, Miguel. **Los indios del Paraguay.** Madrid, MAPFRE. 1995.

TEMPASS, Mártin César. **Quanto mais doce, melhor:** Um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - UFRGS, Porto Alegre. Disponível em <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/24852> Acesso em: 09/10/2018

TEMPASS, Mártin César. **As pescarias dos Mbyá-Guarani:** aspectos práticos e simbólicos. In: V Reunião Equatoriana de Antropologia e XIV Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, 2015, Maceió-AL. Direitos diferenciados, conflitos e produção de conhecimentos.. Maceió-AL.: V REA e XIV ABANNE, 2015. <https://evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Martin%20Cesar%20Tempass%20-%201020369%20-%203632%20-%20corrigido.pdf> Acesso em: 09/10/2018

THIEMANN, Louis. **Artisans of the World, Unite**: The 'Peasant Way' and Alliances for an Artisan Mode of Production. Research Paper, ISS. The Hague. 2014. Disponível em: <https://www.semanticscholar.org/paper/Artisans-of-the-world%2C-unite-The-%27peasant-way%27-and-Thiemann/9c9a82f85986622721faed7d260bc34d2e85c577> Acesso em: 10/11/2020.

VEIGA, Juracilda. Migrações históricas e cosmologia Guarani. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v.5, n.1, jan.-jun., p.49-80, 2013. Disponível em: <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1_03.Juracilda.pdf> Acesso em: 29/10/2019.

YOUNG, Ernesto G. “Historia de Iguape”, in **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo**, v. 8, São Paulo, 1903. Disponível em: <http://ihgsp.org.br/wp-content/uploads/2018/03/Vol-08.pdf> Acesso em: 29/10/2019

ZANARDINI, José, **Los Pueblos Indígenas del Paraguay**, El Lector, Asunción. 2011.

ZANOTTO, Rita. **Soberania alimentar como construção contra-hegemônica da Via Campesina**: experiências no Brasil e na Bolívia. Dissertação de Mestrado Unesp São Paulo 2017
Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/153897> Acesso em: 29/10/2019.