

**UNESP - UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**  
**Campus de Ourinhos – Geografia**

**TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADES**  
**DA COMUNIDADE INDÍGENA GUARANI MBYÁ TENONDÉ PORÃ**

Lidiana Cruz da Costa

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à comissão de Avaliação de TCC do curso de Graduação em geografia – bacharelado, do Campus de Ourinhos – UNESP, como parte das exigências para o cumprimento da disciplina Estágio Supervisionado e Trabalho de Graduação no 2 semestre letivo de 2013, sob orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Luciene Cristina Risso

OURINHOS - SP

FEVEREIRO 2014

## **DEDICATÓRIA**

Dedico aos meus pais e a minha avó Angelita.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente aos meus pais pelo apoio nesta etapa da vida e aos meus familiares por todo amor e confiança atribuído a mim.

Agradeço à professora Luciene Cristina Risso da Universidade Estadual Paulista (UNESP) e ao professor Fabián Gonzalez da Universidade Nacional Autónoma de México (UNAM), por terem me orientado na elaboração desse trabalho. As oportunidades de diálogo foram fundamentais para formular as ideias aqui expostas e também para minha formação enquanto geógrafa.

Agradeço aos professores Marcelo Dornellis Carvalhal e Leandro Bruno por terem contriuiuído na construção desse trabalho.

Agradeço as companheiras de república e amigas Mirella Almeida Grespan, Andreza Matos, Dalila Silva Souza, Beatriz Siqueira e Rochele Marquezini

**Banca examinadora**

**Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Luciene Cristina Risso (orientadora)**

---

**Prof. Dr. Marcelo Dornelis Carvalhal**

---

**Prof. Dr. Leandro Bruno Santos**

---

**Ourinhos, 20 de Fevereiro de 2014**

## SUMÁRIO

|     |                 |     |
|-----|-----------------|-----|
| I   | Resumo.....     | I   |
| II  | Abstract.....   | II  |
| III | Introdução..... | III |
| VI  | Objetivos.....  | VI  |

### CAPÍTULO I

|                                                                            |    |
|----------------------------------------------------------------------------|----|
| 1.0 – <b>Movimentos Indígenas na América Latina</b> .....                  | 14 |
| 1.1 – Antecedentes Históricos.....                                         | 15 |
| 1.2 – Mecanismos de construção do “outro” desde o discurso hegemônico..... | 17 |
| 1.3 – Os conflitos Territoriais e as relações de poder.....                | 19 |
| 1.4 – Cosmovisão: linguagem e poder nos “mundos” indígenas .....           | 28 |

### CAPÍTULO II

|                                                                   |    |
|-------------------------------------------------------------------|----|
| <b>2.0 – Território e Territorialidade dos Guarani Mbyá</b> ..... | 33 |
| 2.1 – Território e territorialidade.....                          | 33 |
| 2.2 – Mobilidade espacial dos guarani mbyá.....                   | 36 |
| 2.3 – Os guarani mbyá.....                                        | 45 |

### CAPÍTULO III

|                                                                       |    |
|-----------------------------------------------------------------------|----|
| <b>3.0 – Discursos Ocultos e Públicos dos Guarani</b> .....           | 47 |
| 3.1– Discursos Ocultos e Públicos dos Guarani.....                    | 47 |
| 3.2– Organização interna da Comunidade Tenondé Porã.....              | 54 |
| 3.3– A universidade na comunidade e a comunidade na universidade..... | 55 |
| Considerações Finais .....                                            | 57 |
| Referências .....                                                     | 60 |

## **ÍNDICE DE MAPAS**

|                                                                       |           |
|-----------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>01. Mapa localização da comunidade Tenondé Porã.....</b>           | <b>9</b>  |
| <b>02. Mapa de localização dos povos Guarani.....</b>                 | <b>36</b> |
| <b>03. Terra demarcada da comunidade Tenondé Porã.....</b>            | <b>42</b> |
| <b>04. Localização das comunidades indígenas na Serra do Mar.....</b> | <b>49</b> |

## ÍNDICE DE FOTOS

|                                                        |           |
|--------------------------------------------------------|-----------|
| <b>01. Entrada da Comunidade.....</b>                  | <b>40</b> |
| <b>02. Crianças Guarani.....</b>                       | <b>44</b> |
| <b>03. Escola CECI da comunidade Tenondé Porã.....</b> | <b>51</b> |

## **RESUMO**

Esta pesquisa teve como objetivo discutir novas acepções do conceito de território por meio da análise dos discursos políticos produzidos por lideranças indígenas da Terra indígena Guaraní Tekoa Tenondé Porã. As formas de resistências, lutas e adaptações serão os aspectos centrais para a análise do conceito, visto sua fundamental importância na produção de um determinado tipo de território. As reflexões apresentadas apoiam-se em um arcabouço teórico proveniente das diversas áreas do conhecimento, compreendendo a importância do território como uma base material e social para diversas comunidades indígenas. Concluiu-se que as terras descontínuas demarcadas não são os chamados territórios indígenas, visto sua fragmentação, o real território indígena está atrelado à junção de diversas terras em um único território, possibilitando a produção e reprodução social desses povos.

Palavras-chave: Território; resistência; conflitos indígenas.

## **ABSTRACT:**

This research has as its aim discuss new acceptations of territory concept through the analysis of politic speeches produced by Indian Leaders of Tekoa Tenondé Porã Indian Land. The resistance, conflict and adaptation forms will be the main aspects for the concept analysis, since its fundamental importance in producing a specific territory kind. The reflections shown in the work support themselves in a theoretic outline from multiple knowledge areas, comprehending the territory importance as a material and social base for various Indian communities. It's conclusive which the discontinuous demarcated lands were not what is called Indian territory, seeing its fragmentation, the real Indian territory is concerned to the joint of various lands in a unique territory, enabling the social production and reproduction of these peoples

**Keywords:** Territory, resistance and Indian conflicts.

## INTRODUÇÃO

A escolha da categoria de análise território se deve ao fato de que muitos órgãos governamentais e pesquisas utilizam esse conceito para a formulação de políticas públicas voltadas para terras indígenas, atingindo diretamente vidas de milhares de populações tradicionais que utilizam o território como subsidio a sua existência material e social. O território indígena é dotado de diferentes significados, pois perpassa os aspectos relacionados à cultura, revelando uma nova acepção dessa categoria, ponto central de estudo dessa pesquisa.

Muitas comunidades indígenas já tiveram seus territórios demarcados, tendo que usufruir somente do que está dentro da demarcação. Se do lado de fora da comunidade a mancha urbana se aproxima dos limites territoriais, do lado de dentro a população indígena cresce, tendo que se reorganizar internamente. A consequência da contínua expulsão de comunidades de seus territórios é a devastação dos últimos redutos de Mata Atlântica existentes no estado de São Paulo, localizada na Serra do Mar, território guarani por excelência.

Além disso, discutir as problemáticas vividas por povos indígenas tem notável relevância para repensarmos as novas formas de organização social. Por um lado, para conceber o território como um espaço de luta e resistência (SCOTT; 2000), e por outro para aprender a ver a vida, o tempo e as culturas com outros olhos e sensibilidades, sobretudo com o desejo de valorizar depois de 500 anos de contato o acúmulo de experiências e conhecimentos que os grupos indígenas nos podem oferecer.

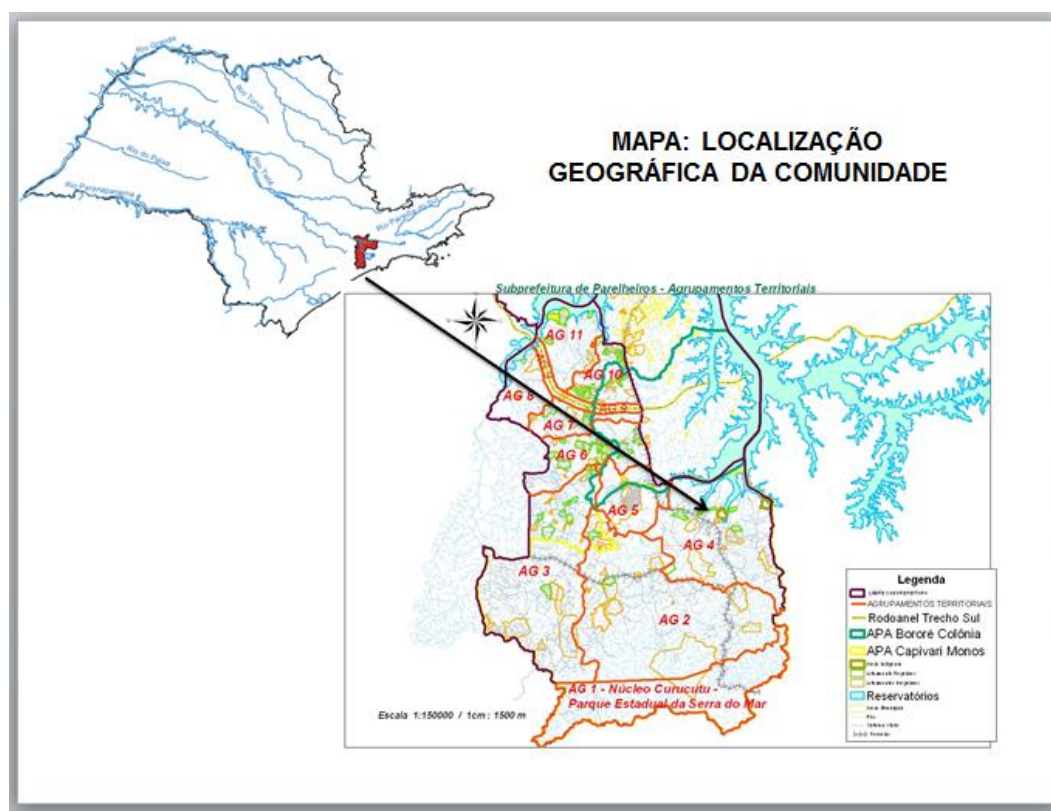
Contudo, algumas abordagens sobre uma suposta “história indígena” têm como característica a descrição de aspectos tradicionais do campo social e cultural. Nesse estudo, o aprofundamento das reações e adaptações que surgem no contato interétnico e que são acompanhados das transformações na consciência histórica e política dos grupos estudados foram os itens principais. Trata-se de entender as reivindicações e as alternativas propostas por esses grupos para a construção do seu próprio futuro e de seus territórios. Dessa forma, esta pesquisa visa analisar os discursos políticos que os líderes guarani da Comunidade Tekoá Tenondé Porã elaboram e que estão ligados a proteção de seus territórios e de seus espaços de reprodução social (GALLOIS, 2002).

Faz dez anos que tramita o processo de ampliação da área demarcada da comunidade Guarani Tekoá Tenondé Porã. A ampliação da terra abrangeria o que eles consideram como

território guarani, a área abarcaria parte de São Bernardo, Cubatão, Mongaguá, Praia Grande e Itanhaém. Segundo Adriano Karai Poty (2013), com relação à terra atual demarcada e o projeto de ampliação para a consolidação de um território: “Agora vai ser um território, agora não vai ser uma terra indígena, vai ser um território”.

Localizada no município de São Paulo, a comunidade em estudo possui atualmente 25 hectares de terra demarcada, porém grandes empreendimentos estão sendo construídos nas atuais terras indígenas, causando uma série de impasses para a finalização do processo demarcatório. Abaixo o mapa apresenta a localização da comunidade:

Mapa 1: Localização da Comunidade Tenondé Porã



Fonte: Costa Adaptado do IBGE, 2014.

Dessa forma, o objetivo central da pesquisa foi problematizar a questão relacionada a ampliação do território por meio do conceito de território e dos elementos que estão presentes nos discursos públicos e ocultos de lideranças indígenas da comunidade indígena Tekoá Tenondé Porã, bem como as novas territorialidades produzidas pela comunidade. (SCOTT; 2000; GALLOIS; 2002). A concepção e a organização do território indígena foram aspectos centrais

para entender as formas de resistência, luta e adaptações desses grupos.

A hipótese levantada nesta pesquisa vincula-se a necessidade de ampliação da terra demarcada, visto a crescente expansão da comunidade em termos populacionais e também a necessidade de áreas para o cultivo de alimentos tradicionais para a manutenção da comunidade.

Antes de iniciar o desenvolvimento dessa investigação, foi realizada uma visita na comunidade indígena Tekoá Tenondé Porã. Autorizada previamente pelas lideranças na mesma ocasião, o processo de investigação se deu a partir da pesquisa bibliográfica sobre os temas relacionados à temática de estudo.

O contexto que se desenvolveu essa pesquisa propiciou o estudo da cultura e do território guarani da Terra indígena Tekoá Tenondé Porã por meio da análise dos discursos políticos de duas lideranças guarani mbyá. Os discursos utilizados por essas lideranças estão ligados, sobretudo com a proteção de seus territórios e de suas culturas (GALLOIS, 2002). Os conceitos apresentados por James Scott (2000) de “discurso oculto” e “discurso público” foram fundamentais para compreender qual a concepção de território e de projeto de organização social desses povos.

O primeiro conceito refere-se às práticas dos grupos “subordinados” como forma de resistirem à dominação, e é específico para um espaço social particular e um determinado conjunto de atores, segundo SCOTT (2000, p. 28, tradução nossa): “O discurso oculto é, portanto, secundário no sentido de que é constituído por expressões linguísticas, gestos e práticas que confirmam, contradizem ou deturpam o que está no discurso público”.

O segundo, o discurso público-político está ligado com as posturas e falas públicas das lideranças indígenas para a defesa de seu território e de sua cultura. Os discursos políticos refletem os processos de hibridação da cultura indígena ao incorporar elementos de outras culturas para a manutenção e proteção da cultura e dos territórios indígenas. Nessa análise, as considerações teóricas de GALLOIS (2002) e CANCLINI (2010) foram fundamentais.

Segundo Gallois (2002: 222): “Nesse processo de resistência especulativa, construir discursos-ação é utilizar estrategicamente os elementos mítico-históricos com o propósito de justificar reivindicações políticas”. Pretende-se mostrar que são nas formas cotidianas de resistências das comunidades e nas revoltas ocasionais que podemos compreender os espaços sociais produzidos por estes grupos e sua relação com os espaços fechados que alimentam e dão sentido as novas territorialidades construídas (SCOTT; 2000).

Desse modo, para entender melhor essa questão das falas apresentadas pelas lideranças indígenas da comunidade Guarani Mbyá, foi elaborada uma entrevista não estruturada com algumas questões acerca da organização da comunidade e da sua relação com órgãos governamentais, sociedade civil e universidades. A entrevista foi realizada com duas lideranças da comunidade, a escolha dos entrevistados foi delegada aos integrantes da comunidade, sendo um dos entrevistados docente da comunidade e o segundo responsável pelas negociações com a FUNAI (Fundação Nacional do Índio).

A entrevista tinha como base algumas perguntas norteadoras, sendo elas: Quais são os principais problemas que a comunidade sofre com relação ao seu território? Qual a importância do território para a preservação da cultura? Quais são as estratégias de organização interna da comunidade? Como se dá a questão da relação com outras comunidades indígenas? Quais são as outras formas de geração de renda para a comunidade? De que forma as universidades podem contribuir no desenvolvimento e suporte das comunidades?.

É necessário destacar que essa pesquisa é apenas uma leitura diante de toda a complexidade que apresenta o território indígena, deixando para reflexão uma série de considerações, na qual o fundamento se constituiu na investigação do modo de vida dos povos indígenas e as diferentes acepções do território.

### **Objetivo Central**

O objetivo central da pesquisa foi analisar o conceito de território por meio dos elementos que estão presentes nos discursos públicos e ocultos (SCOTT; 2000; GALLOIS; 2002) das lideranças da comunidade indígena Tekoa Tenondé Porã, localizada na Região Metropolitana de São Paulo. A escolha dessa categoria de análise da geografia deve-se ao fato de poder contribuir com estudos voltados para o processo de ampliação da terra demarcada do território indígena da aldeia guarani Tekoa Tenondé Porã.

Contribuindo também para entender os aspectos culturais presentes no espaço geográfico, tornando-o como território guarani. Trata-se de não patinar na discussão acerca de aspectos teóricos em si, mas de buscar uma abordagem mais holística contemplando os anseios e as necessidades de determinada comunidade.

### **Objetivos específicos**

Os objetivos específicos derivam da temática central relacionada ao território Guarani. Em um primeiro momento nosso objetivo específico consiste em abordar de forma ampla a situação dos povos indígenas na América Latina, buscar contribuições de diversos autores no sentido de entender de forma integrada os elementos que compõem e que dão sentido ao conceito de território para diversos povos.

No segundo momento, os objetivos específicos acercam-se do estudo voltado para os elementos históricos, culturais e sociais da comunidade indígena Tekoá Tenondé Porã, baseado em diversos autores que de alguma forma contribuíram para desvendar o “mundo” Guarani.

No terceiro momento dessa pesquisa serão explorados os elementos contidos nas falas de lideranças indígenas Guarani da Terra indígena Tekoá Tenondé Porã, conformando e dando sentido ao estudo prévio feito referente ao território Guarani.

As relações de poder, os processos de hibridação, de resistência e de adaptação foram elementos fundamentais para entender toda dinâmica existente entre território e cultura.

## **CAPÍTULO 1: Movimentos Indígenas na América Latina**

O capítulo um apresenta uma breve reflexão sobre a situação dos povos indígenas na América Latina, abordando o contexto político, social e cultural de diversos povos que vem lutando para a conquista não só do território, mas da autonomia, da autodeterminação, aspectos centrais para a reprodução social dos indígenas na América Latina.

### **1.1 Antecedentes históricos**

Historicamente, as estratégias retóricas para legitimar ações contra os grupos indígenas são múltiplas. No princípio, os colonizadores os denominaram como “idólatras” e “infiéis” que realizavam culto ao demônio. Durante o século XVII, o afã ilustrado fez com que fossem chamados de “bárbaros” e “selvagens”. Em geral, essa visão eurocêntrica tende a invalidar todo tipo de prática social, cultural e epistêmica provenientes desses grupos.

Todorov (2010) chama a atenção para a questão do preconceito da superioridade ocidental frente a todo o tipo de conhecimento indígena, sobretudo para o obstáculo de ver o outro (o indígena) igual a si mesmo.

É incontestável que o preconceito da superioridade é um obstáculo na via do conhecimento, é necessário também admitir que o preconceito da igualdade é um obstáculo maior ainda, pois consiste em identificar, pura e simplesmente, o outro a seu próprio “ideal de eu” (TODOROV, 2010, p. 240).

O conceito de epistemicídio de Santos (2009) assinala justamente a anulação de conhecimentos surgidos nas práticas sociais frente aos mecanismos de opressão e exploração ao longo de 500 anos de colonização de grupos indígenas. O extermínio de diferentes formas de pensar foi, e segue sendo, uma das características que o capitalismo adota para a manutenção de uma ordem social, na qual o conhecimento válido é somente aquele gerado pelo “ganhador”. Sendo assim, o conhecimento válido é apenas aquele gerado no processo de luta em constante campo de batalha.

Sendo assim, concordamos com a ideia de Santos (2009), que assinala que a justiça social global só será possível com a justiça cognitiva global. A tentativa de recuperar os conhecimentos suprimidos e marginalizados faz parte de uma das tarefas da atualidade.

Não nos está sendo possível ou não estamos dispostos e atentos a apropriarmos e a dialogarmos suficientemente com os conhecimentos milenários dos nossos povos originários da América. A cosmovisão destes povos e seus múltiplos entendimentos sobre a natureza, as relações homem-natureza e homem-sociedade possuem uma sabedoria que subestimamos e que constitui uma herança para nossos conhecimentos acadêmicos (OLIVER, 2003, p. 72- tradução nossa).

De todo modo, o conceito de etnocídio concebido por Clastres (2002) é a melhor definição para expor de forma clara os fatos ocorridos desde a colonização em relação aos atos de exterminar, saquear e escravizar os grupos indígenas. Para o autor, as iniciativas tomadas contra os grupos indígenas não só se centraram no extermínio de uma nação, mas também na liquidação de uma cultura.

Se o termo genocídio remete à ideia de “raça” e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição (CLASTRES, 2004, p.56).

Neste ponto, é importante salientar que as problemáticas políticas e sociais devem ser pensadas e analisadas por meio de uma perspectiva de larga duração. É por meio do resgate da história da colonização que encontramos a continuidade nas formas de extermínio e destruição dos povos e da cultura indígena. Dessa forma, mais do que nunca é necessário repensar como esses mecanismos de opressão se perpetuam no presente para entender as novas estratégias de resistência de comunidades indígenas.

Como na velha Europa, os Estados que surgiram dos escombros das antigas colônias se fundaram na ideia de um poder soberano e único, em uma sociedade homogênea, composta de indivíduos submetidos a um só regime jurídico e com iguais direitos individuais. Nela não cabiam os povos indígenas, porque o ideal que deu sustento a esse modelo de Estado era o que surgia de uma união de cidadãos livres, que se ligavam voluntariamente a um convênio político em que todos cediam parte da sua liberdade a favor de um Estado que se formava e em troca da garantia dos direitos fundamentais para todos - entre eles a vida, a igualdade, a liberdade e a segurança jurídica (BÁRCENAS, 2007, p. 17).

No Brasil, a independência foi algo alheio à população, às comunidades indígenas e

às comunidades tradicionais. O processo de dominação e opressão desses povos no Brasil segue sendo exercido por uma minoria que, dentro das relações de poder, condiciona as estruturas da sociedade. As estratégias de dominação são mutáveis e permanecem de acordo com os interesses desses grandes empresários e, ao mesmo tempo, em conjunto com os mecanismos jurídicos do Estado.

Os índios das comunidades tradicionais- afirmo - se encontraram novamente no papel de um povo colonizado: perderam suas terras, eram obrigados a trabalhar para os “estrangeiros”, eram integrados contra sua vontade a uma nova economia monetária, eram submetidos a novas formas de domínio político. Desta vez, a sociedade colonial era a própria sociedade nacional que estendia progressivamente seu controle sobre seu próprio território (BÁRCENAS, 2007, p. 21, tradução nossa).

A criação do Estado que tinha (e tem) como objetivo a homogeneização da população tornando-os cidadãos “iguais” era e é uma das formas de gerar dentro da mesma sociedade a dificuldade em aceitar as diferentes culturas. O Estado, portanto, detém o papel de recolonizar sua própria população, e os mecanismos para esse processo são múltiplos: vão desde a abertura de mercados até o extermínio de diferentes culturas.

## **1.2 Mecanismos de construção do “outro” a partir do discurso ocidental**

A constante submissão dos grupos indígenas ao discurso da inferioridade e do primitivismo é umas das armas que o discurso ocidental vem construindo para resolver o problema da inserção do indígena na nossa sociedade, bem como nas teorias sociais. Nessa questão, percebe-se que a pequena burguesia não faz outra coisa além de manter o tratamento dos povos coloniais sob a tutela do Estado e da burguesia “ocidental” (MARIÁTEGUI, 1995).

No cenário da América Latina, o intelectual peruano José Carlos Mariátegui realizou um grande aporte crítico à economia mundial e ao capitalismo, e contribuiu, sobretudo, no sentido de ver o problema indígena diretamente relacionado à economia. Mariátegui acreditava que as teorias que afirmavam que o problema indígena é puramente étnico demonstram forte ligação com os ideais do imperialismo de algumas nações. Para ele, a questão é a seguinte: até os dias atuais, ter a ideia de civilizações inferiores como fundamento teórico.

Estas teorias têm suas raízes desde as proposições do pensamento Grego clássico, que entende que a questão da escravidão é naturalizada dentro da produção intelectual da época, em

que uma civilização manda e outra obedece. Assim, se os que são explorados tentam contestar seu direito à liberdade, são automaticamente considerados rebeldes (MARIÁTEGUI, 1995).

A teoria de Aristóteles sobre a escravidão natural é também a dos povos civis modernos para justificar suas conquistas e seu domínio sobre povos chamados por eles de raça inferior. E como Aristóteles dizia que existem homens naturalmente escravos e outros patrões, que é conveniente que aqueles sirvam e estes mandem o que é além do mais justo e proveitoso para todos; semelhantemente os povos modernos, que gratificam a si próprios com o epíteto de civilizados, dizem existir povos que devem naturalmente dominar, e são eles, e que querem explorar; sendo justo, conveniente e a todos proveitoso que aqueles mandem, e estes sirvam (MARIÁTEGUI, 1995, p. 211, tradução nossa).

Consequentemente, os agentes capitalistas, concebem o indígena e sua cultura inferiores a eles, tendo, assim, que intervir para civilizá-los como se eles no fossem uma civilização dotada de uma história própria. A proposta é inseri-los em uma lógica de sociedade atual e torná-los indivíduos “civilizados” e “livres”. Estes são, ironicamente, os argumentos da modernidade atual. Sarcasticamente, Mariátegui (1995, pg. 212) nos explica esse plano de ação da modernidade a partir de outras experiências de análises:

É necessário agregar que, com hipocrisia verdadeiramente admirável, os bons povos civis pretendem fazer o bem aos povos sujeitos a eles, quando os oprimem e ainda os destroem; e tanto amor os dedicam que os querem “livres” pela força. Assim, os ingleses libertaram os índios da “tirania” dos reis negros, os franceses libertaram aos habitantes de Madagascar e, para torna-los mais livres, mataram muitos e reduziram outros a um estado que só o nome não é escravidão; assim, os italianos libertaram os árabes da opressão dos turcos. Tudo isso é dito seriamente, e existe até quem crê (MARIÁTEGUI, 1995, p. 212, tradução nossa).

Fica entendido que, dentro desse cenário, o indígena deve ser superado na via do cruzamento com culturas consideradas “superiores”, ou seja: devem subtrair deles sua cosmovisão, seus territórios e seus costumes na via da mestiçagem e do “branqueamento”, assim como os negros da América.

Dessa forma, deve-se negar de todos os modos às teorias que sustentam a inferioridade de uma civilização em relação à outra, pois desse modo não se explica as condições de evolução de uma dada sociedade, visto que a “natureza” do homem não é definida pelas condições naturais ou por sua cor de pele, mas pelo meio social em que ele está inserido e por

suas respectivas necessidades dentro de cada contexto social (MARIÁTEGUI, 1995, p. 217).

Batalla (1987) centra suas reflexões sobre as identidades dos povos da América, e faz algumas observações pertinentes sobre os estudos culturais. Para ele, o indígena não se define por uma série de características externas: deve-se compreendê-los por uma série de características individuais que permite entendê-los dentro de uma coletividade organizada.

O índio não se define por uma série de características externas que o faz diferente perante aos olhos de estranhos (a vestimenta, a língua, as maneiras, etc.); se define por pertencer a uma coletividade organizada (um grupo, uma sociedade, um povo) que possui uma herança cultural própria que está sendo forjada e transformada historicamente, por gerações sucessivas; em relação a essa cultura específica, se sabe e se sente *maya*, *purépeche*, *seri* ou *huasteco* (BATALLA, 1987, p. 48, tradução nossa).

Desse ponto de vista, é necessário compreender as particularidades e as formas de hibridação que cada cultura sofre, necessitando apropriar-se de elementos de outras culturas para preservar suas próprias características.

### **1.3 Os conflitos territoriais e as relações de poder**

Ao capital não importa o impacto ambiental de seus megaprojetos ou de suas grandes obras de infraestrutura. Tudo é permitido quando se trata de incrementar os lucros: desde desapropriar comunidades de baixa renda até expulsar povos tradicionais de suas próprias terras.

A ideia de progresso e modernidade (CANCLINI, 2000) tem sido a bandeira na qual o Estado e seus empresários têm liderado. Os resultados desses tipos de projetos resultaram em impactos que trouxeram e que vem trazendo mudanças climáticas, esgotamento de fontes primárias de energia e destruição dos territórios indígenas que hoje são espaços privilegiados em nossa sociedade, por conter grande parte da natureza que não foi destruída pela sociedade.

A situação política e social de vários países na América Latina reafirmou a forma em que o Estado vem tratando as populações de baixa renda e as comunidades tradicionais. Em 2006, no estado de Oaxaca, México – no qual existem mais de 188 etnias indígenas - houve um levante popular a partir de uma greve generalizada em que as principais demandas correspondiam a melhorias em todos os setores da sociedade e a demissão do então governador. Contudo, o

levante foi brutalmente reprimido pelo aparelho do Estado. Em 19 de junho foi formada a Assembleia Popular do Povo de Oaxaca (APPO), que desde então vem aglutinando a luta pela substituição do Estado mexicano pelo poder do povo organizado de baixo para cima em assembleias estatais. Essas novas formas de organização são as novas territorialidades, que devem ser mais aprofundadas adiante.

Em diversos países, as políticas para o campo são direcionadas e geridas pelos interesses de grupos minoritários ligados à concepção de território de grupos hegemônicos como o Banco Mundial. No Brasil - país no qual sequer houve reforma agrária -, a dicotomia modernidade/atraso impede o desenvolvimento econômico, social e político e gera grandes impasses entre organizações indígenas e políticas associadas a essa visão mercantilista da terra, e se mostra um instrumento utilizado para conformar interesses de minorias (MENDONÇA, 2004). Segundo Mendonça (2004, p. 75), os jogos do mercado são as regras impostas aos indígenas e trabalhadores: “O modelo do Banco Mundial promove a privatização do território sob as regras do mercado”.

Nessa questão, percebe-se que essa minoria não faz outra coisa senão manter o tratamento dos povos coloniais sob a tutela do Estado e da burguesia nacional “ocidental” (MARIÁTEGUI, 1995).

Em 1996, o Exército Zapatista de Libertação Nacional, de Chiapas, México, realizou um chamado para o “Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo”. Desde então, as diversas organizações internacionais vêm se organizando em apoio à luta zapatista. O chamado realizado consistia em alertar o mundo sobre o modo perverso que o neoliberalismo adentrava os territórios da América Latina e de todo o mundo, mas também em enfatizar que a denominação “globalização” simboliza a “guerra moderna”. Segundo os zapatistas, o capitalismo instalado “humilha dignidades, insulta honestidades e assassina esperanças” (HARVEY, 2000, p.105).

A chave para entender o território consiste em não cair no reducionismo de que ele se constitui somente como um espaço de governança estatal. Deve-se levar em consideração as relações de poder que se tecem sobre o espaço, tornando-o delimitado, construído e desconstruído pelos atores que se territorializam e desterritorializam nas tramas que envolvem as relações de poder (SANTOS, 2009).

O território tem como fundamento o entendimento das relações de poder que se tecem

sobre o espaço. Os conflitos territoriais, por sua vez, são frutos das relações de poder dos diferentes grupos. As relações de poder são desiguais, pois os sujeitos que fazem parte dos conflitos pelo território possuem diferentes formas de se organizar e agir para a garantia de tal território. Dessa forma, as comunidades indígenas concebem e administram o território de diferentes formas.

O mesmo deve ser pensado a partir dos interesses dos sujeitos que o compõem. Por um lado, há o interesse do capital - ou seja, da apropriação do espaço como mercadoria e para reprodução e manutenção dos interesses de pequenos grupos. Por outro lado, existem as necessidades de autonomia dos povos tradicionais que lutam para manter seus territórios dotados de outros sentidos e significados, e que são tidos como produto de interesses construídos coletivamente.

Assim, para compreendermos o território de forma integrada temos que levar em conta a multiterritorialidade preconizada pelo geógrafo brasileiro Bernardo Mançano Fernandes (2007), que consiste em entender as diferentes dimensões existentes em um mesmo território, e que é consequência da multidimensionalidade (diferentes territórios) e da multiescalaridade (diferentes escalas) do território. O uso difundido do conceito de território pode ser compreendido pelo claro argumento que preconiza que: “não há como definir o indivíduo, o grupo, a comunidade, a sociedade sem ao mesmo tempo inseri-los num determinado contexto geográfico, ‘territorial’ ” (FERNANDES, 2007, p. 2 apud HAESBAERT, 2004, p. 20).

Para consolidar entendimento da multiterritorialidade, é necessário perceber os motivos pelos quais os Estados nacionais tomam decisões que desencadeiam desdobramentos diretos na cultura e nos territórios indígenas:

A multiterritorialidade une todos os territórios por meio da multidimensionalidade e por meio das escalas geográficas, que podem ser representadas como camadas sobrepostas (layers), em que uma ação política tem desdobramentos em vários níveis ou escalas. Local, regional, nacional e internacional (FERNANDES, 2007, p. 280).

No estudo do território, deve-se considerar a multidimensionalidade e a multiescalaridade, pois assim ficam mais visíveis os territórios que contém o mesmo território e suas distintas intencionalidades. A chave consiste em não cair no reducionismo de que o território é somente um espaço de governança estatal, pois dentro do território da nação, do estado e do

município existem territórios indígenas que cobram sua autonomia na tomada de decisões sobre os rumos de suas vidas e de seus territórios. Sendo assim, Fernandes (2007) explica alguns dos elementos envolvidos nesse processo de conformação do território multidimensional.

A contradição, a solidariedade e a conflitividade são relações explícitas quando compreendemos o território em sua multidimensionalidade. O território como espaço geográfico contém os elementos da natureza e os espaços produzidos pelas relações sociais. É, portanto, uma totalidade restringida pela intencionalidade que os criou. A sua existência assim como a sua destruição serão determinadas pelas relações sociais que dão movimento ao espaço. Assim, o território é espaço de liberdade e dominação, de expropriação e resistência (FERNANDES, 2005, p.3).

É preciso ressaltar como as desigualdades mais profundas são acentuadas sobre os grupos indígenas ao longo da América Latina. São diversas as variáveis provenientes do processo de modernização capitalista, adotadas pelos Estados Nacionais, que fazem com que estes povos e seus territórios sejam devorados mais “facilmente” pelos interesses do capital.

Em primeiro lugar, a definição de território usada por órgãos do governo não consideram os conflitos dentro do mesmo território em seus projetos de desenvolvimento econômico. No manejo dos diferentes territórios que esses órgãos consideram “seus”, eles descartam as múltiplas formas que o território contém, ou seja: a possibilidade de serem territórios indígena ou de comunidades tradicionais. Portanto, uma das chaves para entender esses processos de disputas está em compreender que o território passa a ser um instrumento direcionado para conformar os interesses de algumas instituições e de alguns empresários (FERNANDES, 2007). O mesmo autor destaca justamente essa intencionalidade ao ignorar essas distintas concepções que possui o território.

A definição de “território” por alguns órgãos governamentais e agências multilaterais não considera as conflitualidades dos diferentes tipos de territórios contidos dentro de um território de um determinado projeto de desenvolvimento territorial. Ao ignorar intencionalmente os distintos tipos de território, perde-se a multiescalaridade, porque esses territórios são organizados em diversas escalas geográficas, desde locais até escalas internacionais. O conceito de território passa a ser instrumentalizado para atender aos interesses de instituições e expressa, então, sua mais cara propriedade: as relações de poder (FERNANDES, 2007, p. 278).

Além disso – a saber, das problemáticas territoriais indígenas -, devemos também

considerar quais são as políticas econômicas adotadas pelos atores que disputam tal território. Dessa forma, é preciso ressaltar o “valor tenaz” com que nossos povos vêm lutando para defender seus interesses e sua cultura:

Nossa sociedade, que tanto exaltou os valores do heroísmo pátrio, não soube nunca tomar consciência do valor tenaz com que homens e tribos vêm defendendo seu território e sua identidade cultural, até derramarem a última gota de seu ser (CHARSE-SARDI apud BASTOS, 1978, p. 19;).

A presente pesquisa não busca esgotar as possibilidades de análise do território, mas propõe novas formas e perspectivas para pensá-lo. O território indígena, hoje, deve ser concebido como um espaço de resistência às novas formas de homogeneização da sociedade. Apropriando-se de elementos de outras culturas em um processo constante de hibridação (CANCLINI, 2000), os povos indígenas veem o território como um dos pilares de sua luta e concebem o desenvolvimento de diferentes formas de gestionar o espaço, incorporando, para tal, elementos alheios à sua própria cultura.

Nesse contexto, os conflitos territoriais estão se incrementando na medida em que o conceito de autodeterminação indígena se choca com os interesses das transnacionais lideradas pelos Estados e pelo próprio Estado Nacional. As diversas lutas dos diversos grupos indígenas, independentemente do tamanho dos povoados, de seus territórios e de sua localidade na América Latina, estão permeadas por interesses semelhantes, que podem ser encerrados na seguinte afirmação: cobrar que o Estado respeite poder de decisão desses grupos indígenas sobre seus territórios e seus recursos naturais. Prestemos atenção na seguinte observação, proferida por Bárcenas (2002; p. 10):

As lutas de resistência e emancipação dos povos indígenas estão permeadas pelas reivindicações autonômicas - não sempre com esse nome, mas sim com os mesmos projetos utópicos - que passam por ser povos com direitos plenos, territórios, recursos naturais, formas próprias de organização e de representação política ante instâncias estatais, exercício da justiça interna a partir de seus próprios planos de desenvolvimento, dentro de suas demandas mais significativas.

Nesse contexto, o problema indígena deve ser categoricamente analisado a partir do campo de forças da relação entre os “dominantes” e os “dominados”. A questão central consiste em não só reivindicar os direitos dos índios aos equipamentos básicos da sociedade (como educação, saúde, entre outros), mas entender como o poder político é exercido historicamente

pelo Estado sobre as comunidade indígenas que estão, entre outras coisas, ligados a objetivos materiais (o território e seus recursos naturais para a exploração econômica), e sobretudo simbólicos (como o discurso da superioridade), entendidos aqui como benefícios para uma pequena parcela da sociedade.

Por apresentarem vários elementos que os distinguem de outros movimentos sociais, a dificuldade de teorização em relação aos movimentos indígenas atuais que lutam contra os processos de homogeneização dentro do processo de globalização é expressiva. Curiosamente, em um contexto de crise da produção intelectual - sobretudo do ponto de vista eurocêntrico -, as propostas e os desafios sugeridos pelos movimentos territoriais indígenas são inviabilizados. Em contrapartida, vemos no cenário mundial que os povos indígenas estão construindo uma grande força na luta pela terra e pela mudança de paradigmas da sociedade atual, pois repensar as formas da relação homem – natureza é dar enfoque às diferentes coletividades humanas.

Alguns exemplos podem ilustrar a força emanada pelas comunidades tradicionais e camponesas em direção a novas propostas de desenvolvimento econômico e social. Citamos aqui a tomada de Quito por *comuneros quéchuas* em 2000; a guerra da água e a sucessão de levantamentos *aymarás* na Bolívia em 2000 e 2001, assim como os menos conhecidos movimentos coletivos anti privatização em Arequipa (Perú) e em Assunção (Paraguai), e do próprio Movimento dos Sem Terra (MST) no Brasil, que vem exercendo uma importância notável na retomada de territórios grilados no Brasil (GILLY, 2006).

Esses movimentos devem ser analisados em suas particularidades, pois cada grupo indígena da América Latina apresenta diferentes formas de conceber o território como um tecido de produção e reprodução social. Sendo assim, a questão indígena é diferente em cada contexto social e territorial que se encontra cada comunidade da América Latina, no qual cada território possui diferentes relações de poder.

Muitos autores comentam a questão da soberania dos Estados Latino-Americanos. Dentro desse contexto em que vivemos hoje, temos que nos perguntar se de fato saímos da condição de colônia. Concordamos com Mariátegui (1997), que crê que hoje constituímos semi-colônias com outras roupagens, com outras formas de controle da sociedade, com discursos acerca do processo de abertura de mercados e com a chegada da modernidade a todas as partes, inclusive em direção às comunidades indígenas. Nos dias atuais, toda essa falácia é utilizada para justificar um segundo processo de colonização das comunidades indígenas. Segundo Mariátegui

(1995, p. 20, tradução nossa), essa questão emana do capitalismo:

Até que ponto se pode assimilar a situação das repúblicas latino-americanas a dos países semicolônias? A condição econômica dessas repúblicas, é, sem dúvida, semicolonial, e, à medida que cresce seu capitalismo e, em consequência, a penetração imperialista, tende a acentuar esse caráter de sua economia.

Segundo Mariátegui (1995), o Estado, que é representado pela burguesia e pela classe dominante, não apresenta em seus discursos e em suas práticas nenhuma intenção de desvincular os interesses hegemônicos. A burguesia se beneficia economicamente e politicamente dos territórios latino-americanos há 500 anos, atropelando, dessa forma, seu próprio povo em benefício de interesses individuais em colaboração com os projetos de modernidade ocidental.

No caso peruano, Mariátegui (1995) nos descreve que a condição do Peru no começo do século XX seria a de uma semicolônia, pois a burguesia nacional desse país sempre trabalhou em conjunto com os interesses imperialistas. “Eles se sentem donos do poder político para não se preocuparem seriamente com a soberania nacional (MARIÁTEGUI, 1995, p. 203)”.

Além disso, a burguesia e a aristocracia de muitos países da América Latina não se sentem imersas culturalmente nas tradições de seus países - como no caso do Peru, por exemplo, em que grande parte da pequena burguesia deprecia o popular, o nacional. Assim, esse panorama serve totalmente para que a política imperialista adentre nesses Estados e para que a soberania nacional seja anulada, enquanto os Estados hegemônicos não se veem com a necessidade de uma intervenção armada ou uma ocupação militar (como ocorreu em diversos países da América Latina, em que a intervenção militar foi decisiva). Dessa forma, percebemos que a colaboração da burguesia é fundamental (MARIÁTEGUI, 1995).

No Brasil não podemos falar em burguesia nacional como algo homogêneo, como nos outros países da América Latina, aplica-se aqui o termo pequenas burguesias, visto sua diversidade em diferentes partes em todo país.

Em outras palavras: a questão central é que nenhuma pequena burguesia no poder realizará uma política anti-imperialista. No Brasil, a burguesia segue no controle dos territórios e dos povos tradicionais por meio das diversas instâncias governamentais.

Os fazendeiros e os grandes latifundiários do Brasil estão ligados e apoiados pelos governantes locais, e se as instâncias jurídicas não legitimam a posse das terras a favor desses

grupos, os mesmos partem para outras formas de ocupar o território, utilizando-se de violência e de diferentes formas de exercer a repressão sobre povos e comunidades tradicionais. A busca desse grupo em afirmar a descendência europeia e a superioridade sobre outras culturas é recorrente, e cada tentativa foi e segue sendo no sentido de negar a existência de índios e negros na cultura nacional.

No caso do México, por exemplo, a pequena burguesia pactuou literalmente com o imperialismo *yanqui*. O antropólogo Guillermo Bonfin Batalla (1987) se propõe a analisar a sociedade mexicana para entender como a burguesia nacional vem colaborando de forma decisiva com os interesses do ocidente. Em suas análises, Batalla divide o México em dois países: um representado pela burguesia nacional - que ele denomina como “México imaginário” - e a outra parte da sociedade que representa quase 80% da população - constituída sobretudo de indígenas-camposinos -, que o autor denomina “México profundo”. Segundo ele, uma das características da colonização é que os grupos descendentes de colonizadores (europeus) se sentem superiores ao grupo colonizado (indígenas).

O projeto ocidental do México imaginário tem sido excludente e negador da civilização mesoamericana; não há lugar para uma convergência de civilizações que anunciam sua paulatina fusão para dar passo a um novo projeto, diferente dos dois originais, mas nutrido deles, “A descolonização do México foi incompleta: se obteve a independência frente a Espanha, mas não se eliminou a estrutura colonial interna, porque os grupos que vêm detendo o poder desde 1821 nunca renunciaram ao projeto civilizatório do ocidente, não superaram a visão distorcida do país que é consubstancial ao do colonizador (BATALLA, 1987, p. 11).

Segundo Batalla (1987), as propostas para conseguir um México diferente do atual – em que a população possa participar ativamente no processo de ordenamento do território e das decisões do futuro do país - começa com a paralisação das forças que vêm contra o México real, e incorpora o cúmulo de conhecimentos gerados pelo “México profundo” para que floresça o enorme potencial cultural que se encontra na população mexicana.

Não podemos seguir mantendo os olhos fechados perante ao México profundo; não podemos seguir ignorando e negando o potencial que representa para o país a presença viva da civilização mesoamericana. Não deveríamos seguir desgastando a energia e os recursos no empenho em substituir a realidade da maioria da sociedade mexicana. Em vez de criar as condições para que essa realidade se transforme a partir de sua própria potencialidade, essa força criadora

que não pode espalhar-se em todos os âmbitos, porque a dominação colonial negou e a forçou a enquistar-se na resistência para sobreviver (BATALLA, 1987, p. 12).

Desse modo, por trás da “dominação” dos colonizadores, os “subordinados” (colonizados) encontram na arte, na música e na própria cultura formas ocultas de resistências (SCOTT, 2009), e demonstram por meio de suas estratégias e com os processos de hibridação (CANCLINI, 2000) a insubordinação em relação a ideologia dominante, enquanto na aparência demonstram uma relativa aceitação nas relações de poder para possam seguir resistindo em seus espaços sociais.

Os conflitos territoriais no Brasil tomaram proporções particulares, especificamente nos últimos 3 anos. A articulação do movimento indígena no país alcança diversas regiões que estão em conflito direto com latifundiários.

Na região de Belo Monte, área de conflito territorial indígena, 170 indígenas estão acampados no canteiro de obras, apesar de o poder judiciário já ter determinado a desocupação. Os índios exigem que os estudos e as obras sejam suspensas nos Rios Xingu, Tapajós e Teles Pires, e foram recebidos em Brasília em junho de 2013 por representantes do governo federal. No Paraná, um grupo de 30 índios da etnia Kaingang ocupou a sede do PT em protesto à decisão da ministra Gleise Hoffman, que suspendeu a demarcação de terras indígenas no estado.

O anúncio de Dilma de tirar a exclusividade da FUNAI na demarcação de terras dificulta ainda mais o diálogo entre os indígenas e o governo. A mudança na legislação também tem preocupado as organizações internacionais de defesa da causa indígena, como é o caso da *Survival International*. As denúncias feitas com base em acordos internacionais de direitos humanos por organizações internacionais - como a *Survival International* e o *Tribunal Permanente de los Pueblos* (organização internacional), que dão visibilidade aos movimentos indígenas - muitas vezes são capazes de barrar algum projeto por pressão internacional.

#### 1.4 Cosmovisão: linguagem e poder nos “mundos” indígenas

“[...] Si existe algo completamente ajeno a un indio, es la idea de dar una orden o tenerla que obedecer [...] (CLASTRES, 2010, p. 13)”.

O estudo do território pressupõe o estudo das relações de poder que produzem os espaços. Em contrapartida, analisar como esses mesmos espaços originam essas relações de poder é uma das formas de contemplar um estudo integrado. Essa relação triangular que se estabelece no território deve ser constantemente debatida, pois não se apresenta de uma forma estratificada, ou seja: essas relações estão em constante mutação no espaço.

Os grupos indígenas concebem o poder de forma totalmente diferente da representação que o ocidente faz do mesmo conceito. O território indígena requer observações profundas sobre como o poder é projetado na cosmovisão indígena. Portanto, é necessário considerar a *linguagem* (LENKESDORF, 2006) como um dos elementos fundamentais para compreender grande parte dos “mundos” indígenas e dos conflitos que se desenvolvem sobre o território. Atentemo-nos a explicação de Francisco López Bárcenas (2012), advogado e ativista que trabalha com povos indígenas do México:

A linguagem das culturas indígenas entranha em seu contexto cósmico significações que anulam nossos conceitos de temporalidade e espacialidade; formam constelações míticas nas quais o sentido da permanência funciona não como petrificação do passado, mas como uma estabilidade dialética que funciona de acordo com suas próprias leis (BÁRCENAS, 2012, p. 14, tradução nossa).

O pesquisador Carlos Lenksdorf (2006) realizou estudos sobre cosmovisão e semântica na *linguagem* dos Tojolabales - comunidade indígena localizada no sudeste do Estado de Chiapas, no México -, e contribuiu para que possamos entender melhor o “mundo” indígena e sua relação interna e com o “outro” ao interpretar o “mundo” Tojolabal por meio de conceitos como poder, trabalho, cidade e terra. O autor relaciona cultura, linguagem e cosmovisão para conceber de forma mais clara o conceito de poder:

Na cultura e na linguagem indígenas percebemos que o conceito de poder é um de tantos outros termos ausentes. A linguagem nessa comunidade está intimamente ligada à cosmovisão, um contexto profundamente diferente do

ocidental. Entende-se assim porque existe falta de contexto social quando entendemos certas palavras, como o poder, ou exercer poder sobre o “outro”, que não estão presentes no pensamento e no cotidiano das comunidades indígenas. O mesmo conceito na cultura ocidental tem um forte vínculo com o autoritarismo. Este fato, segundo os Tojolabales, demonstra a incapacidade dos governantes em “escutar” seus “governados” e em aceitá-los como parte preponderante no poder político da sociedade (LENKESDORF, 2006, p. 55, tradução nossa).

Portanto, nas comunidades indígenas o governo é denominado pela comunidade e exerce sua função de representar os interesses da mesma: em nenhum momento o poder comunitário é transferido para as autoridades, pois trata-se de um poder construído dentro da própria comunidade. A autoridade se adquire progressivamente, e os cargos dentro das comunidades estão diretamente relacionados à reputação de cada membro. Os representantes do poder comunitário não almejam benefícios individuais, mas desenvolvem um trabalho para a comunidade. A autoridade continua fazendo parte da comunidade, mas o representante deste poder comunitário tem o dever de “escutar” e expressar os acordos consensuais construídos dentro das mesmas:

Assim, a organização na qual esses grupos vêm construindo suas relações de poder internamente representa uma das maiores formas de resistência frente às pressões do capital em fazer com que essas comunidades se incorporem aos moldes da sociedade atual, pois consiste em adotar um modo único de organização social dentro de uma disputa constante pela homogeneização das sociedades.

Existem muitas formas de resistência e de lutas: tanto aquelas que são evidentes aos nossos olhos, quanto aquelas sutis resistências no cotidiano para a preservação da cultura, das crenças e das tradições indígenas em meio à constante intervenção do governo na tomada de decisões sobre os territórios indígenas.

A resistência interna consiste em lutar permanentemente dentro das comunidades para que não se estabeleça nenhum centro de poder e nenhuma relação de mando-obediência na construção do mesmo. Essa é uma das lutas principais de muitas comunidades do Brasil, principalmente dos Guarani. O fato de se acreditar que nas sociedades, seja qual for, sempre existiu a relação de mando-obediência como produto natural de todas as relações de poder é, em primeiro lugar, ignorar as formas de organização social indígena, que apresentam na sua cosmovisão outra forma de conceber o poder. Essas diferentes formas de entender o território, a

comunidade e a vida talvez sejam a chave para desencadear outros pontos de vista sobre nossas relações com o mundo exterior. Em suma: deve-se compreender como eles se organizam e criam e recriam seus “mundos” por meio das constantes reações e adaptações que surgem no contato interétnico que é refletido na consciência histórica e política dos grupos indígenas:

Pode-se pensar seriamente sobre uma interrogante sobre o poder? Um fragmento ademais do bem e do mal começa assim: “se é certo que desde um princípio desde que existem homens, existiam assim mesmo rebanhos humanos (irmandades sexuais, comunidades, tribos, nações, Igrejas, Estado) e sempre a maioria dos homens obedece a um pequeno número de chefes; se, por conseguinte, a obediência durante muito tempo foi exercida e cultivada entre os homens, pode presumir como regra que cada um de nós possuímos em nós mesmos uma necessidade inata de obedecer; como uma espécie de consciência formal que ordena: “você fará isto sem discutir”; em resumo, é um “você fará” (CLASTRES, 2010, p.5, tradução nossa).

Pierre Clastres, antropólogo que estudou a forma de organização das comunidades Guarani do Paraguai, Brasil e Argentina menciona que: “No Estado reside a origem da dominação e da desigualdade. É por isso que analiso principalmente o poder entre as sociedades primitivas” (CLASTRES, 2010, p. 12; tradução nossa).

A construção das relações de poder nas sociedades ocidentais é feita de forma vertical, na qual a população não participa efetivamente na elaboração das “regras” que constituem sociedade. Nas sociedades ocidentais, a vida é concebida como uma “evolução” que é representada pelo desenvolvimento de um centro de poder político, ou seja: o Estado. Em contrapartida, nas comunidades indígenas o cacique ou líder tem o poder da palavra, mas ela carece de poder pois não dita regras ou ordens a seu povo (CLASTRES, 2010).

Encontramo-nos, pois, frente a um enorme conjunto de sociedades na qual os detentores do que em outras partes se chamaria poder, de fato carecem dele; em que a política está determinada como um campo sem coerção e de qualquer tipo de violência, alheias a toda subordinação hierárquica; de uma sociedade em que uma palavra não define nenhuma relação de mando-obediência (CLASTRES, 2010, p.22, tradução nossa).

O passo seguinte normalmente tende a considerar que as sociedades indígenas são “arcaicas” e de “subsistência”, e que por isso são povos inferiores que deve ser civilizado. Essa noção, contudo, indica a profunda necessidade de mais estudos sobre a cultura Guarani. Novamente a questão da linguagem chama atenção para si para que possamos entender esses

termos, pois a tendência é compreender o que significa “arcaico” e “subsistência” para a cultura ocidental, ou seja: tanto para os que sustentam esse discurso superioridade quanto para os que são interpretados segundo esses valores.

A tese de que os povos Guarani - depois das chamadas altas culturas indígenas do México, dos Andes e da América central - são povos “arcaicos” de economias baseadas na “subsistência”, entendida aqui como “a precariedade técnica em gerar alimentos para a acumulação” é algo arraigado e recorrente nos discursos dos considerados de culturas “superiores”, e não esteve presente apenas nas afirmações do passado (na colonização). Esses discursos são sustentados até hoje na sociedade e representam, seguramente, um dos maiores obstáculos a se vencer, pois consiste em uma noção que tende a conceber o “outro” igual ao “eu” (TODOROV; 2010).

Diante disso, quando analisamos o suposto “arcaísmo” das sociedades primitivas percebemos que essa característica representa mais um preconceito criado do que uma verdade incontestável. Em relação à produção alimentar, as comunidades Guarani são capazes de nutrir duplamente seus povos, pois a produção gerada pelas comunidades é suficiente para sustentar duas comunidades. O fato de produzir o suficiente para a sobrevivência está diretamente ligado ao fato de que essas culturas não trabalham para acumular. A luta por viver e sobreviver é diária, não estando necessariamente à mercê de qualquer desastre natural. Assim, o “arcaísmo” argumentado pelo ocidente é mais uma de tantas outras representações que o mesmo faz dos povos ameríndios. Os conceitos de economia de “subsistência” e “arcaísmo” e sua vinculação ao campo ideológico do ocidente moderno são duvidosos, pois têm contribuído para orientar as estratégias das nações industriais frente ao mundo chamado subdesenvolvido (CLASTRES, 2010).

Evidentemente, isto não significa que as sociedades arcaicas não sejam arcaicas; se trata unicamente de dar importância à invalidade (científica) do conceito de economia de subsistência, que reflete muito mais as atitudes e hábitos dos observadores ocidentais frente às sociedades primitivas do que a realidade econômica sobre a qual se baseia essas culturas (CLASTRES, 2010, p. 25).

Dessa forma, concordamos com CLASTRES (2010) quando o mesmo afirma que os povos sem escrita não são atrasados ou “menos adultos” que a sociedade ilustrada. Sua história é tão complexa quanto a nossa, e a falta de registro escrito não significa que eles sejam inferiores

cognitivamente. Nos parece evidente, nesse caso, que suas formas de expressão e de intercâmbios de conhecimento são muito mais profundas e complexas do que o potencial que o ocidente possuía naquele momento para interpretá-las e valorizá-las. Dessa forma, o ocidente acreditava que deveria submeter esses povos à “verdadeira” civilização, à civilização que de fato detinha um tipo de conhecimento realmente “superior”, e que subtrair deles sua cultura e seus costumes seria o processo mais correto para inseri-los na “verdadeira” cultura e nos “verdadeiros” costumes.

É necessário, dessa forma, expor as peculiaridades do poder político dentro das comunidades chamadas de “arcaica” e entender que julgar tal sociedade segundo nossos valores é tão complexo como pensar na possibilidade de eles nos julgarem em suas comunidades segundo seus valores.

O poder existente nas tribos indígenas não se limita à nossa ideia de poder, em que a coerção, a violência e a hierarquia são características intrínsecas. Para essas sociedades, esses elementos são alheios ao poder político exercido dentro da comunidade.

Afirmar que as culturas chamadas de “arcaicas” e de “subsistência” que se estabeleceram em terras ameríndias no período colonial são povos “sem lei” e “sem rei” é emitir uma opinião completamente equivocada, que demonstra, sobretudo, a dificuldade em se aceitar o “outro”, o diferente a si mesmo. As definições supracitadas geradas pelas sociedades ocidentais certamente partiam de suas experiências de organização social, pois seus membros estavam acostumados com as monarquias absolutistas da França, Portugal e Espanha, em que rei era o detentor do poder absoluto.

Assim, podemos afirmar que os valores da cultura indígena e suas formas de organização não fazem parte de um passado remoto, mas que são aspectos que estão dentro de uma realidade atual. Além disso, esses aspectos conservam seu significado dentro de um campo semântico que lhes atribui origem (língua) e, conseqüentemente, que mantêm sua capacidade como sistema linguístico que expressa e condensa conhecimentos milenares.

## **Capítulo 2: Território e territorialidades dos Guarani mbyá**

No segundo capítulo, será abordado o significado do território para os Guarani, ou seja, os aspectos culturais contidos na concepção indígena. Em seguida, de forma breve falaremos dos conflitos relacionados ao território e a mobilidade e circulação espacial dos Guarani Mbyá.

### **2.1 Território e Territorialidades indígenas**

Historicamente as relações que os grupos indígenas estabelecem com seus territórios e as formas com as quais eles os preenchem de conteúdo estão diretamente ligadas ao mundo espiritual e cultural, que são aspectos importantes na construção de uma territorialidade e de um território específico sobre o espaço. O estudo do território dos povos indígenas por parte dos geógrafos necessita de uma sensibilidade em relação aos problemas da cultura, pois deve-se entender o território como uma categoria de análise que é dotada de forma e sentido extremamente dependentes do tipo de grupo social que o compõe.

Em geral, as representações que os grupos indígenas possuem do mundo estão organizadas a partir do território próprio, que ocupa o centro do cosmos. Os povos que sofrem desapropriações e são forçados a deixar suas terras mantêm na memória coletiva da tribo a recordação do território originário e a ambição de recuperá-lo, ainda que se tenha outras terras e que se possa continuar a viver a partir dela. Dessa forma, existe uma junção entre a comunidade e o território que forma um conjunto inseparável nas culturas indígenas (BATALLA, 1987).

Para compreender muitas características fundamentais da cultura Guarani, por exemplo, é necessário entender o valor atribuído à natureza e elementos ligados a localização do homem no cosmos. A natureza, por definição, não é inimiga do homem nas culturas indígenas: ela faz parte de uma ordem cósmica e sempre se aspira uma integração permanente, que só se alcança a partir da relação harmônica com a natureza (BATALLA, 1987).

Um dos meios para que se possa entender o território das comunidades indígenas é o que BRODA (2001, p. 462) define como observação da natureza, entendida como a observação sistemática e repetida por meio do tempo dos fenômenos naturais do meio ambiente, que permite fazer predições e orientar o comportamento social de acordo com estes conhecimentos. A observação da natureza influencia na construção da cosmovisão e se mescla com elementos

míticos e religiosos.

O território tem uma ligação histórica e cultural com seu povo. Ele define um grupo e esse grupo, conseqüentemente, o define. Ao identificar-se pertencente a uma comunidade ou um território, o indígena faz referência ao seu povo e ao que sua terra e comunidade produzem. Em geral, se apresenta a comunidade a partir das atividades que a mesma exerce - desde a fabricação de artesanatos até peculiaridades culturais.

O tecido social de uma comunidade indígena inclui uma trama cultural muito mais complexa e variada do que se aprecia em um primeiro olhar. A quantidade de trabalhos, atividades e conhecimentos especializados é surpreendente (BATALLA, 1987; p. 65, tradução nossa).

Dessa forma, quando os indígenas são deslocados ou expulsos dos seus territórios e os capitalistas se apropriam de suas terras, esses últimos também se apropriam do suporte da sua cosmogonia, ou seja: a base material em que tudo se realiza.

Entender o espaço implica em enxergar o cultural em sua base material, sendo esse aspecto específico o suporte das atividades da comunidade. O território é, portanto, um campo de relações culturais únicas que permite viver, lutar e resistir segundo suas necessidades de autonomia. Ainda segundo Batalla: “A comunidade é um intrincado tecido de conhecimentos generalizados, atividades diversificadas e especializações indispensáveis para levar a vida com autonomia (BATALLA, 1987, p. 57, tradução nossa)”.

Em outras palavras, um estudo do território e da territorialidade indígenas deve incluir imaginários, linguagens, mentalidades e representações de um mundo dotado de signos e significados que o capitalismo, com seus grandes projetos de desenvolvimento, atropela de forma arbitrária e causa graves feridas identitárias nas comunidades indígenas.

As narrativas individuais das lideranças se tornam coletivas, e o contexto de transmissão dos conhecimentos expressos em vários gêneros de oralidade esclarecem a transformação das “representações individuais” em “representações coletivo-públicas-culturais”, construídas dentro da própria comunidade (GALLOIS, 2002).

O conceito de territorialidade como expressão dos conteúdos com os quais grupos indígenas dotam o território traduz-se em como os mesmos vêm resistindo e lutando, e como o território é fundamental para criar esses espaços de resistência. Esse conceito é, precisamente, uma das direções que permite articular movimentos indígenas frente aos interesses mais insaciáveis do capital.

O diálogo entre os conceitos de território e territorialidade tem o propósito de assinalar a pertinência dessas categorias de análise para compreender os processos de territorialidade que constroem diversas comunidades originárias que, por sua vez, se apropriam dos espaços como um tecido de reprodução de suas tradições (GIMENEZ, 2005).

Os conflitos territoriais indígenas no Brasil só podem ser analisados se considerarmos o território indígena em sua concepção cultural, política e organizacional e, em contrapartida, o território produzido pelas grandes empresas e pelo próprio Estado, como vimos no primeiro capítulo. O conceito de território nos permite entender melhor a significação e a definição atribuída por cada indivíduo ou comunidade ao seu espaço. Assim, é possível compreender as relações de poder que se tecem para a conformação dos espaços geográficos.

Os conflitos territoriais nas Tis (Terras indígenas) Guarani estão relacionados com a constante ameaça e pressão por parte de fazendeiros, na tentativa de expulsar os indígenas de suas terras. O aproveitamento dos recursos naturais é uma das atividades exercidas pelos fazendeiros, e alguma atividade de monocultura é sempre empregada nas TIs. Outro ponto problemático relaciona-se diretamente com a questão da demora em realizar a demarcação de muitas terras indígenas - em sua maioria em constantes conflitos judiciais, mesmo estando já demarcadas.

Outra questão que vem gerando forte resistência por parte das organizações e lideranças indígenas no Brasil está ligada à formulação e eventual aprovação de uma lei que nega o direito a consulta, ou seja: qualquer megaprojeto pode ser realizado em terras indígenas (TI) sem a necessidade de consultá-los. Essas são as principais ameaças que os povos originários do Brasil vêm enfrentando, segundo o depoimento da indígena Joênia Wapichana do Centro Indigenista de Roraima (CIR).

No Brasil, sem dúvida, uma das etnias que mais tem sofrido com a questão da demarcação de suas terras são os povos Guarani. Localizados no Centro-Oeste, no Sul e Sudeste do país, grande parte de suas terras ainda não foram demarcadas. O potencial representado pelos recursos naturais das terras indígenas gera conflitos entre latifundiários e lideranças Guarani - que muitas vezes são alvos de assassinatos, já que o governo se omite ou retarda o processo de oficialização da demarcação de suas terras.

## 2.2 Mobilidade dos guarani mbyá

Antes da existência das civilizações ocidentais na América Latina existiam populações que foram em seguida denominadas pelos “brancos” como índios. Esses povos não possuíam um país, tampouco um estado ou um município. Andavam por seus territórios sem documentos, e se estabeleciam nos lugares que lhes convinha com a chegada do homem “branco”, os índios se tornam “estrangeiros” em suas terras e os recém-chegados se tornam “donos” de todas as terras que compõem esse continente. É a partir desse momento que os conflitos pela posse da terra se tornam realidade para os Guarani mbyá em meio a uma cultura em que “terra” e “território” eram sinônimo de “público” e “comum”.

Os índios Guarani pertencem à família linguística tupi-guarani, do tronco Tupi, e se dividem em Mbyá, Nhandewa e Kaiowá. As áreas ocupadas pelos Guarani antes da chegada dos europeus abrangiam o que hoje conhecemos como Argentina, Paraguai, Uruguai e Brasil. No Brasil, atualmente, esses povos vivem nos Estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul, e somam um total de aproximadamente 34 mil índios (OTERO, 2011).

**MAPA 2: Área da presença Guarani**



Fonte: CTI, 2008.

Do Chaco ao Atlântico, a presença Guaraní abarcava um grande território no século XVI, sendo que a maior parte dos grupos locais se encontravam nas florestas tropicais e subtropicais, ao longo do litoral e entre os principais rios do sistema Paraná-Paraguai. Pressionados pelo avanço da colonização, as matas foram o principal reduto desses povos. (OTERO, 2011)

O território demarcado da comunidade Indígena Tenondé Porã está localizado na região sul de São Paulo, próximo à Serra do Mar. Essa comunidade é originária dos processos migratórios oriundos da porção sul do continente sul-americano, sobretudo Paraguai e Argentina. (AZANHA; LADEIRA, 1988, p. 53). Esses processos migratórios que culminaram na fixação e demarcação da atual terra indígena têm seus antecedentes nas mobilizações espaciais advindas de aspectos religiosos e políticos.

Os projetos de colonização dessas áreas não só tinham em vista a riqueza que tais territórios poderiam oferecer, mas principalmente a mão de obra existente, que era necessária para o transporte de mercadorias e para ser utilizada como trabalho escravo nas grandes fazendas. Segundo Nobre (2005, p.2), a chegada de colonizadores no Brasil repercutiu de duas formas: “numa, os índios Guaraní são dominados, amansados, catequizados, e na outra são dizimados ou escravizados”.

As missões jesuítas e a catequização foram aspectos extremamente importantes na colonização, pois cumpriam o papel de disciplinar e evangelizar os povos indígenas para o emprego de mão de obra. Em um primeiro momento, os índios são escravizados; porém, parte deles entra em confronto com os colonizadores e acaba adentrando em matas e florestas e criando novas formas de preservar sua cultura e suas tradições. Assim, podemos concluir que esses povos não atuam apenas como figurantes passivos nas relações de poder estabelecidas desde a colonização (MONTEIRO, 1992). Dessa forma, concordamos com a seguinte afirmação do autor supracitado: “De modo geral, a historiografia – sobretudo a brasileira – tem reservado ao índio o papel de figurante mudo ou de vítima passiva dos processos coloniais que o envolviam” (MONTEIRO, 1992, p.476).

Segundo Ladeira; Azanha (1988, p.15), constata-se que os Guaranis *Mbyá* da comunidade indígena Tenondé Porã são aqueles que “descendem daqueles grupos que não se submeteram aos encomenderos espanhóis e tampouco às missões jesuítas, refugiando-se nos montes e nas matas subtropicais da região do Guairá dos Sete Povos”.

No processo de colonização existem dois fenômenos que surgem e que são determinantes na organização espacial dos Guarani. Os chamados cacicados, segundo Monteiro (1992), surgem por conta da própria história colonial e das diversas mutações que as culturas passam para se reorganizar. Os cacicados concentravam o poder da comunidade em uma única figura que, de modo geral, determinava que seu povo deveria manter-se fixo em seu território. Em oposição aos cacicados, surgem os karaí (“profetas do Jângal”), que contestavam a autoridade do chefe/líder, e por meio das manifestações proféticas buscavam a “terra sem males”, possuindo como característica determinante uma grande mobilidade no espaço em busca desses espaços considerados próprios para os Guarani (Monteiro, 1992). Essas duas facetas das populações produziram duas formas diferentes de ocupação do espaço desenvolvidas, segundo Clastres (1978), a partir da tensão contraditória entre o “político” e o “religioso” nas sociedades Guarani.

Os movimentos migratórios dos povos Guarani não estão relacionados somente com a questão do choque produzido pela conquista, mas também pelas crenças Guarani sobre a “terra sem mal”. Essas dinâmicas espaciais foram se tornando inviáveis a partir da vinda dos europeus, pois com a ferocidade com que eles chegaram às terras indígenas esses últimos passaram a criar novas formas de articulação e readaptação no espaço. Atentemo-nos à afirmação de Clastres sobre as migrações Guarani:

[...] a migração religiosa maciça, como efeito concreto do discurso dos *karaí*, tornou-se impossível por causa da chegada dos europeus, da brutalidade da conquista, do esmagamento das rebeliões, o que acelerou o desenvolvimento da transformação social posterior ao movimento profético (MONTEIRO, 1992, p. 482).

As formas nas quais os grupos originários se movimentavam no espaço têm como fundamento os enfrentamentos entre índios e colonizadores, originando maior resistência de alguns grupos em relação à dominação europeia. Contudo, essa “fuga” também está atrelada às manifestações proféticas provenientes dos karaí, que determinavam de forma decisiva o rumo tomado por muitos grupos. Segundo Monteiro (1992, p. 482):

[...] ambos os movimentos inscrevem-se na busca de um espaço geográfico e espiritual propício à recriação de um modo de vida autenticamente guarani, quer pela renovação do local de assentamento, quer pelo reencontro com uma terra mítica.

Ainda segundo Nobre (2005), a busca pela terra sem males se caracteriza em um “complexo profético-migratório” de origem histórica remota. Essa eterna busca pela terra sem mal é anterior à colonização, e provém de seus antepassados tupis-guaranis. Ela expressa a contradição entre “terra sem mal” e a terra considerada má na cosmovisão Guarani. Segundo Nobre (2005, p.5), “Na cosmovisão guarani o inimigo se transformou na terra do mal, que representa a sociedade não-indígena com seus valores e cultura que destroem a tradição guarani”.

A busca por ocupar certos territórios não tem relação com a pretensão de gerar capital por meio de seus recursos naturais, pois a luta pela consolidação no território das comunidades Guarani se articula diretamente com elementos políticos e culturais. Os elementos culturais estão, sobretudo, ligados à busca pelas terras de seus antepassados, consideradas espaços que permitem a existência da comunidade.

No litoral e no interior Sul e Sudeste brasileiro há uma grande concentração de comunidades indígenas Guarani - sobretudo Mbya e Chiripa - ocupando territórios que viveram seus ancestrais Carijó até meados do século XVII. Essas terras são importantes pontos de referência histórica e mitológica, uma vez que eles ainda conservam seus “nomes Guarani”, topônimos que se referem à cosmovisão e à caracterização geográfica desse espaço e marcam as questões da identidade Guarani e da territorialidade (LITAIFF, 2009).

Além disso, ainda há a questão da “terra sem mal”. O mar, na cosmologia Guarani, possui dois sentidos: um obstáculo a transpor para se atingir o paraíso e o ponto de chegada. O não estabelecimento de tribos à beira-mar relaciona-se com a íntima ligação entre as matas e a busca em afastar-se do som do mar. “(...) Por isso, nenhum dos numerosos bandos que atingiram o litoral estabeleceu-se na beira do mar (...) sempre recuaram até onde não pudessem ver bem ou ouvir o mar (...)” (LADEIRA; AZANHA, 1988, p. 67).

Para entender o processo de ocupação da atual terra demarcada da comunidade indígena *Tenondé Porã*, é necessário entender a própria ocupação Guarani da Serra do Mar. É a partir da década de 1940 que terras Guarani passam a ser alvo de posseiros e senhores de terra. Essas terras seriam objeto de alianças entre indígenas e especuladores visto que, em troca de proteção, os posseiros passariam a ser reconhecidos como “senhores” das terras ocupadas. Segundo Ladeira; Azanha (1988), é a partir da década de 1970 com a construção da rodovia Rio-Santos que a especulação imobiliária se dará de forma desordenada. Como consequência desse aspecto,

o loteamento do próprio Parque Estadual da Serra do mar chegando a circundar as TIs da Comunidade Tenondé Porã e Krukutu. Segundo os mesmos autores:

[...] Praticamente todas as áreas Guaranis passaram, a partir dos anos 70, a ser alvo de cobiça e de sucessivas invasões. Se, até a década de 50, os Guaranis não tinham o que temer dos seus “aliados brancos” (os pretensos proprietários), nos anos 70 a especulação imobiliária forçará o rompimento dessa aliança, levando os Guaranis a defenderem suas posses.

Foi a partir de 1983, com a criação do CTI (Centro de Trabalho Indigenista), que se elaboraram mandatos e ações judiciais para o reconhecimento e demarcação de diversas terras indígenas da região Sul de São Paulo, incluindo TIs da área da Barragem - Tenondé Porã e *Krukutu*, respectivamente. A demarcação se deu em meio a fortes pressões e lutas travadas com os ditos “proprietários” da região. Algumas TIs não foram demarcadas, como as pertencentes à comunidade Guaranis do bairro do Mboi-Mirim.



**Foto 1: Entrada da Comunidade Tenondé Porã.**

Fonte: Costa, 2013

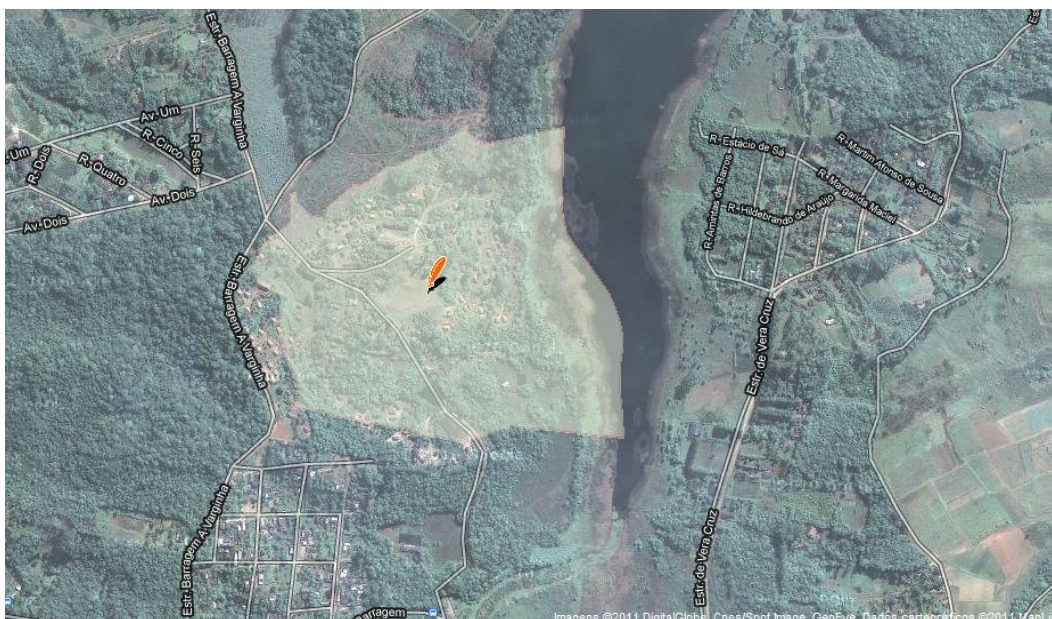
Entretanto, a garantia do território Guarani ainda não se consolidou, e a intimidação constante de grupos empresariais interessados em explorar o potencial turístico da Serra do Mar - que é uma área essencialmente Guarani - tem um alerta permanente de todos aqueles que estão envolvidos com os Guarani e a Serra do Mar no que concerne à desapropriação dessas comunidades (LADEIRA; AZANHA; 1988, p. 10).

Dentro da cosmovisão Guarani os índios não são “proprietários” de nenhum território, pois todo território é Guarani e não se considera-o como propriedade privada. No próprio processo de colonização, quando os índios acabaram por enfrentar os “Branços” - juruás, que se diziam “donos” das terras indígenas -, os Guarani seguiam outro caminho em busca de outras terras, pois para eles o conflito por terra sempre foi algo alheio à sua própria cultura.

A mobilidade dos Guarani para o Leste, instalando-se nas proximidades com a Serra do Mar, faz ressaltar um de suas características culturais mais forte: a busca da “terra sem mal”. A ocupação do espaço pelos Guarani Mbyá está relacionada com todos os âmbitos da sociedade, pois perpassa as esferas políticas, sociais, econômicas e culturais. Cada esfera cobra sentido, pois não se pode compreender um fator isolado: é necessário compreender todos os mecanismos que incidem na apropriação do espaço para torná-lo território Guarani.

Atualmente, a localização das comunidades nas bordas dos centros urbanos gera maiores conflitos com relação à posse da terra. A mancha urbana cresce desordenadamente, e o Estado não participa da gestão do território. Assiste-se, cotidianamente, a invasão das terras indígenas por loteamentos irregulares, a especulação imobiliária, os interesses de empresas estrangeiras e nacionais e a constante ameaça de grupos interessados em tomar posse de tais terras.

Segundo Ladeira; Azanha (1988, pg. 24), as aldeias da Barragem foram alvo de supostos “donos” de terras que usaram os índios como forma de legitimar sua posse sobre o território. É válido lembrar que as escolhas dos lugares também são de manifestações divinas, provenientes dos chamados xamãs.



**Mapa 3: Terra demarcada da comunidade *Tenondé Porã*.**

Fonte: Google Earth, 2011

A localização das comunidades da Barragem tem a ver com uma relação cultural construída desde seus antepassados indígenas que já habitavam a região. A região de Parelheiros foi sempre um ponto de parada e de passagem obrigatória dos grupos Mbyá que, ao partir das comunidades do Paraná (especialmente Palmeirinha e Rio das Cobras) e do Rio Grande do Sul, se dirigiam às aldeias do litoral e vice-versa. Desse modo, várias famílias Mbyá permaneceram e ocuparam por tempo indeterminado locais estratégicos dessa região, que representava para esses povos um lugar sagrado a ser preservado e ocupado pelos Guarani. (LADEIRA; AZANHA, 1988, p. 30).

Outro ponto importante relaciona-se com a atuação do chefe religioso José Fernandes, pertencente a comunidade Tenondé Porã, que exerce a liderança espiritual e política dentro dessa comunidade e fora dela, e estabelece um diálogo constante entre as diversas comunidades Guarani existentes no Brasil. A localização geográfica, como já foi dito, é de extrema importância, pois cumpre um papel importante para passagem de diversos grupos que vão em direção à Serra do Mar e ao centro de São Paulo, já que permite acesso a matérias-primas para prosseguir com a produção de artesanato e outros produtos de suma importância para manter o tradicionalismo das comunidades. (LADEIRA; AZANHA, 1988).

O deslocamento e a mobilidade dos Guarani entre as diversas aldeias se relaciona também com um intercâmbio constante de suas tradições e cultura entre as diversas aldeias instaladas no Sul e Sudeste do país. Os pajés e os componentes da aldeia costumam compartilhar e buscar o conhecimento Guarani por meio do contato com outras aldeias e com os diferentes espaços geográficos (comunidades) que lhes permitem entrar em contato com outras plantas, animais e pessoas. O conhecimento é visto como uma prática contínua de contato com a natureza. As crianças das aldeias são levadas a conhecer outras comunidades para aprender na prática como plantas tradicionais são utilizadas na cultura Guarani, para conhecer os animais que em algumas aldeias ainda existem e em outras, por conta do espaço limitado e do avançar do desmatamento, não são comumente encontrados. A fauna e a flora são vistas como meios para o processo de aprendizagem das crianças Guarani, e não se pode ensiná-las a ler e escrever se elas não possuem o conhecimento do mundo que as envolve (LADEIRA, 2004).

O intercâmbio entre as aldeias têm a finalidade de cada comunidade conhecer como as outras famílias Guarani estão vivendo. A busca por recursos naturais é outro fator importante, pois em muitas comunidades a escassez de água é constante e muitas vezes os rios que as circundam encontram-se contaminados por indústrias e esgotos domésticos. Recurso natural primordial para a cultura Guarani, a presença de um rio com condições de uso é uma das grandes necessidades para as comunidades.

Dessa forma, o território preservado é visto como um meio para a própria existência Guarani, e possui dupla função na mobilidade espacial: a de permitir a reprodução da cultura e a de permitir o intercâmbio com as demais comunidades Guarani existentes na América Latina.

O conceito de “mobilidade” utilizado aqui muitas vezes não expressa de forma concreta o real significado para os Guarani dessa constante caminhada em busca de um espaço propício para a existência dessas comunidades. Como tantos outros aspectos da cultura que carecem de conceitos por esses não explicarem de fato sua significação, a palavra mobilidade tenta deixar clara essa dinâmica espacial dos Guarani por meio da nossa linguagem ao entender o que os faz tão particular na visão das sociedade atual.

Assim, o caráter profético dos discursos reivindicatórios corresponde a uma forma de resistência ativa que os permite que se diferenciem dos brancos não apenas para fazer referência ao passado mas, sobretudo, para conceber uma perspectiva do que querem para o futuro das relações interétnicas (GALLOIS, 2002).

### 2.3 Os Guarani Mbyá

Segundo a sociedade atual, os Guarani, como se apresentam hoje, vivem em São Paulo, usam roupas, telefone celular, assistem televisão e recebem benefícios sociais do governo (como o bolsa família) e, portanto, não são índios e devem buscar trabalho como qualquer outro cidadão brasileiro. As aldeias são como bairros de classe baixa. É corriqueiro nos depararmos com falas de pessoas que dizem que os Guarani não são “índios”, que “índios” de verdade vivem no meio do mato e que, portanto, esses indivíduos vestidos e calçados são apenas “vagabundos” que não gostam de trabalhar. Concomitantemente a esses comentários, a sociedade etiqueta-os de “atrasados” e “selvagens”.



Foto 2: Crianças Guarani na aldeia *Tekoã Tenondé Porã*.  
Fonte: MATTOS; 2010.

As inúmeras tentativas de controle de suas dinâmicas sociais e territoriais por parte da sociedade são frequentes. Não obstante, os diferentes grupos Guarani desenvolveram formas particulares de adaptação às novas realidades e passaram a criar e recriar diferentes formas de se relacionarem com as nações que mantêm contatos. Portanto, os Guarani formam - sobretudo nos

dias atuais - uma das maiores etnias indígenas do Brasil e da América do Sul. Essa chamada “contradição” existente entre o índio idealizado pela sociedade e o “índio real” se deve ao preconceito gerado pelos principais veículos de comunicação.

O conceito de hibridação preconizado por Néstor García Canclini nos ajuda a entender essas formas particulares de conflitos geradas em meio à interculturalidade recente, que ocorrem consequência da decadência de projetos nacionais de modernização da América Latina. O conceito de hibridação tem como objetivo designar as mesclas interculturais modernas geradas pela tentativa de integração dos Estados nacionais e das indústrias culturais. Para Canclini: "Entendo por hibridação processos socioculturais em que estruturas ou práticas discretas, que existiam em forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas (CANCLINI, 1990, p.III)".

Em meio a esse contexto, devemos levar em consideração as dificuldades enfrentadas pelos indígenas no Brasil e pela comunidade Tenondé Porã localizada em uma das maiores megalópoles da América Latina. As diversas formas dessas comunidades se apropriarem de estruturas da sociedade em benefício da preservação da sua cultura revelam os processos de hibridação gerados individualmente e coletivamente.

A utilização dos meios de comunicação é uma das ferramentas encontradas pela comunidade para divulgar sua cultura por meio de artigos relacionados aos Guarani, que criam a partir delas formas de divulgação do artesanato, de projetos, das histórias e de tudo que possa tornar visível a existência dessa comunidade. Aliado à divulgação dessas informações, o uso de equipamentos como internet, televisão e rádio – utilizados para a criação de redes de solidariedade com os Guarani e para a difusão nacional e internacional dos problemas vividos por esses povos – se configuram como as estratégias mais representativas desse processo de hibridação, em que estruturas se mesclam para criar novas formas interculturais.

Contudo, o híbrido em si não é o foco de análise dessa pesquisa, mas sim os processos de hibridação articulados com os processos de reconversão a partir de análises empíricas. Ao dar enfoque ao processo de hibridação, teremos que analisar até que ponto essas “mesclas” de "culturas" e seus respectivos interesses são produtivos e quando geram conflitos entre essas mesmas “culturas”. Passamos a entender melhor essa questão quando consideramos os conflitos territoriais vividos pelos Guarani mbyá, pois se de um lado eles estão se adaptando às novas exigências da sociedade atual e recriando seus espaços de convivência, em contrapartida

alguns aspectos permanecem incompatíveis, pois os planos de modernização precisam de ocupação intensa e predatória de grandes áreas para a produção e reprodução do capital, que impede de forma decisiva a continuidade dos projetos Guarani.

O processo de hibridação intercultural entre etnias indígenas e cultura ocidental por meio da apropriação de elementos alheios à cultura não é um processo estável e homogêneo de fusão, coesão e mutação. É, sobretudo, um processo de confrontação que gera conflitos em meio a constantes diálogos.

### **CAPÍTULO 3: Discursos Ocultos e Públicos dos Guarani**

As análises que serão feitas neste capítulo têm como base as entrevistas realizadas na comunidade Guarani Tenondé Porã, e retomam o arcabouço teórico discutido anteriormente neste trabalho. Pretende-se, dessa forma, analisar os aspectos histórico (processo de colonização), simbólicos (cultura) e políticos (estratégias de reprodução) das sociedades indígenas para que se possa entender as ações e interpretações do contato existente entre as culturas indígenas e outras culturas.

#### **3.1 Discursos Ocultos e Públicos da comunidade Indígena *Tenondé Porã***

Um dos principais questionamentos colocados por essa pesquisa possui como princípio norteador o desconhecimento das relações existentes entre as comunidades indígenas e seus respectivos territórios. Os conflitos existentes são originários, principalmente, das relações de poder que se dão nesses territórios - entende-se aqui o território como uma categoria de análise da Geografia que permite perceber as diferentes estâncias que desenham o espaço. Assim, o conceito de território proposto por Bernardo Mançano Fernandes (2007) nos permitiu entender as variáveis que fazem parte de uma interpretação coerente dos movimentos territoriais indígenas.

A pesquisa foi se desenvolvendo de acordo com os questionamentos colocados por pesquisadores em suas leituras interdisciplinares sobre a realidade indígena. A metodologia proposta por GALLOIS (2002) com relação à interpretação/tradução/análise dos discursos políticos das lideranças indígenas foi de extrema importância, e foi responsável por embasar de forma coerente esse trabalho.

Os escritos do autor James Scott (2000) foram extremamente relevantes para que pudesse entender as diferentes formas de resistência, e forneceram um arcabouço teórico para compreender os discursos ocultos existentes nos movimentos territoriais indígenas. Assim, as questões suscitadas por meio da análise dos discursos foram utilizadas como uma forma de entender as entrevistas realizadas com as lideranças indígenas.

Na comunidade Guarani Tenondé Porã, a entrevista foi realizada com as lideranças e com os professores locais Omar Tupã Mirim e Adriano Karay Poty. Uma das primeiras questões

colocadas se direcionava aos problemas que a comunidade enfrenta em relação ao seu território e as formas as quais governo intervém nesse processo. Segundo Adriano Karay Poty (2013), um dos maiores problemas enfrentados pela comunidade é a questão da ampliação da área da comunidade. Essa ampliação abrangeria parte de outros municípios e aldeias, e culminaria na unificação de outras terras indígenas para a formação de um território unificado entre várias comunidades:

[...] Eu não acompanho diretamente, mas desde que começou já faz uns 10 anos, assim no total. No total que vai ampliar parece que vai ser um território bem grande, essa terra que será ampliada, esse espaço, vai abranger a outra aldeia, a do *kurukutu*, vai pegar um pedaço de São Bernardo, Cubatão, Mongaguá, Praia Grande e Itanhaém. Agora vai ser um território, agora não vai ser uma terra indígena, vai ser um território. Igual a do Xingu, em um mesmo território vai ter várias aldeias e várias etnias. Vão se juntar várias aldeias da baixada nesse novo território [...] (KARAY, 2013).

Esse processo de ampliação da demarcação justifica-se pelo tamanho da terra demarcada da comunidade, que corresponde atualmente a 25 hectares. Os trâmites do processo são extremamente demorados, e giram em torno de 10 a 15 anos. A instituição responsável pela elaboração de estudos e demarcação de terras indígenas é a Funai, mas dentro daquilo que os Guarani acreditam e defendem está a questão da ancestralidade, como já comentamos em outros momentos, que leva em consideração o fato de que as mesmas terras demarcadas hoje já pertenceram aos antepassados desses povos e, portanto, se constituem em um lugar sagrado para a cultura. Dessa forma, o processo de demarcação e o estudo do meio envolvente deveria apenas cumprir um papel de mera formalidade:

[...] Tem que ter os estudos sobre as terras, a gente sabe que tem essa questão de que o Brasil era do índio, mas por mera formalidade por exemplo o pessoal da Funai tem que fazer os estudos e falar que aquilo é de uso dos indígenas. A gente sabe que era né, mas agora não é mais, mas a Funai por exemplo tem que fazer os estudos, montar um grupo de GT pra avaliar e tal, ai nisso leva uns 5 anos, dai tem o reconhecimento, que vem da FUNAI, só pra fazer aquilo leva mais 5 anos. E ai vem homologação e demarcação. Esse tramite que demora mesmo. Como eu já estou acompanhando a ampliação da nossa terra aqui, acho que já foi mais ou menos uns dez anos [...] (KARAY, 2013, entrevista).

Abaixo, o mapa apresenta a localização das comunidades que se encontram na Serra do Mar e que irão fazer parte da formação de um território indígena:



**Mapa 4: Localização das comunidades indígenas da Serra do Mar**

Fonte: Comissão pró índio.

Com relação à agricultura que seria empregada pela comunidade, os indígenas afirmam que é inviável qualquer tipo de plantação ou uso do solo por conta da à qualidade do mesmo e à falta de espaço da aldeia. Atualmente, a comunidade possui aproximadamente 1100 pessoas, que se constituem em mais de 120 famílias. Em consequência do crescimento da comunidade atual, a área demarcada se tornou um espaço limitado e apertado para a população que vive nas aldeias:

[...] As nossas famílias cultivam muitas coisas, e o território de 26 hectares é praticamente nada pra gente. Pro pessoal que costuma plantar coisa e de vários tipos é muito apertado agora, mas já existe um estudo e tem uma proposta de ampliação da terra, e na verdade agora a gente já está na etapa final quase, na maioria dos casos que eu acompanho de pedido de revisão das terras, geralmente demora de 15 a 10 anos para ser concretizado [...] (KARAY POTY, 2013, entrevista).

Ainda nessa questão da problemática envolvida com a questão da terra, a liderança Omar Tupã coloca que:

[...] Os problemas enfrentados pela comunidade se relacionam com o projeto de ampliação da terra atual que temos, onde essa expansão abrangeria outras comunidades, tornando-o de fato um grande território indígena. O solo que temos é muito ruim, impedindo que a gente possa plantar e tirar da terra alguns alimentos. Se a atual terra que temos for ampliada poderemos extrair da natureza alguns materiais para artesanato, fonte de renda das famílias, e poderíamos plantar em locais que o solo seja melhor [...] (TUPÃ, 2013, entrevista)

Esses discursos apresentados pelas lideranças indígenas estão baseados naquilo em que a comunidade acredita, em que eles só são os porta-vozes dos interesses da comunidade. Desde compreender a questão do território, projetos internos e até os implementados pelo governo dentro da comunidade são discutidos pela comunidade e essas lideranças “emprestam” suas falas para expressar os interesses coletivos. Essas lideranças são também na maioria das vezes educadores das escolas que existem dentro da aldeia.

De acordo com as lideranças indígenas entrevistadas, a comunidade tem três fontes de renda, uma advém das políticas de assistência social ofertadas pelo governo, uma delas é o bolsa-família que abrange grande parte das famílias na aldeia, principalmente aquelas famílias que não tem renda alguma. Outra forma relaciona-se com os postos de trabalhos gerados dentro da própria comunidade, nas escolas e no posto de saúde que se encontram instalados dentro da aldeia e que tem predomínio de funcionários indígenas. No total, grande parte da aldeia tem algum tipo de vínculo empregatício, seja na escola, no posto ou nas outras atividades que gera a comunidade. Segundo Adriano:

[...] A gente tem projetos que acontecem na aldeia, fora isso, temos pessoal que trabalha na escola estadual e na escola municipal, a maioria é da aldeia. Aqui no CECI que é a escola municipal só tem pessoas que é da aldeia. Umas 23 ou 24 pessoas. Agora da escola estadual tem pessoas da aldeia e de fora (...), agora aqui (CECI) é mais cultural e nós fazemos coisas de cultura [...] (TUPÃ, 2013, entrevista).



**Foto 3: Escola CECI da comunidade Tenondé Porã**

Fonte: Costa, 2013

Outras formas de gerar renda para a comunidade é a venda de artesanato, pelo turismo, pelas apresentações e palestras que são ministradas pelos habitantes da comunidade e também pelo grupo de dança da aldeia chamado Tenondé Porã. Todas essas formas são combinadas pelo turismo existente na aldeia, que contribui diretamente para a venda dos artesanatos:

[...] Aqui muitas famílias têm auxílios do governo, como o bolsa-família. Além do mais, muitos trabalham no posto médico dentro da aldeia, na escola e no CECI. A venda de artesanato é também uma das formas de gerar renda [...] (TUPÃ, 2013, entrevista).

A dependência da comunidade em adquirir produtos que não são indígenas e que são ofertados nos mercados locais não é uma opção, mas uma necessidade, visto que os alimentos e materiais necessários à comunidade não são encontrados dentro da aldeia.

Ainda com relação ao território, as lideranças indígenas concebem que o mesmo representa, de certa forma, a vida, pois carrega em si a base para a reprodução da cultura.

Segundo Omar Tupã: “O território é tudo. Se nós não temos um território, nós não temos nada” (TUPÃ, 2013, entrevista).

Para entender a importância do território para as comunidades, é necessário entender que essa cultura possui outras formas de se relacionar com o meio. A floresta, a terra e os aspectos físicos que deveriam existir no território indígena muitas vezes não existem, como ocorre na comunidade Tenondé Porã. Dessa forma, as comunidades se veem obrigadas a se adaptar às novas paisagens e meios, e acabam por desenvolver diferentes formas de reprodução da cultura. A ampliação do território da aldeia seria uma solução se se desse no sentido de pensar a organização indígena de forma unificada e reunisse várias comunidades no mesmo território. Acreditamos que isso seria uma grande vitória para os povos indígenas do Sudeste, quiçá e para os povos indígenas em geral. Adriano Karay Poty afirma:

[...] muitas das coisas que a gente tem em nossa tradição tiramos da natureza e aqui não dá né, geralmente quando a gente tá entediado, mesmo sendo um pouco afastado da cidade, sentimos falta do mato, a gente faz caminhada, tem uma trilha que nos leva daqui até Itanhaém, aí a gente vai, caminha, dorme na floresta, pesca, fica três, quatro dias, e aí voltamos. Fora isso, tem algumas coisas que a gente tira da natureza, por exemplo, para fazer artesanato essas coisas, por exemplo, taquara, e isso é uma coisa que a gente tem que entender que não tem dentro da aldeia. Tem fora da aldeia, mas como eu falei a gente não pode chegar lá e pegar coisas porque eu quero, (aqui nosso) os vizinhos acham ruim, o território é mais fácil para a gente chegar nesse espaço para tratar de cultivar algumas coisas e procurar pegar o material natural para fazer artesanato e essas coisas [...] (TUPÃ, 2013, entrevista).

Esse processo de ampliação das terras para a constituição de um território indígena deve ser acompanhado por entidades, delegações, movimentos sociais e ativistas que estejam comprometidos em lutar com esses povos.

Nas falas públicas que lideranças indígenas apresentam para a defesa de sua cultura e de seu território perpassam elementos que são alheios à realidade deles, porém eles reorientam esses elementos para o interesse coletivo das comunidades, como por exemplo: a questão da demarcação de terras, condição criada pela sociedade envolvente e ligada ao aparato burocrático do Estado. Em geral, os grupos indígenas fundamentam suas reivindicações em detrimento da sua condição de expropriados. Dessa forma, o autor Bruce Albert (2002) ressalta que:

Para além da diversidade dentro das características ecológicas e das coordenadas histórico-simbólicas dos espaços que ocupam, os "índios" referem-se

unanimemente à categoria genérica de "terra indígena" herdada do código jurídico da sociedade envolvente, mas reorientada como condição política de resistência e permanência de sua especificidade social (ALBERT; 2002, p. 240)

Ainda sobre o processo de hibridação das culturas relacionadas à adaptação e à resistência desses grupos em se apropriar ou não de elementos de outras culturas e sua articulação com os valores internos da cultura, é necessário também analisar a profundidade desses discursos e seu raio de influência nacional e internacional. A difusão das problemáticas vividas por grupos indígenas por meio dos discursos políticos étnicos podem influenciar na tomada de decisões dos governos frente às pressões internacionais, como já ocorreu em diversos casos de demarcação indígena que sofreram influência de órgãos e movimentos internacionais ligados à questão indígena. Nesta perspectiva, o autor Bruce Albert (2002) afirma que:

O discurso étnico se legitima fazendo referências ao saber cosmológico, e este por sua vez reconstrói a sua coerência à luz daquele. Se o discurso político indígena se limitar à mera reprodução das categorias brancas, ele se reduzirá a uma retórica oca; se, por outro lado, ele permanecer no âmbito exclusivo da cosmologia, não escapará do solíssimo cultural. Em um caso como no outro, a falta de articulação desses dois registros leva ao fracasso político. Ao contrário, é a capacidade de executar tal articulação que faz os grandes líderes interétnicos. São esses efeitos de interação e retroação que dão ao discurso político indígena contemporâneo um interesse etnográfico especial (ALBERT, PG. 242, 2002).

### **3.2 Organização interna da Comunidade *Tenondé Porã***

Os Guaraní mbyá, assim como outras etnias, possuem diferentes formas de organização interna e externa. Dentro da aldeia, a organização acontece com a participação efetiva de todas as comunidades para eleger um representante. A eleição de um representante dentro da comunidade e sua “função” como liderança política da mesma está restrita aos anseios da própria comunidade. Segundo Adriano Karay Poty (2013, entrevista):

[...] Então, o cacique é uma pessoa que tem que ser indígena que mora na aldeia, ele tem que conhecer as leis do mundo não indígena e as leis que regem uma comunidade indígena, porque o cacique é representante da aldeia. Se a gente tem uma reunião na secretaria de saúde, na secretaria de habitação quem é o que vai nos representar: o cacique. Aqui dentro da aldeia a gente não tem uma secretaria

de habitação que cuida das moradias das aldeias, e aí primeiramente é o cacique conforme fosse ver que não tem possibilidade de comparecer. Por exemplo, têm duas reuniões no mesmo dia e aí ele designa alguém de confiança que saiba leis e essas coisas. Ele é tipo um prefeito que vai e busca recursos lá fora, apresenta projetos para trazer para a comunidade. Agora, tem o Pajé que é um líder espiritual, religioso, ele é o que cuida quando têm pessoas doentes e ele passa os ensinamentos que ele sabe para os mais jovens. Também tem um grupo de lideranças [...].

Questionados sobre a questão de como é feita a escolha desses representantes e do próprio cacique, Adriano e Omar afirmam que é a própria comunidade que os escolhe a partir de reuniões internas com todos os moradores, e que cada um pode indicar uma pessoa para ser o cacique, ou seja, a liderança política da aldeia:

[...] A comunidade. Geralmente a partir do “voto”. Não colocando papelzinho na urna. A gente faz uma reunião geral e tem uma conversa, por exemplo, se o cacique está saindo e temos que escolher outra pessoa, e aí todo mundo fala na hora, eu acho que tem que ser essa pessoa, aquele cara e aí vai ver quem tem maior número de “votos”. Tempo de mandado não tem, se o cara tá trabalhando bem a gente deixa lá, se não, a gente tem uma reunião, mesmo que esteja fazendo um mês que ele tenha assumido. Mas muita gente não tem esse tempo de mandato de quatro o cinco anos, no caso atual, o cacique leva 11 anos (TUPÃ, 2013, entrevista).

As estratégias de organização com outras etnias e comunidades se dão de diferentes formas, desde estreitar os laços culturais - e sobretudo os laços políticos - até em encontros mensais e anuais com lideranças do país inteiro. A própria fusão de várias terras indígenas em um mesmo território representa um avanço nas possibilidades de trocas culturais e econômicas, além da autonomia entre as comunidades:

[...] Nós temos ligação com muitas comunidades, aliás, existe um fluxo contínuo de pessoas que vão morar em outras aldeias e outras pessoas que vem para esta aldeia. Eu, por exemplo, faz 10 anos que estou na Tenondé Porã. Essa mobilidade entre nós é contínua. Os jovens da aldeia devem ir para outras aldeias para conhecer outras realidades, muitas vezes é importante que eles possam ir para conhecer plantas, árvores e animais da natureza que não existem mais aqui nessa aldeia. Temos também organizações em que diversas lideranças indígenas participam, uma delas que atualmente eu faço parte é de jovens indígenas pesquisadores. Nós temos encontros mensais para o desenvolvimento de pesquisa, e os pesquisadores não indígenas que fazem parte do projeto devem

viver com a gente nas aldeias os dias que forem necessários para o trabalho (TUPÃ, 2013, entrevista).

### **3.3 A universidade na comunidade e a comunidade na universidade**

Na entrevista realizada na comunidade *Tenondé Porã*, foram indagadas as questões relacionadas à preservação da cultura e a defesa das terras Guarani que perpassaram questionamentos sobre como a universidade poderia contribuir para as comunidades. Para Adriano e Omar Tupã (2013), divulgar a comunidade já é um bom começo. No entanto, eles acreditam que, além disso, as universidades deveriam oferecer oportunidades para os jovens indígenas. Segundo Omar, muitos terminam a escola e não possuem condições de cursar uma universidade devido ao próprio custo de vida que é inerente a esse tipo de escolha:

[...] Precisamos que a universidade e os pesquisadores sejam mais comprometidos com a questão indígena. Muitos antropólogos vêm aqui e depois vão embora e reproduzem o que falamos sem conhecer de fato nossa cultura. Creio que nós mesmos podemos contar nossa história e sermos os interlocutores de tudo isso, porém a falta de oportunidade é um aspecto agravante (TUPÃ, 2013, entrevista).

No caso da comunidade indígena *Tenondé Porã*, a universidade mais próxima é a USP (Universidade de São Paulo), mas mesmo assim é difícil que um jovem indígena possa manter as despesas básicas para cursá-la. Essa universidade de certa forma foi criada e é composta por uma classe social que não possui interesse em comum com esses povos, e somente lhes interessa seus territórios, sua força de trabalho e seu poder aquisitivo. Segundo TUPÃ (2013, entrevista):

[...] Mas você sabe (as universidades) são muito longe, e mesmo que tenhamos uma bolsa integral os jovens que acabam os estudos aqui não tem renda, e conforme vai crescendo, vai diminuindo as chances de estudar. (...) Outra forma bem bacana de ajudar as comunidades seriam as faculdades e as universidades abrirem portas pro pessoal indígena, porque a gente não tem condições de pagar, e ir daqui até a USP, mesmo sendo de graça, (o indígena) não tem como chegar lá porque não tem dinheiro para pagar condução todo o dia.

As atividades propostas nos planos pedagógicos que envolvem ensino, pesquisa e extensão universitária se tornaram uma forma de desenvolver relações entre a universidade e a comunidade local. Atualmente, as comunidades indígenas acreditam que os projetos de extensão são viáveis para as comunidades, pois possibilitam que a universidade vá até a comunidade. Visto que as aldeias são espaços de produção de conhecimento, pois o aluno-pesquisador vive uma realidade desconhecida, a própria comunidade é uma ferramenta pedagógica, pois o seu funcionamento implica entender outra cultura.

Dessa forma, o que fica claro é que a universidade deve exercer um papel fundamental para o resgate dos conhecimentos indígenas e para o desenvolvimento de projetos voltados para as comunidades. A formação de grupos de pesquisa dentro das comunidades, com participação efetiva de pesquisadores indígenas, permite criar uma ponte entre extensão, pesquisa e ensino.

## **Considerações Finais**

O conjunto de perguntas norteadoras que foram realizadas com as lideranças indígenas da comunidade Tenondé Porã foram parcialmente aprofundadas. A questão relacionada à sobreposição do território indígena e a APA Capivari- Monos não foi discutida de forma a contemplar toda complexidade que gira em torno dessa problemática. Os demais questionamentos apresentados nas entrevistas foram fundamentais para formular as ideias apresentadas no desenvolvimento do trabalho.

É com o desejo de contribuir na temática relacionada ao território indígena das comunidades Guarani localizadas na Serra do Mar do estado de São Paulo, e mais especificamente a comunidade Tekoá Tenondé Porã, que esse estudo buscou ressaltar as problemáticas vividas com relação à ampliação da terra demarcada, visto que atualmente tramita no Congresso Nacional a PEC 215 (Programa de Emenda Constitucional), em que transfere a responsabilidade de demarcação de terras indígenas da União para o Congresso Nacional, dificultando e retardando o processo de demarcação e ampliação de terras indígenas.

É necessário pontuar que, para os Guarani, o território indígena enquanto espaço de uso e construção não deve ser fragmentado em terras descontínuas como hoje. O conceito de território para os indígenas transcende os limites físicos das aldeias e das fronteiras, e está ligado a uma concepção de mundo que implica uma constante redefinição das relações multiétnicas.

Em resumo, o conjunto de terras demarcadas atualmente não representa de forma alguma a real concepção de território para os Guarani. A ampliação das terras demarcadas representaria a verdadeira consolidação de um território indígena Guarani na área da Serra do Mar.

É importante ressaltar que em diversas comunidades há grandes avanços na área da educação e da saúde, com participação efetiva da comunidade nessas funções. Contudo, consideramos que tudo isso não pode existir sem a área indígena e sem a terra demarcada, e que todo esse processo deve ser gerido de forma autônoma pelas comunidades.

Um dos desafios que assolam os povos tradicionais se relaciona com a necessidade de pensar formas de desenvolvimento que possam, de certa forma, abarcar a visão ocidental e o modo de ser da cultura indígena. O fortalecimento do poder autônomo das comunidades permite

que seus moradores possam pensar, agir e criar as estratégias necessárias para seu desenvolvimento. Deve-se planejar e programar medidas que garantam a sobrevivência e a reprodução de forma vitalícia para os diversos grupos indígenas.

Em nosso ponto de vista, o saber tradicional também é uma das chaves para reverter aos povos indígenas todo valor econômico que seus conhecimentos representam e que foram e continuam sendo roubados pelas grandes empresas estrangeiras.

Em meio ao descaso das instituições brasileiras, em que o contexto jurídico e político não dialogam e não permitem a participação dos princípios e interesses dos povos indígenas, a situação é de extrema dificuldade. Uma das principais demandas se refere justamente a isso, permitir e reconhecer a existência de outra parte da sociedade que possui uma cultura e uma linguagem totalmente diferente. A necessidade consiste em criar políticas públicas que possibilitem a participação efetiva desses grupos, e que caminhe na construção de uma sociedade pluricultural.

As relações existentes entre as teorias utilizadas nesse trabalho e a realidade estudada permitiram o aprofundamento de cada elemento abordado. Assim, foi possível discorrer sobre a questão da adaptação às novas condições sociais, das resistências que são construídas diariamente por esses povos e dos argumentos e posturas formuladas pelos indivíduos entrevistados, que fazem parte de uma construção criada dentro de uma organização social.

Os territórios autônomos permitem que as diversas comunidades possam pensar, agir e criar as estratégias necessárias para seu desenvolvimento e fortalecimento interno enquanto movimento social:

O fortalecimento de instituições como a FUNAI é um grande passo, pois caberia ao governo aplicar mais investimentos nesse órgão e incluir de forma mais decisiva a participação das comunidades indígenas. A presença das comunidades no processo de demarcação é fundamental, e não existe melhor técnico para fazer levantamento da área do que o próprio indígena. O órgão deve trabalhar de forma horizontal nesse âmbito, e a comunidade deve participar efetivamente no processo de demarcação das próprias terras.

Uma das principais demandas apresentadas pelas lideranças da comunidade Tenondé Porã refere-se justamente a este aspecto: permitir e reconhecer a existência de outra parte da sociedade que possui cultura e linguagem totalmente diferentes. Dessa forma, A universidade

deve dar condições para que os jovens indígenas ingressem nas universidades públicas para se constituírem como pesquisadores, professores, engenheiros, geógrafos e protagonistas de suas próprias histórias e vidas. A comunidade deve ser a sala de aula, e a universidade deve ser a comunidade. Essa é a visão que as lideranças indígenas da Tenondé Porã acreditam, e aqui compartilha-se da mesma ideia.

Esse processo de diálogo constante com governantes e com a própria Funai abre espaço para novas formas de discursos políticos por parte de lideranças indígenas, e evidencia a mudança de tônica nas relações interétnicas. Tal processo também marca a construção de um projeto de resistência política que surge a partir de contexto histórico em que se torna cada vez mais difícil enfrentar as ameaças à integridade de seu próprio território e de sua própria autonomia (GALLOIS; 2002).

### Referências bibliográficas

BATALLA, Guillermo Bonfil. *México Profundo: Una civilización negada*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México: Ciesas, 1987.

BASTOS, Augusto Roa. *Las Culturas Condenadas*. México: Colección América Nuestra, 1978.

BÁRCENAS, Francisco López. *Autonomías Indígenas en América Latina*. México: Colección derechos indígenas; 2012.

BOAVENTURA, Souza Santos. *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Editor: José Guadalupe Gandarilla Salgado. México: Siglo XXI CLACSO, 2009.

BRODA, Johanna. (coord.). *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. México: Biblioteca Mexicana, 2001; p. 461- 476.

CLASTRES, Pierre. *La Sociedad contra el Estado*. Espanha: Edición Virus editorial; 2010.

\_\_\_\_\_. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. Editora Cosac & Naify; Edição brasileira de 2004.

CANCLINI, García Néstor. *Culturas Híbridas*. Estratégias para entrar y salir de la modernidad. . México: Editorial Grijaldo; 1989.

FERNANDES, Bernardo Mançano. *Entrando nos territórios do Território*. In: PAULINO, Eliane Tomiasi; FABRINI, João Edmilson. *Campesinato e territórios em disputa*. São Paulo: Expressão Popular, 2008b. p. 273-302.

FERNANDES, Bernardo Mançano. *Movimentos socioterritoriais e movimentos socioespaciais. Contribuições teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais*. Presidente Prudente: Revista NERA- N. 6; 2005.

GALLOIS, Dominique Tilkin. *"Nossas falas duras" Discurso político e auto representação Waiapi*. In: Org. RAMOS, Alcida Rita; ALBERT, Bruce. *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. Editora UNESP, 2002.

GIMENEZ, Gilberto. *Território, Cultura e identidad. Estudios Sobre la Cultura Humana*. Época II. Vol. Núm. 9, Colima, Junio. 1999, pp. 25-57.

\_\_\_\_\_. *Teoría y análisis de la cultura*. Vol. 1; México: CONACULTA, 2005, p. 401-450.

GILLY, Adolfo. *América Latina: Mutación epocal y mundos de la vida. In publicación: Neoliberalismo y sectores dominantes. Tendencias Globales y experiencias nacionales*. Basualdo, Eduardo M.; Arceo, Enrique. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Agosto 2006. ISBN: 987-1183-56-9

DAVID. Harvey. *Espaços de Esperança*. São Paulo: Editora Loyola, 2000.

LADEIRA, Maria Inês; L.W.TUPÃ. *Condições ambientais do território guarani*. Campo Grande –MS: Tellus, ano 4, n. 6, p. 51-63, abr. 2004

LADEIRA, I. L e Azanha, G. *Os Índios da Serra do Mar*. São Paulo: Nova Stella Editora. 1988

LADEIRA, I. L. *Comunidades Guarani da Barragem e do Krukutu e a linha de transmissão de 750 Kv Itaberá- Tijuco Preto III*. São Paulo: Relatório de Interferências, 2000.

LADEIRA, Maria Inês. *Terras indígenas e unidades de conservação na Mata Atlântica – Áreas Protegidas?*. In: “Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza – o desafio das sobreposições”. ISA – Instituto Socioambiental. Centro de Trabalho Indigenista. Brasil: Novembro, 2003.

\_\_\_\_\_. *O Caminhar sob a luz. O Território M'byá à beira do oceano*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Antropologia). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo: 1992.

LENKESDORF, Carlos. *La Semántica de los Tojolabales*. Universidade Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas. Circuito Mário de la Cuerva; México: 2012; ISBN 970-32-3976-5.

KARAY POTY, Adriano. *Entrevista à Lidiana Cruz da Costa*. Comunidade Tenondé Porã. Entrevista concedida. São Paulo, 2013.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Textos Básicos*. Fondo de cultura econômica; México; 1995.

MARTINS, Mônica Dias (org). *O Banco Mundial e a Terra. Ofensiva e resistência na América Latina, África e Ásia*. São Paulo: Viramundo, 2004.

MENDONÇA, Maria Luisa; RESENDE, Marcelo. A Contra-Reforma Agrária no Brasil. In: MARTINS, Monica Dias. *O Banco Mundial e a Terra*. São Paulo: Ed. Viramundo, 2004 p. 75-79.

MUNDURUKU, Daniel. Movimentos Indígenas ou Indígenas em Movimento. In: MARTINS, Mônica Dias (org). *O Banco Mundial e a Terra. Ofensiva e resistência na América Latina, África e Ásia*. São Paulo: Viramundo, 2004.

NOBRE, Domingos. *Escola Indígena Guarani mbya: Resistência e Subordinação*. UERJ e Universidade Estácio de Sá; Rio de Janeiro: S/D.

OLIVER COSTILLA, Lucio, *Las razones y perspectivas de la interdisciplinariedad en el pensamiento latinoamericano*. In: *Revista digital del programa de posgrado en Estudios Latinoamericanos*, Año I. Vol. 1, Número 0, México: 2003.

OLIVEIRA, Joao Pacheco. *Ação Indigenista e Utopia Milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna*. IN: (Org) RAMOS, Alcida Rita; ALBERT, Bruce. *Pacificando o Branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. Editora UNESP, 2002.

ORTMAN, C. M. *O Movimento dos guarani/mbyá a terra sem mal – uma contribuição geográfica*. Uruguai: EGAL; 2009.

OTERO, Andrea Grazziani. *Territorialidade X deslocamento: fronteiras na compreensão de uma identidade Myá- Guarani*. In: XI Congresso Luso Afro-brasileiro de Ciencias Sociais: Salvador-Bahia; 2011.

OMAR, Kopenoti. Entrevista concedida à Lidiana Cruz da Costa, São Paulo, 10 de fevereiro. 2013

RAFFESTIN, Claude, [1971]. *Cap. 3. La territorialidad*. Trad. Lourdes Cordero Gómez del Campo, Rev. Marta Elena Guerra: In *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, Librairies Techniques, SUAED, 2011

SANTOS, Milton. *Território e sociedade*. Entrevista com Milton Santos. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

SAQUET. Marcos Aurelio. *Estudos Territoriais: Os Conceitos de Território e Territorialidade como Orientação para uma Pesquisa Científica*. In: (org.) FRAGA, Cesar Nilson. *Territórios e Fronteiras. (Re) Arranjos e Perspectivas*. Florianópolis: Insular, 2011.

SCOTT, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Discursos ocultos. Colección Problemas de México. México: Ediciones Era; 2000.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Tradução: Beatriz Perrone Moisés. (Biblioteca do Pensamento Moderno) – 4º. Ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. –

TUPÃ, Omar. Entrevista concedida à Lidiana Cruz da Costa, São Paulo, 10 de fevereiro. 2013