Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Faculdade de Arquitetura

PROPUR
Programa de Pós-Graduação em
Planejamento Urbano e Regional

Territorialidade e r-existência
O território mbya-guarani a partir da narrativa fílmica indígena

Priscila Müller Lerias
Orientação: Prof. Dr. Paulo Reyes



"Invasão colonial meu corpo nosso território", Xadalu Tupã Jecupé, 2019.

Porto Alegre
Rio Grande do Sul
2025

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Faculdade de Arquitetura

PROPUR
Programa de Pós-Graduação em
Planejamento Urbano e Regional

Dissertação de Mestrado

Territorialidade e r-existência.
O território mbya-guarani a partir da narrativa fílmica indígena

Priscila Müller Lerias

Porto Alegre. Rio Grande do Sul
2025

PRISCILA MÜLLER LERIAS

Territorialidade e r-existência.
O território mbya-guarani a partir da narrativa fílmica indígena

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PROPUR-UFRGS), na linha de pesquisa Cidade, Cultura e Política como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Planejamento Urbano e Regional.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Reyes

Porto Alegre. Rio Grande do Sul
2025

PRISCILA MÜLLER LERIAS

Territorialidade e r-existência.
O território mbya-guarani a partir da narrativa fílmica indígena

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PROPUR-UFRGS), na linha de pesquisa Cidade, Cultura e Política como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Planejamento Urbano e Regional.

BANCA EXAMINADORA

_____

Paulo Reyes, *Prof. Dr.* (orientador)
PROPUR – UFRGS

_____

Heleniza Ávila Campos, *Profª. Drª.* (examinadora interna)
PROPUR – UFRGS

_____

Rosani Kamury, *Profª. Drª.* (examinadora externa)
PPGEDU – UFRGS

_____

Caetano Kayuna Sordi Barbará Dias, *Prof. Dr.* (examinador externo)
PPGAS - UFSC

Uma das coisas que digo para os mais velhos e para vocês não indígenas, ou jurua, em momentos de encontros, é que seria importante fazer antropologia na cultura de vocês. Tirar o Guarani da aldeia para ele ficar na casa de vocês e observar vocês todos os dias. Sentir, refletir, tentar entender, fazer relatórios e, finalmente, produzir uma tese de capa dura, bem bonita, com muitas páginas, fotografias, gráficos, e referências a outros estudos para concluir e dizer aos jurua que se tornem selvagens, que se tornem pessoas não civilizadas – pois todas as coisas ruins que estão acontecendo no planeta Terra vêm de pessoas civilizadas, pessoas que não são, teoricamente, selvagens.

Jerá Guarani

Como se "civilizar-se" fosse um destino. Isso é uma religião lá deles: a religião da civilização. Mudam de repertório, mas repetem a dança, e a coreografia é a mesma: um pisar duro sobre a terra. A nossa é pisar leve, bem leve.

Ailton Krenak

As fronteiras foram riscadas no mapa.
A Terra não sabe disso.
As fronteiras foram riscadas no mapa.
O rio vai passando tranquilo.
O vento vem chegando e a vida continua.
O mapa e suas fronteiras são como um sonho.
E quando a gente acorda, as fronteiras sumiram.

Mario Quintana

Sumário

Resumo 4
Abstract 5
LISTA DE QUADROS 6
LISTA DE FIGURAS 6
Introdução 10
Da invasão à r-existência 10
Lugar de pesquisa 18
1. *Abya Yala* e América, povos originários e o Estado 20
1.1. A colonialidade na formação territorial e urbana latino-americana 21
1.2. Estado brasileiro e povos originários 29
2. Território, estudos urbanos e América Latina 55
2.1. Território e estudos urbanos 56
2.2. Tríade território-territorialidade-territorialização 65
2.3. Território e América Latina 69
3. Território e a cosmoecologia mbya-guarani 79
3.1. Territorialização e o *guata/jeguata* 80
3.2. Territorialidade, *teko, nhandereko, teko porã e yvy porã* 87
3.3. Território, *Yvyrupa e tekoa* 94
4. Território e a narrativa fílmica mbya-guarani 101
4.1. A contra-narrativa indígena audiovisual. A câmera como ser e como instrumento contracolonial 102
4.2. Como analisar 104
4.3. Bicicletas de Nhanderú 115
4.4. Avaxi Ete'i – Milho Verdadeiro 122
4.5. Ka'aguy Rupa 126
4.6. Mbya Rembiapó Nhamombe'u 132
4.7. Guata 137
5. Dimensões do território mbya-guarani 144
5.1. Corpo 145
5.2. Extracorpo 154
5.3. Linguagem 158

5.4. Espaço-Tempo 164
5.5. Intersecções conceituais 171
6. Reflexões finais 176
Referências 185
Anexos 195
Estado da arte 195
Lacuna do conhecimento 201
Glossário 202

Agradecimentos

A trama de uma dissertação nunca é solitária. Ela é tecida a partir de múltiplos fios, encontros e saberes que se entrelaçam para dar forma a um pensamento. Portanto, este trabalho é também um agradecimento.

Primeiramente agradeço às professoras e aos professores que estiveram presentes na minha formação dentro e fora da academia ao longo da minha vida.

Agradeço ao ensino e à universidade pública, pilares fundamentais para a construção de um conhecimento crítico e acessível. Em especial, à Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), que tem sido minha casa intelectual desde a graduação.

Agradeço os meus familiares e às minhas amizades que estiveram presentes nessa trajetória oferecendo apoio, amor e acolhimento sempre quando necessário.

Agradeço a todos os seres não humanos que cruzaram o caminho da minha formação pessoal e me fizeram enxergar um mundo pluriverso e interconectado; especialmente aos meus companheiros e companheiras caninas que tanto alegraram meus dias com seu amor incondicional.

Agradeço os colegas mestrandes e professores do PROPUR cuja troca de saberes frutificou esse dissertar, especialmente ao meu orientador Paulo Reyes que abraçou a minha dissertação em um segundo momento,

oferecendo a orientação necessária para que ela encontrasse seu rumo.

Agradeço aos indígenas que nessa caminhada gentilmente abriram espaço em seu mundo para transmitir seus saberes, demonstrando que conhecimento é, acima de tudo, troca e respeito.

Por fim, agradeço a mim mesma. Por ter persistido no processo do dissertar, mesmo com os difíceis atravessamentos que a vida me incutiu. Por ter mantido a aposta na potência de transformação social que a pesquisa e o ensino carregam, mesmo diante da sua reiterada desvalorização.

Dedico este trabalho à minha irmã que agora continua sua existência em outro plano e a todos os familiares que antes de nós pavimentaram nossos caminhos.

Dedico este trabalho também a todos os povos originários que r-existem a despeito de um mundo que insiste em apagá-los.

Resumo

Esta dissertação coloca em foco a noção de território mbya-guarani identificada nas suas narrativas fílmicas. A fim de evidenciar a diferença dessa noção em relação à noção de território operada hegemonicamente em contexto latino-americano, este dissertar é fundamentado teoricamente no diálogo entre os campos da antropologia, geografia e história e no compartilhar das discussões de autoras e autores indígenas. Entende-se que, a despeito da tentativa moderna de imposição de um sistema-mundo e do apagamento de suas vidas pela significativa obliteração da materialidade de seus territórios, os povos originários de Abya Yala fazem r-existir suas territorialidades e noções de território. Suas lógicas e sintaxes permanecem enraizadas, sobretudo através da oralidade, da manutenção de suas coletividades e, mais recentemente, através de suas narrativas audiovisuais. Desse modo, diante dessas resistências, a multiplicidade cultural e territorial que é suscitada nos convida não só a voltar a nossa atenção a esses outros modos de existência, ou a esse pluriverso de vida, mas também a repensar paradigmas e conceitos instituídos até então, como o conceito de território, tão caro aos estudos urbanos. Para além da consequente disputa por terras e territórios, as tensões territoriais advindas desse contexto de r-existência e diferença apontam para a disputa entre modos de existência e trazem, assim, o caráter ontológico desses conflitos. Para tanto, a partir do recorte étnico mbya-guarani, buscando uma aproximação das suas territorialidades e, por conseguinte, da sua noção de território, propõe-se a escuta ativa do material fílmico de autoria dessa etnia. Os filmes "Bicicletas de Nhanderú" (2011), "Mbya Rembiapó Nhanmombe'u" (2015), "Avaxi Ete'i" (2018), Ka'aguy Rupa" (2018) e "Guata" (2022), são analisados através de dois dispositivos metodológicos em confluência: introdutoriamente, a proposição de significados referenciais, explícitos e implícitos; e um aprofundamento através do significado sintomático desenvolvido na exploração analítica a partir das categorias corpo, extracorpo, linguagem e espaço-tempo — cuja escolha baseou-se em aspectos diferenciais entre culturas originárias e ocidentais modernas apontados por autoras e autores seminais da antropologia. Ao aproximar o pensar dos estudos urbanos da cosmoecologia mbya-guarani, procura-se mobilizar *outros* imaginários de futuro criadores de *outras* territorialidades e, quem sabe, urbanidades.

Palavras-chave: território indígena; territorialidade mbya-guarani; resistência; estudos urbanos; de/descolonialidade.

Abstract

This dissertation focuses on the notion of Mbya-Guarani territory as identified in their film narratives. To highlight its difference from the hegemonic notion of territory in the Latin American context, this work is theoretically grounded in the dialogue between the fields of anthropology, geography, and history, as well as in the shared discussions of Indigenous authors. Despite the modern attempt to impose a world system and erase their lives through the significant obliteration of their territories' materiality, the Indigenous peoples of Abya Yala make their territorialities and notions of territory re-exist. Their logics and syntaxes remain rooted, especially through orality, the maintenance of their collectives, and more recently, through their audiovisual narratives. In the face of this resistance, the cultural and territorial multiplicity that is raised invites us not only to turn our attention to these other ways of existing, or to this pluriverse of life, but also to rethink established paradigms and concepts, such as the concept of territory, which is so dear to urban studies. Beyond the consequent dispute over land and territories, the territorial tensions arising from this context of re-existence and difference point to a dispute between ways of life and thus bring out the ontological character of these conflicts. To this end, this work seeks to approach Mbya-Guarani territorialities and, consequently, their notion of territory through an active listening of the films authored and produced by this ethnic group. The films "Bicicletas de Nhanderú" (2011), "Mbya Rembiapó Nhanmombe'u" (2015), "Avaxi Ete'i" (2018), "Ka'aguy Rupa" (2018), and "Guata" (2022) are analyzed through the confluence of two methodological approaches: the proposition of explicit and implicit referential meanings, and the analysis based on the analytical categories of body, extra-body, language, and space-time, the choice of which was based on differential aspects between Indigenous and modern Western cultures, as pointed out by seminal authors in anthropology. By bringing the thinking of urban studies closer to Mbya-Guarani cosmoecology, the aim is to mobilize other imaginaries of the future that create other territorialities and, perhaps, urbanities.

Palavras-chave: indigenous territory; mbya-guarani territoriality; resistance; urban studies; decoloniality

LISTA DE QUADROS

Quadro 1- Esquema apresentado por Haesbaert a respeito da diferença entre território de dominância funcional e território de dominância simbólica. 61

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Unidades geográficas da cosmoecologia mbya-guarani e a distribuição geográfica dos território mbya-guarani na atualidade 81
Figura 2 – Cenas de diálogo sobre o extracorpo e espiritualidade. 115
Figura 3- Cenas de diálogo sobre espiritualidade, intersecção étnica e mundo jurua no mundo indígena.....118
Figura 4 – Cenas de diálogo sobre violência e espiritualidade. .120
Figura 5 – Cena de tempestade interpreta pelo karaí e cenas de benzimento do cotidiano. 121
Figura 6 – Cenas de colheita do milho verdadeiro.....122
Figura 7 – Cenas de plantio do milho verdadeiro. 123
Figura 8 – Cenas do ritual de benzimento do milho verdadeiro dentro da opy. 125
Figura 9 – Cenas de diálogo com Kerexu Antônia Garai. 126
Figura 10 – Cena em que Kerexu Antônia Garai fala sobre as plantas da mata e suas propriedades medicinais. 127
Figura 11 – Cenas em que se evidencia a importância da mata para os Mbya-Guarani. 128
Figura 12- Cenas que mostram a preocupação com a destruição da mata e evidenciam a relação da natureza com os Mbya-Guarani. 130
Figura 13- Cenas em que o líder espiritual mostra seus desenhos que fazem referência a importância da mata. Cena que mostra os cenários naturais degradados pelo jurua.....131
Figura 14- Cenas do cotidiano na tekoa.....132

Figura 15- Cenas em que é apresentado o artesanato mbya-guarani. 133
Figura 16- Cenas do cotidiano na tekoa. 136
Figura 17- Cenas que acompanham o deslocamento dos indígenas nos seus territórios. 137
Figura 18- Cena da comunicação remota entre tekoa no Brasil e tekoa na Argentina. 138
Figura 19- Cena em que cacique fala sobre a prática do guata. 140
Figura 20- Cenas em que os indígenas falam sobre a inexistência de fronteiras para os Mbya-Guarani e sobre seu caminho ser protegido pelos deuses. 141
Figura 21- Cenas que retratam o cotidiano e a relação com a natureza.....142
Figura 22- Cena em que é relatada a ligação dos Mbya-Guarani com o Lago Guaíba e cena de benzimento de sementes. 143

Obras das capas entre capítulos[1]:

Capa: “A conversa das entidades intergaláticas para decidir o futuro universal da humanidade”, Jaider Esbell, 2021.

Introdução: Da obra “It was Amazon”, Jaider Esbell, 2017.

Capítulo 1: “A floresta”, Jaider Esbell, 2017.

Capítulo 2: “Sem título”, Jaider Esbell, 2020.

Capítulo 3: “A morada dos espíritos das avós”. Xadalu Tupã Jekupé, 2023.

Capítulo 4: “A Morte do Rio Ibirapuitã”, Xadalu Tupã Jekupé, 2023.

---

[1] Jaider Esbell não é indígena Mbya-Guarani, mas Makuxi; porém, suas obras transcendem especificidades étnicas e representam todas as cosmovisões estruturadas na relação igualitária entre humanos e não humanos, entre corpo e extracorpo. É uma obra que toca todos aqueles que acreditam em um mundo pluriverso. A escolha pela obra de Jaider também se dá em caráter de homenagem póstuma a ele e a tantos outros indígenas que tiveram suas vidas ceifadas por um mundo ainda regido pela lógica colonial. (http://www.jaideresbell.com.br/).

Xadalu Tupã Jekupé é artista indígena Mbya-Guarani que usa elementos da serigrafia, pintura, fotografia e objetos para abordar em forma de arte urbana o tensionamento entre a cultura indígena e ocidental nas cidades. (https://www.xadalu.com/).

Capítulo 5: “Tata Piriri”, Xadalu Tupã Jekupé, 2022.

Reflexões Finais: “De volta pra casa”, Xadalu Tupã Jekupé, 2022.

Anexos: "A dimensão humana", Jaider Esbell, 2013.

sem forças para continuar
troco de pele e rastejo
faço de tudo,
menos parar[2]

[2] (ARRUDA, Débora. Voltar para ir. Belo Horizonte: Impressões de Minas, 2021.



Introdução

Da invasão à r-existência

Da obra "It was Amazon", Jaider Esbell, 2017.

Introdução

Da invasão à r-existência

Em meio a constante transformação social e espacial engendrada em escala global desde o princípio da modernidade colonial, algo ainda permanece na ancestralidade. Sobretudo a partir dos desdobramentos do capitalismo industrial, vemos paisagens sendo modificadas em ritmo acelerado de forma a reproduzir globalmente padronizações da vida humana. Estruturando-se na ideia da propriedade, do lucro e do desenvolvimentismo, visam a reprodução do capital e a consolidação de poderes geopolíticos dominantes. No entanto, e apesar disso, também vemos existências e resistências que contrariam essas lógicas dominantes de viver.

A vida dos povos originários é um exemplo disso, seja em contextos rurais e florestais, seja em contextos urbanos. Embora as estruturas coloniais tenham tentado, e ainda tentem, reordenar as relações desses povos nas mais diversas dimensões desde o princípio do processo colonizatório de *Abya Yala*[3] e da tentativa moderna de imposição de um sistema-mundo[4], o seu passado alter-nativo (Cusicanqui, 2018) não foi obliterado, pois suas lógicas e sintaxes permaneceram enraizadas. Mesmo com o significativo apagamento da materialidade de seus territórios, suas lógicas foram mantidas, sobretudo através da oralidade, da manutenção das suas coletividades e, mais recentemente, através de suas narrativas audiovisuais.

Como consequência dessas resistências culturais, contextos de diferença e fricções interétnicas são instaurados. No entanto, da herança moderno colonial de subjugar não só os territórios, mas os corpos e os conhecimentos dos povos originários, submetendo-os a uma relação dicotômica

[3] Autodesignação político-identitária utilizada por povos originários para substituir o termo geográfico colonial "América".

[4] Termo utilizado por Immanuel Wallerstein para se referir ao sistema econômico global que polariza geograficamente o mundo em centro, periferia e semiperiferia.

e assimétrica, percebe-se que suas diferenças pouco são consideradas pelos poderes hegemônicos territoriais. Mais do que isso, percebe-se o confronto entre aqueles que têm discurso (aos quais se concede a capacidade de) com aqueles que não têm discurso (aos quais é negada a capacidade de) (De La Cadena, 2018a). Dessa maneira, assim como os discursos, os territórios originários têm sido sobrepostos pelos territórios hegemônicos da propriedade e do capital, reproduzindo paisagens que em sua maioria pouco representam e acolhem a existência desses povos. Pelo contrário, além de suscitarem o apagamento dos seus modos de viver, propiciam que permaneçam apartados de outras coletividades indígenas, sobretudo a partir da imposição de urbanidades euroreferenciadas[5]. O histórico da relação Estado e povos originários no Brasil bem retrata esse processo de espoliação territorial e apagamentos culturais. Apesar da criação de legislações regulamentares dessa relação, nem todos os direitos conquistados são implementados e nem todos, mesmo que implementados, são garantia do pleno modo de viver dessas populações. Não por acaso, como resposta às contínuas e agravadas sobreposições territoriais que ameaçam suas vidas, percebe-se, de forma cada vez mais emergente, movimentos de luta por território e reafirmação de territorialidades indígenas, seja através de processos de retomadas territoriais, seja através da resistência nas brechas do território colonizado e colonial.

Diante desses contextos de diferença e resistências, a multiplicidade cultural e territorial evidenciada nos convida, inexoravelmente, não só a voltar a nossa atenção a esses outros modos de existência, ou a esse pluriverso de vida (De La Cadena; Blaser, 2018b) (Escobar, 2016), mas também a repensar paradigmas e conceitos instituídos até então.

> (...) os paradigmas não caem do céu. Os paradigmas são instituídos por sujeitos social, histórica e geograficamente situados e, deste modo, **a crise desse paradigma é, também, a crise da sociedade e dos sujeitos que o instituíram** (Porto-Gonçalves, 2001b). Não nos surpreendamos, portanto, quando

[5] Termo empregado substancialmente a partir de autores da antropologia com o intuito de desenvolver a ideia de '*eurocentrismo*' para além da metáfora espacial da Europa como centro.

> vemos emergir novos paradigmas e junto com eles novos sujeitos que reivindicam um lugar no mundo. Ou, dito de outra forma, esses sujeitos que muitos chamam **novos**, embora não o sejam tanto, põem em debate outras questões, **outras** relações, ele(a)s que tiveram que se forjar em situações assimétricas de poder mas que nem por isso se anularam e, mais do que resistir, **R-Existiram**, se reinventaram na sua **diferença**, assim como o europeu é, também, uma invenção na diferença embora na condição de polo dominante no "sistema-mundo". (Porto-Gonçalves, 2002, p. 220, grifo próprio)

A diferença pode derivar daquilo que surge como novo através das condições e sujeitos de um momento atual ou pode estar naquilo de existência pretérita que vem resistindo e encontra espaços de emersão nas fraturas desse momento. É desse novo[6] ao qual nos referimos aqui. Esse da diferença — no sentido ontológico[7] — que não se deixou sobrepor por completo e surge em contraste com o paradigma hegemônico instituído no presente. Seja porque resistir é sua condição, seja pela falha dos paradigmas do momento. Dessa forma, a existência dessa diferença é, sobretudo, r-existência. Para que existam, é necessário resistir recriando e reinventando sua existência sempre que necessário, sem que para isso se perca a relação com o seu passado originário. É uma forma de existir que atua nas circunstâncias a partir de uma determinada matriz de racionalidade e, se necessário, re-atua a partir de um topoi, tanto geográfico como epistêmico (Porto-Gonçalves, 2013).

Das formas de re-atuação, destaca-se aqui as subversões através das tecnologias audiovisuais. Por meio da apropriação e da releitura desses meios de narração e comunicação, são contadas histórias e estórias a partir de suas próprias narrativas. Tanto o cinema, quanto qualquer outra forma de agenciamento audiovisual apropriada pelos povos originários, permitem o deslocamento do lugar de representados pela lente branca e ocidental — que muito

---

[6] Em verdade, podemos trocar o termo "novo" pelo "outro", pois entende-se aqui que essa diferença se refere a *outros* paradigmas e sujeitos, que são novos somente para aqueles que optam em não olhar para a diferença.

[7] Podemos pensar a diferença desde Gilles Deleuze — como potência ontológica que produz multiplicidade e o novo, sem antever uma determinada identidade ou representação — ou desde Stuart Hall — como princípio da construção social da identidade e dependente das relações de poder.

incorre em visões romantizadas e estereotipáveis — para o lugar de protagonistas de suas histórias, desde suas próprias lentes. Mesmo através de uma tecnologia advinda da esfera material da colonialidade, da cultura que os oprimiu e os oprime, o audiovisual indígena re-atua, pois reinventa e subverte uma linguagem pré-estabelecida de forma a manter a tradição da sua oralidade e, consequentemente, os referenciais das suas identidades. Essa prática tem se mostrado parte importante dos movimentos de resistência e se configura enquanto ferramenta política na luta pela afirmação de seus corpos e territórios. Através de suas narrativas, seus modos de vida são evidenciados de forma a mostrar que não só é clara a diferença entre territorialidades — onde de um lado estão as territorialidades dos povos originários e de outro está a territorialidade estruturada a partir de limites geopolíticos entre Estados e limites mercantis e de propriedade — como também é o fato de que a relação entre elas não se dá em igualdade, no sentido de que uma está exercendo seu direito de existência em detrimento da outra.

Com efeito, na materialidade dos contextos urbanos, sobretudo naqueles notadamente euroreferenciados, essas diferenças são ainda mais manifestas e, como aponta o indígena Ailton Krenak em sua obra, a relação dos povos originários com seu território tem sofrido interferência direta das diversas instâncias de atuação da urbanidade e do urbano enquanto conformação socioespacial. O pensar urbano e o viver urbano tem sido instituídos hegemonicamente como o destino da humanidade moderna e, através dessa plataforma urbana, as atualizações do *modus operandi* da reprodução do capital continua a se conformar de modo a limitar cada vez mais os sujeitos que foram e ainda são subjugados e subalternizados pelo sistema dominante, ou que se relacionam com o território de forma outra. Trazer a reflexão a respeito desses tensionamentos para os estudos urbanos, portanto, parece impreterível dada a evidente diferença entre as territorialidades das urbanidades moderno ocidentais da contemporaneidade e o modo tradicional de viver dos povos originários. Os contextos de diferença podem provocar questionamentos em relação ao modo como lemos o urbano a despeito dos modos empregados predominantemente até então,

suscitando a releitura de conceitos que são tão caros aos estudos urbanos, como é o caso do conceito de território. Isso se dá pelo fato de que para além da consequente disputa por terras e territórios, as tensões advindas dessa diferença apontam para a disputa entre modos de existência e trazem, assim, como lembra Marisol de La Cadena (2018a), o caráter ontológico desses conflitos.

É importante lembrar que a uma mesma designação, podem estar associadas diferentes explicações[8]. Assim, na verdade, para além de suscitar uma possível releitura de conceitos já estabelecidos, esses contextos de tensão e diferença, deslocam a atenção para uma possível leitura de outros conceitos, ou para a leitura de um mesmo conceito a partir de outras ontologias. Essa abordagem dentro dos estudos urbanos em relação às questões territoriais indígenas, contudo, seja na dimensão da lei, do direito ao território, seja diretamente na dimensão ontológica, da vida e do modo de vida originário, parece ainda estar no início de um caminhar teórico. Apesar do caráter transdisciplinar dos estudos urbanos, que opera através de campos do conhecimento que se aproximam mais tradicionalmente do estudo de culturas indígenas — como a antropologia, a história e a geografia — quando da perspectiva dos campos próximos ao lugar dessa dissertação — urbanismo e planejamento urbano[9] — um hiato de discussões teóricas parece se estabelecer.

Logo, para analisar esse contexto, procurou-se entender o que foi e está sendo desenvolvido pelos pares a partir da pesquisa[10] em bancos de teses e dissertações e repositórios digitais do Brasil por trabalhos que debatessem a questão territorial indígena nos campos do urbanismo e planejamento urbano. Foi identificado, que os trabalhos que abordam a relação dos povos originários com o território, concentram-se em: refletir sobre os impactos da relação com o Estado na cultura indígena;

---

8 Bachelard (1996).

9 Segundo João Farias Rovati, urbanismo e planejamento urbano, embora próximos e complementares, seriam presididos por epistemologias de natureza diversa. Ver a discussão completa no artigo “Urbanismo versus Planejamento Urbano?” (Farias Rovati, 2013).

10 Revisão sistemática em anexo.

identificar as formas de resistência dos povos originários diante dos processos de interferência nas suas culturas e territórios; identificar os processos de formação territorial de uma determinada comunidade ou Terra Indígena; identificar com quais atores os indígenas entram em disputa por território; identificar as políticas públicas vigentes que favorecem o reconhecimento do território indígena; identificar e refletir sobre as mudanças na territorialidade e territorialização indígena nas últimas décadas. Contudo, nenhum desses trabalhos teve como foco a diferença representada pelas noções de território dos povos originários buscando, assim, aproximações dessa noção, sobretudo quando narradas através das suas produções audiovisuais.

O que entendemos por território diz como atuamos nele e através dele, configurando as relações que agenciamos a partir das nossas subjetividades e coletividades, produzindo exclusão ou inclusão. Assim, possíveis diferenças a respeito do que é território podem influenciar tanto na leitura das tensões e diferenças aqui evidenciadas, quanto na leitura dos processos de formação territorial e na própria produção socioespacial. O que entendemos por território e, consequentemente, o que nele desenvolvemos, conta uma história, uma história narrada por um sujeito coletivo que quer espelhar a si mesmo.

É certo que diferentes histórias e narrativas coexistem num mesmo espaço e tempo. Contudo, a dominância dos territórios, ou das paisagens, do Antropoceno[11] que se reproduziram no caminho de um Capitaloceno[12] e através do antropo-cego[13], tem narrado deliberadamente histórias de um único sujeito coletivo humano. Esses territórios, ou as paisagens do capital, se fazem através das narrativas e desejos do "povo da mercadoria" (Kopenawa, 2015). São contextos dominantes que têm estruturado cenários

[11] Denominação que se refere à atual era geológica caracterizada pela atuação antrópica e que tem sido amplamente utilizada de forma a criticar os impactos socioambientais gerados pela ação humana nos últimos séculos.

[12] Umas das adaptações do termo Antropoceno que sugere a agência e a responsabilidade dos sistemas capitalistas nesses impactos.

[13] Proposição de Marisol de La Cadena (2018a) para se referir ao processo de criação de mundo onde aqueles mundos heterogêneos, que não se fazem com uma divisão entre humanos e não humanos, são obrigados a operar com essa dicotomia. Onde somente um "antro" se estabelece sobre os outros "antros" heterogêneos em relação a ele.

socialmente e ambientalmente insustentáveis a todos os sujeitos coletivos que compartilham desse mesmo tempo na Terra e, das problemáticas dessa dominância, surgem os momentos que incitam mudanças de paradigmas e suscitam questionamentos. E se ouvíssemos outras histórias e outras narrativas sobre esse tempo? E se outras histórias estivessem também mais claramente representadas nos nossos territórios? E se entendêssemos o território a partir de narrativas que estão resistindo a partir de outras lógicas apesar desses cenários?

É necessário reconhecer a não neutralidade das paisagens, o "analfabetismo ocidental" (Paredes, 2015), a alienação em relação as subjetividades das paisagens e a persistente reprodução de dicotomias binárias — como natureza e cultura; floresta e cidade — herdadas do escopo euroreferenciado, para problematizar as paisagens contemporâneas formadas pelos territórios do capital. Talvez, para além de reconhecer e assegurar os modos de vida dos povos originários[14], pensar o território a partir da confluência com as suas narrativas cosmoecológicas e cosmopolíticas seja um caminho para isso, para mobilizar os questionamentos que se mostram necessários em relação aos modos de existência humana nesse antro-capital-ceno e para cocriarmos outros imaginários de futuro.

Dessa forma, este dissertar de caráter qualitativo está delineado em torno de evidenciar a noção de território dos Mbya-Guarani, de modo a responder o seguinte questionamento: Em que medida a noção de território dos Mbya-Guarani se diferencia da noção de território adotada pelos não indígenas em contexto latino-americano euroreferenciado? Através do compartilhar das discussões de autoras e autores indígenas, da aproximação dos campos da antropologia, geografia e história e da escuta ativa da narrativa fílmica mbya-guarani, o trabalho é estruturado em cinco momentos, que dizem respeito aos objetivos específicos, e visam: compreender como se deu o processo histórico-social de desfiguração e espoliação dos territórios dos povos originários em

[14] Entendendo que são plurais e diversos, assim como podem ser suas noções de território.

Abya Yala e em *Pindorama*[15] (Brasil); identificar as discussões e teorias mais recentes acerca do conceito de território, e suas derivações, dentro dos estudos urbanos e dos discursos indígenas de luta, sobretudo a partir do contexto latino-americano; abordar conceitos básicos da cosmoecologia[16] mbya-guarani relacionados a sua territorialização, territorialidade e território; através das suas narrativas fílmicas, interpretar o que os Mbya-Guarani dizem sobre território e, por fim, refletir como a leitura dessa noção territorial pode estar implicada ou mobilizar as discussões dos estudos urbanos.

Para tanto, procurando dar visibilidade às motivações sociocosmológicas dos Mbya-Guarani e, ao mesmo tempo, aproximar-nos da sua noção de território, parte-se de uma análise interpretativa da narrativa fílmica feita e protagonizada por eles mesmos. Entende-se aqui que para um desenvolver decolonial, é necessário não só trazer ao centro as discussões que tangem os povos originários, mas fazê-lo a partir de suas próprias narrativas[17]. Assim, as produções feitas sobre e pelos Mbya-Guarani são o objeto empírico desse trabalho. Foram selecionados ao todo cinco filmes, entre longa metragens, média-metragens e curta-metragens, que buscam retratar o viver cotidiano de comunidades mbya-guarani. São eles: "Bicicletas de Nhanderú" (2011); "Ka'aguy Rupa" (2018); "Mbya Rembiapó Nhemombe´u (Arte Mbya-Guarani e suas Histórias)" (2015); "Avaxi Ete'i - Milho Verdadeiro" (2018) e "Guata" (2022).

Para analisar esses materiais na medida do questionamento central desse trabalho, são utilizados dois dispositivos metodológicos em confluência. Segundo Bordwell e Thompson (2013), o espectador pode atribuir à forma fílmica diferentes significados cuja classificação se faz em: significado referencial, significado explícito, significado implícito e significado sintomático. Cada um explora uma diferente dimensão de análise

---

[15] Termo Tupi utilizado para se referir ao território que entendemos colonialmente como Brasil.

[16] A cosmoecologia diz respeito a relação entre os seres e entre seres e o meio a partir de uma narrativa cosmológica.

[17] Lembremos da máxima "nada sobre nós, sem nós" utilizada também pelos movimentos de luta étnico-raciais.

que vai do nível mais explícito ao mais abstrato. Assim, para uma primeira abordagem analítica, os cinco filmes são analisados separadamente onde se atribui os significados referenciais, explícitos e implícitos de cada um. Já em um segundo momento analítico, o significado sintomático — que diz sobre os sintomas sociais da sociedade retratada — é explorado a partir de quatro categorias analíticas: corpo; extracorpo; linguagem e espaço-tempo, cuja escolha foi baseada em aspectos diferenciais entre culturas originárias e ocidentais modernas apontados por autoras e autores seminais da antropologia.

Ao aproximar, portanto, o pensar dos estudos urbanos da cosmoecologia mbya-guarani, procura-se mobilizar outros imaginários de futuro criadores de outras territorialidades e, quem sabe, outras urbanidades. Futuros em que concepções divergentes de território não resultem em desterritorializações, mas a permanência de diferenças culturais. Para que os povos originários tenham seu direito pleno de existir, não apenas através de demarcações e garantias legislativas, é preciso repensar os paradigmas em crise a partir de soluções que passam por possibilidades imaginativas.

Lugar de pesquisa

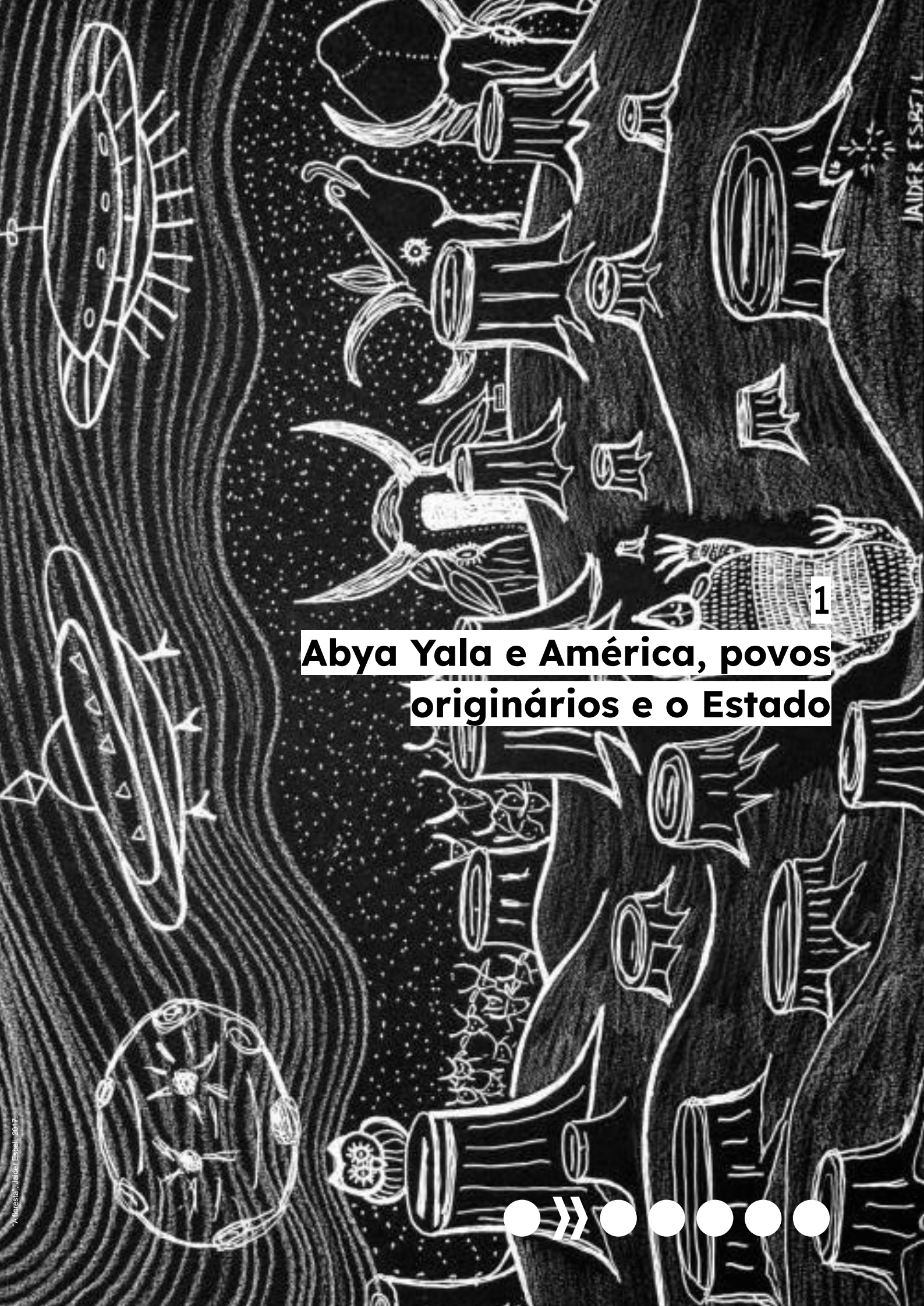
Este trabalho parte da perspectiva de uma mulher branca cuja infância e adolescência se desenvolveu no interior do estado do Rio Grande do Sul. A vida na capital deu-se juntamente ao curso de Arquitetura e Urbanismo. Entre os universos contrastantes da vida no interior, próxima a paisagens e aos ritmos naturais, e a vida na capital, densa, barulhenta e veloz, pude perceber já desde cedo a influência da relação que temos com o espaço e com o tempo nos nossos modos de viver. De um lado o espaço que ainda possibilita o tempo dos corpos; de outro, o espaço que encurta o tempo *entre* os corpos, mas subtrai o tempo *dos* corpos.

Da percepção desse contraste e pelo desconforto sentido no corpo pela urbanidade que subtraía meu tempo, busquei me aproximar de processos e técnicas de arquitetura que de alguma forma se distanciavam do tempo da máquina e favoreciam o tempo dos corpos. Desse caminhar, inevitavelmente acabei ao

encontro de comunidades indígenas Mbya-Guarani e Kaingang e suas formas de relação com o território, questionando, assim, mais claramente as relações hegemônicas territoriais nas quais eu estava inserida.

É daqui, portanto, que nasce a inquietação desse trabalho. Do desejo de, enquanto urbanista, me aproximar de relações territoriais que se fazem para além do escopo da urbanidade ocidental euroreferenciada. Assim, deu-se a escolha por abordar a territorialidade indígena a partir dos Mbya-Guarani cuja minha aproximação pessoal se deu por mais tempo, sobretudo através do processo de retomada territorial na Tekoa Ka'aguy Porã, em Maquiné/RS.

Entendendo que não basta somente incluir os territórios indígenas enquanto territórios genéricos dentro das pautas dos estudos urbanos, mas necessitamos nos aproximar dos seus discursos, cosmoecologias e, nesse caso, de como são formadas suas noções de território, esse trabalho fala para os meus pares dentro dos estudos urbanos; porém, com a consciência e o esforço de falar *com* os indígenas Mbya-Guarani, e não *por* eles, por isso a escolha pelo material fílmico feito por e com eles. Dessa forma, agradeço o trabalho feito pelos Mbya-Guarani, peço licença ao evidenciar aqui aspectos importantes de sua cultura e, de antemão, peço perdão caso esse dissertar incorra em algum equívoco ao longo de seu desenvolvimento.



"A floresta", Jaider Esbell, 2017.

1

Abya Yala e América, povos originários e o Estado

1. *Abya Yala* e América, povos originários e o Estado

> Fazemos ciência (...) tanto em função de nossa própria formação quanto contra ela. E só a História pode nos desvencilhar da História. (Bourdieu, 2001, p.6)

Dado o problema de pesquisa apresentado e o objetivo geral desta dissertação que dá enfoque na identificação das diferenciações da noção de território mbya-guarani em relação à noção atualmente difundida e praticada hegemonicamente, é importante compreender o processo histórico-social de formação desse contexto de diferença. Não há uma única história territorial que seja universal e imparcial. Pelo contrário, a forma como o espaço e o território são entendidos e se materializam está profundamente ligada às geografias específicas e aos momentos histórico-geográficos de sua construção. Essa ideia é fundamental para o pensamento de/descolonial, que se dedica a expor como as colonialidades do poder, do saber e do ser moldam o presente limitando a criação de futuros diversos ao reproduzir padrões criados desde um passado colonial.

Para tanto, com a intenção de posicionar historicamente e politicamente o contexto suscitado por esta dissertação, primeiramente objetiva-se analisar a formação territorial do que hoje entendemos como América Latina em seu processo de urbanidade. Ou, através de uma leitura de/descolonial, compreender como ocorreu e quais foram as consequências da desfiguração e da espoliação dos territórios dos povos originários de *Abya Yala* através dos desdobramentos da modernidade colonial. Em um segundo momento, busca-se compreender a formação territorial do Brasil no sentido das complexas e contraditórias relações entre o Estado e os povos originários de forma a explorar as legislações e políticas indigenistas aplicadas desde o período colonial.

Forma-se, assim, “A colonialidade na formação territorial e urbana latino-americana” e “O Estado brasileiro e os povos originários”. Em conjunto, estes capítulos estabelecem o arcabouço crítico necessário para compreender a persistente tensão entre a autonomia dos povos originários e as estruturas de poder herdadas da colonialidade. Eles pavimentam um caminho

necessário para a discussão subsequente que adentrará nas dimensões conceituais de território.

> Assim como é necessário trabalhar sobre o poder de resistência (ou r-existência) de um indivíduo (e seu corpo), é preciso deixar clara sua inserção em um contexto social que o condiciona e, muitas vezes, sob certos aspectos, que o subordina (Haesbaert, 2021, p. 218).

1.1. A colonialidade na formação territorial e urbana latino-americana

A paisagem que vemos hoje ser reproduzida, sobretudo aquela representada pela espacialidade das grandes cidades, aponta para a hegemonia de um padrão desenvolvimentista que justifica muitos apagamentos sociais em nome de um determinado e inevitável desenvolvimento. Historicamente, o território brasileiro, latino-americano, forjado em seu princípio pelo processo europeu de colonização, se estruturou sob esses apagamentos que recaíram em grande medida sobre a população originária que aqui habitava e sobre a população escravizada trazida de países africanos. Dessa forma, o processo histórico material e social do Brasil não pode ser apagado, assim como não se pode negar que o padrão de desenvolvimento difundido hoje de forma hegemônica e que tem como sua representação máxima a cidade, tem origens coloniais e se sobrepôs ao território dos povos originários.

> O Brasil é parte da modernidade inventada no processo de constituir a si mesma como modernidade. À época não era *modernidade* a palavra usada, mas *re-nascimento*. A invenção do Brasil foi precedida pela invenção das "Índias Ocidentais" e do "Novo Mundo", este último termo utilizado pelos europeus para designar tudo aquilo que eles não conheciam. A invenção dessa história territorial justificou a supressão e até mesmo o genocídio de outras territorialidades e memórias em nome do renascimento e da salvação. O discurso emergente, o discurso que se tornou o fundamento histórico do que mais recentemente tem sido narrado e celebrado como "modernidade", homogeneizou as grandes civilizações de Anahuac e Abya Yala em barbáricos "índios". (Mignolo; Souza Pinto, 2015, p. 382)

É a partir da materialização do discurso do "novo mundo" e da modernidade, portanto, que se deu surgimento às Américas — termo, inclusive, derivado do nome de um explorador e invasor do século XV que navegava a serviço dos reinos da Espanha e de Portugal — em detrimento da história, da materialidade e da vida aqui já existente em *Abya Yala*. Ou, em termos de território, deu-se início à sobreposição de territorialidades a partir da imposição da territorialidade do *novo* apesar das territorialidades e dos territórios originários. É por isso que não é possível falar sobre a formação do território latino-americano e, consequentemente, sobre suas cidades, sem falar dos povos originários e das consequências desse processo em suas vidas. Como afirma a indígena maori[18] Linda Smith (2021), os povos originários e seus territórios foram forçosamente e violentamente submetidos, e ainda são, a um lugar de periferia. Desde a formação dos mapas-mundi até a imposição de novos topônimos às suas próprias terras, foram sistematicamente excluídos da narrativa histórica difundida pelo imperialismo da Idade Moderna.

> O colonialismo foi em parte uma imagem do imperialismo, uma realização particular da imaginação do imperial. Foi também, em certa medida, uma prefiguração do que a nação iria se tornar no futuro. Nessa figuração reside a imagem do Outro, as sutis nuances e os contrastes marcantes por meio dos quais eram percebidas e tratadas as comunidades indígenas, o que tornou a história do colonialismo parte de uma grande narrativa. (Smith, 2021, p. 36)

A criação do outro, a ideia do novo e até mesmo a ideia de "salvação" estavam associadas e justificadas por um projeto maior, o de expansão econômica e consolidação de um sistema-mundo moderno/colonial. O que hoje entendemos como América Latina, se fez a partir de sua incorporação ao sistema ibérico de produção no período do capitalismo comercial, o que implicava na integração de territórios para a expansão mercantilista. Dessa forma, e não poderia ser diferente, a maneira de colonizar esses

[18] Embora Linda Smith seja indígena maori, etnia neozelandesa, seus apontamentos se encaixam na crítica de/descolonial a respeito da formação da América Latina, visto que a Nova Zelândia originária também foi obliterada por processos colonizatórios.

territórios espacialmente deriva de uma matriz de referência europeia. É por isso que Quijano afirma:

> [...] o início do seu efetivo processo de expansão e hegemonia, que hoje se cristaliza definitivamente, se dá pela incorporação ao mundo capitalista e a imposição de padrões de urbanismo e de urbanização derivados da expansão e consolidação do sistema capitalista europeu. (Quijano, 1978, p.21)

A formação da urbanidade e posteriormente das cidades em contexto latino-americano é primeiro resultado, e causa, do imperialismo europeu ocidental. Assim, os territórios invadidos foram colonizados e articulados conforme premissas coloniais externas, isto é, nesse caso, com base em noções e categorias mobilizados para construir uma hegemonia branca, europeia, patriarcal e capitalista. Os cenários urbanos formados nesse processo, e que se desenvolveram nas cidades que hoje conhecemos, tiveram seus modos de formação importados desconsiderando os contextos específicos de cada local, como as especificidades territoriais, étnicas e culturais que aqui já estavam estabelecidas. Assim, os povos de *Abya Yala* tiveram seus modos de ser e atuar no mundo interferidos material e simbolicamente pelos modos de operar do imperialismo colonialista. Nesse processo, operou-se de forma a instaurar uma colonialidade do saber, do poder e do ser nos territórios colonizados[19].

Na medida em que colonizadores invadiram territórios e neles se estabeleceram, todo um novo sistema de ideias, imagem e linguagem foi estabelecido. As missões "civilizatórias", por exemplo, eram reguladas por "hierarquias raciais, binárias e essencialistas do fundamentalismo eurocêntrico hegemônico" (Grosfoguel, 2011, p. 346). A colonialidade, advinda desse processo, se estruturou na ideia de raça que, por sua vez, acarretou a supremacia racial branca em relação a outros corpos.

Ademais, mais do que a ideia hierárquica de raça estruturada através desse pensamento colonial, talvez o pensamento de maior contraste em relação ao modo de pensar dos povos originários tenha sido aquele que separa natureza e

[19] De forma sucinta, para Castro-Gómes, a colonialidade do poder apresenta a dimensão econômica-política das heranças coloniais, a colonialidade do saber faz referência à dimensão epistêmica da mesma e a colonialidade do ser, à dimensão ontológica (2012).

cultura e ainda o faz através de uma continuidade "evolutiva" onde o caminho evolutivo levaria à cultura, à desejada civilização, e a natureza, ou aqueles que vivem em consonância com ela, estaria em um passado primitivo, devendo, assim, encaminhar-se para uma imanente "evolução". Criou-se o Outro a que Smith (2021) se refere. Nesse caso, o outro é o selvagem. Apartou-se a natureza da cultura, criou-se a dicotomia selvagem e civilizado, indígena e branco/europeu e, por fim, natureza/floresta e cidade. Porto-Gonçalves bem expõe:

> O pensamento moderno europeu pouco a pouco vai construir uma geografia imaginária onde as diferentes qualidades dos diferentes povos e culturas, que 1492 pôs em assimétrica relação, serão dispostas num *continuum* linear que vai da natureza à cultura, ou melhor, da América e da África, onde estão os povos primitivos mais próximos da natureza, à Europa, onde está a cultura, a civilização. E dominar a natureza, sabemos, é o fundamento da civilização moderna construída pelos europeus à sua imagem e semelhança e, para isso, os povos a serem dominados foram assimilados à natureza começando por considerá-los selvagens que significa, rigorosamente, os que são da selva, logo, aqueles que devem ser dominados pela cultura, pelo homem (europeu, burguês, branco e masculino). Vê-se, logo, que a invenção do europeu civilizado é, ao mesmo tempo, a invenção do selvagem e, assim, a invenção da modernidade é inseparável da invenção da colonialidade. (Porto-Gonçalves, 2002, p. 218)

Dessa maneira, através da colonialidade estabelecida aqui na América Latina, veio um projeto de sociedade e sociabilidade, pressupostos epistemológicos e ontológicos e uma hierarquia epistêmica (Mignolo, 1995; 2000). Um imaginário foi importado e instaurado. Sobretudo um imaginário urbano.

Essa episteme que produziu a urbanidade e as cidades latino-americanas e que se fez a partir de um contexto europeu específico, ainda hoje é reproduzida na conformação de aspectos sociais e morfológicos, apesar das atualizações e especificidades de cada país. Cabe lembrar aqui que as representações de urbanidade não foram simplesmente transplantadas, elas são interpretadas, ressignificadas, constituindo um novo vocabulário de acordo com cada contexto sociopolítico. Contudo, é historicamente claro que muito do que foi produzido e ainda se produz nessas cidades, e é representado por elas, sofreu influência de parâmetros criados a partir de um contexto europeu

ocidental, gerando interferência a muitos corpos e territórios colonizados. Assim, deve-se buscar entender os resultados dessas interferências, seja daquelas do período da Idade Moderna, seja da sua extensão no período da Modernidade do século XVIII até a contemporaneidade.[20]

Há poucas décadas, por exemplo, era clara e abertamente desejável a apreensão de referências de modos de vida a partir de cidades desenvolvidas na Europa. A partir de suas concepções estéticas, morfológicas e de planejamento urbano, aqui foram reproduzidos padrões arquitetônicos e implementadas reformas higienistas. O Brasil, por exemplo, assim como muitos outros países colonizados, reproduziu o mesmo imaginário do desejo pelo urbano e do modo de fazer cidade constituído na Europa. O desejo por uma espacialidade imponente, como grandes boulevares e grandes obras de engenharia, reproduzido aqui estava ligado às transformações urbanas vigentes sobretudo na cidade de Paris, referência de "cidade moderna" à época do século XIX (Pesavento, 2002).

Ainda, a partir do período da Revolução Industrial, mesmo que a América Latina tenha lidado com suas consequências mais tardiamente, os hegemônicos sujeito moderno e a vida moderna passam a se construir globalmente através de novos paradigmas. Como aponta Berman (1987), a vida moderna passou a ser construída por diversos processos: descobertas científicas e a

[20] Entendendo que a história da modernidade é vasta e se desdobra desde o século XVI, Berman (1987) a divide em 3 momentos para melhor análise. Assim, na primeira fase, do início do século XVI até o fim do XVIII, a sociedade apenas começa a experenciar a modernidade e ainda não se entende como uma comunidade moderna. Na segunda fase, que começa com a onda revolucionária de 1790, com a Revolução Francesa e suas reverberações, a sociedade já compartilha de um sentimento de viver em uma era revolucionária que desencadeia grandes transformações no nível da vida pessoal, social e política, ao mesmo tempo que lembra o que é viver em um mundo que não chega a ser moderno por inteiro. Assim, dessa dicotomia emerge a ideia de modernismo e modernização. Na terceira fase, iniciada no século XX, o processo de modernização é expandido, atingindo virtualmente o mundo todo, e a cultura do modernismo em desenvolvimento tem grande influência na arte e no pensamento. Assim, ao expor a modernidade através de fases, Berman traz outra importante contribuição que é a de evidenciar a diferença entre modernidade, modernização e modernismo.

mudança da imagem que temos do universo e nosso referencial nele; industrialização dos meios de produção; tecnologias que criam novos ambientes humanos destruindo os antigos; novos tipos de corporações e lutas de classe; aceleração do ritmo de vida; explosão demográfica e crescimento urbano; sistemas de comunicação em massa que acabam por homogeneizar os mais variados indivíduos e sociedades; Estados nacionais que ampliam seu poder e expansão e um mercado capitalista mundial que dirige e manipula pessoas e instituições. O desdobramento desses processos sociais no século XX, e que mantêm um permanente estado de "vir-a-ser" na sociedade, vêm a se chamar modernização.

Aqui vale reiterar esse quadro trazendo o conceito do "mito da modernidade" desenvolvido por Harvey em sua obra "Paris: capital da modernidade" (2015). Esse mito se refere a uma ruptura radical com o passado e, nas palavras do autor, "a ruptura é supostamente de tal ordem que possibilita enxergar o mundo como uma tabula rasa, sobre a qual o novo pode ser inscrito sem referência ao passado" (2015, p.11). A partir disso, a modernidade estaria sempre associada a uma "destruição criativa".

Trazendo essa leitura para o contexto latino-americano, pode-se apontar, por exemplo, que o conceito de modernização e desenvolvimento utilizados aqui nas cidades são desdobramentos do mito da modernidade cada vez que o "novo" é instaurado na cidade em oposição ao "velho" ou ao passado, em prol de "planos de melhoramento" para a cidade que, porém, privilegiam alguns em detrimento de outros. Isto é, pode-se identificar a segregação social atrelada aos efeitos da modernidade e da colonialidade, pois a cidade, ao passo que modifica a sua configuração territorial ao longo dos anos, opera também a conformação dos extratos sociais, consolidando a inclusão de alguns e estabelecendo a exclusão de outros. Gera-se um cenário social excludente e desigual que nos mostra que as consequências das transformações estéticas, morfológicas e espaciais dessa cidade se expressam para além da dimensão material. Essas transformações recaem de forma violenta sobre os territórios e os corpos dos sujeitos que fogem do padrão hegemônico instaurado pela herança eurocêntrica, mesmo com o fim do colonialismo.

Segundo Quijano (1992), as relações de colonialidade, nas esferas econômica e política, e, portanto, social, não cessaram com o fim do colonialismo. A colonialidade "é ainda o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo, como ordem política explícita, foi destruído" (1992, p. 440). Desse modo, tudo que formou as configurações socioespaciais coloniais de outrora e que vemos se desdobrar na cidade de hoje é resultado primeiro do processo do colonialismo, seu sistema de imagens e conceitos herdados da episteme da modernidade europeia ocidental. Essa forma de se desdobrar é o que constitui a colonialidade. Apesar de engendrada dentro do colonialismo, e sem ele não poderia ter sido reproduzida, a colonialidade tem provado que pode ser mais profunda e duradoura que ele. Ela interfere nos modos de pensar e agir socialmente, interfere na dimensão do imaginário social que, por sua vez, configura a base do que nós vamos representar espacialmente, e uma dessas representações se faz através das cidades que produzimos.

Nesse imaginário social, as cidades representam o nosso desejo enquanto civilização. Dessa forma, trazendo o cenário da atualidade, onde a América Latina é a região mais urbanizada do mundo e mais de 80% da sua população habita centros urbanos[21], o que se vê é a consolidação da ideia da modernização, do progresso de uma civilização, o "novo" e o "moderno", plasmando o "velho", o "primitivo", visando o "desenvolvimento" e, como apontado anteriormente, a consolidação da cultura sobre a natureza. Ou, através do olhar desse trabalho, o que se vê é a cidade se constituindo sobre e apesar dos territórios originários, subjugando muitos corpos humanos e não humanos. Como diz Krenak, "a cidade só cresce comendo o mundo ao seu redor" (Krenak, 2022a, p. 216).

> O capitalismo precisa de uma plataforma — que é urbana. Basta ver como cidades como Nova York e Tóquio, onde ficam as Bolsas de Valores, são âncoras desse sistema. Aliás, a urbanidade institui um modo de vida que já está sendo chamado de necrocapitalismo, mas a ontologia do sujeito que nasceu na cidade, que tem o pensamento urbano, é tão potente que acaba influenciando as culturas do mundo todo. Assim, a partir dos gestos e da colaboração de cada um — do nenenzinho que já nasce consumidor ao ancião que morre

[21] Dados ONU-HABITAT.

> enfiado em algum aparato tecnológico porque não tem coragem de morrer em casa —, a urbe vai se instituindo como o único destino possível dos humanos. (Krenak, 2022a, p.57)

Os povos originários, foram perdendo sua agência e direito sobre a terra e viram suas aldeias sendo dizimadas e substituídas por territórios de representação dos agentes da colonialidade[22] e, atualmente, o que antes eram os colonos, os jesuítas e os bandeirantes violentando todo território ancestral que pudesse ser de seus interesses, hoje são os agentes envolvidos na especulação imobiliária e na financeirização da cidade que contam muitas vezes com o aval do Estado. Como afirma Raquel Rolnik (2019), estamos lidando com a "mercantilização dos pilares da vida humana" e a formação de "paisagens para a renda".

Certamente não é somente no cenário urbano que percebemos os desdobramentos da modernidade, da sua plataforma capitalista de reprodução e as consequências disso para os povos originários. No rural ou na floresta vemos comunidades indígenas resistirem às pressões da agroindústria, da grilagem de terras, da mineração e de grandes projetos estatais para geração de energia. Porém, na cidade os contrastes culturais e socioespaciais são mais evidentes. Se já não passaram a viver na urbanidade, o que se percebe são comunidades tentando resistir aos cerceamentos dos domínios socioespaciais, econômicos e políticos do urbano que fazem com que seus territórios ou sejam englobados pelas malhas da cidade, ou sejam afastados para as margens. De qualquer forma, independente do caráter do cenário em questão, muitos povos originários acabam imersos em cenários de tensão territorial, mesmo aquelas que habitam as edificações padrões do urbano e são obrigadas a afirmar constantemente seus territórios e identidade para existirem.

Assim, tratando da questão da relação entre o urbano e os povos originários, ou de territorialidades em diferença, o que vemos são cenários hegemônicos que se sobrepõe e não alcançam as necessidades das cosmoecologias indígenas.

[22] Isso será demonstrado no subcapítulo seguinte.

> Ali, naquele espaço, todos nascem e morrem, criam pequenos animais, as crianças brincam. Vivem na e da água, essa potência de vida que vem sendo plasmada pela presença barulhenta dos humanos urbanos, que sempre querem mais e, se preciso for, constroem Belo Monte, Tucuruí, fazem barragens em tudo quanto é bacia para satisfazer a sede infinita de suas cidades, casa dos que já não sabem-viver nas águas e nas florestas em meio a cidade construída. (Krenak, 2022a, p.18)

Como consequência, vemos situações de disputas de territórios onde comunidades de povos originários são forçadas a lutar por pequenas áreas de terra, mesmo que insuficientes para seus modos de vida, como último recurso para sua sobrevivência. Mais ainda, acabam por se enquadrar em um sujeito da sociedade dependente do Estado, mesmo que esse lhe tenha sido imposto forçosamente. Na medida em que o urbano avança nos territórios ancestrais, os povos originários ficam sob a ameaça de perderem não só sua terra, mas suas identidades. Eles perdem sua relação com a terra, que não é a relação da propriedade, mas sim parte da formação de sua identidade. Os sujeitos originários que se vêm englobados pelo sistema urbano, se veem obrigados a tornarem-se um cidadão, aquele que participa e pertence à cidade. Porém, essa cidade, essa forma de organização social, nunca foi naturalmente forma de suas expressões.

Sociedades sempre estão sujeitas a mudanças, sobretudo se foram alvo de processos de colonialismo. Assim, os povos originários hoje não são os mesmos do período pré-colonial. Com toda interferência externa a sua cultura, o sujeito indígena de hoje pode desejar a cidade e, se assim o fizer, deve ter direito a ela. Entretanto, não podemos deixar de entender e analisar o processo, e os prejuízos, que passaram até chegar a essa realidade.

1.2. Estado brasileiro e povos originários

Embora para os fins desse trabalho o contexto jurídico-político a partir do Estado República do Brasil seja de maior importância analítica, sobretudo a partir da Constituição de 1988, pois dialoga mais com o contexto da atualidade, cabe trazer alguns marcos do período colonial e imperial para pautar a historicidade da relação Estado e povos originários.

Como abordado no subcapítulo precedente, uma das formas de justificar a invasão e a colonização de territórios e de culturas se faz através da invenção do Outro, aquele que é invariavelmente inferior nos seus aspectos culturais, religiosos e cognitivos. São os “bárbaros”, os “selvagens”, os “degenerados”, aqueles que devem ser contidos e regenerados pela fé cristã para “evoluírem” enquanto humanos e civilização.

> As frequentes alusões à "inocência primitiva" dos índios, à "retidão natural" do seu juízo mostram que esta foi efetivamente a concepção que predominou: não são pagãos, mas cristãos que se ignoram. Tal concepção foi, aliás, expressa por alguns (Montoya, d'Abbeville) de maneira totalmente explícita. (Clastres, 1978, p. 22)

Nesse processo, diante da dita superioridade cristã[23] e da construção de um imaginário difuso a respeito dos povos originários, há a tentativa da catequização dessa população, assim como, e por meio dessa, a sua transformação em mão de obra para a consolidação econômica dos colonos e a consequente expansão dos impérios português e espanhol. Dessa maneira, no Brasil, foram operados dois projetos coloniais simultâneos, os projetos missionários e os projetos dos colonos, cujos interesses muitas vezes estavam em conflito (Souza, 2019). Contudo, ao cabo ambos favoreceram a espoliação de territórios e a fragmentação da cultura dos povos originários de modo a fortalecer o império português.

Com o enfraquecimento e posterior desuso do escambo praticado entre indígenas e colonos, a principal atividade econômica das colônias entre os séculos XVI e XVIII estava baseada na produção da cana-de-açúcar. Para tanto, além da mão de obra da população negra escravizada, a colônia se utilizava da mão de obra indígena, que muitas vezes também era escravizada.

---

[23] Os índios não eram desprovidos, porém, de "superstições" ou "falsas crenças" e todos os autores o exemplificam com largueza. Vamos recordá-las sumariamente: o que elas revelam é, mais do que as crenças indígenas, o "teocentrismo" dos conquistadores. Da rica mitologia indígena - tal como *nos* foi transmitida, parcialmente, por Thevet - eles só retiveram os temas que *lhes* eram familiares e que podiam interpretar nos termos da sua própria religião, da verdadeira religião, pois não se deve esquecer que, para os viajantes do século XVI, fossem ou não missionários, a verdade das Escrituras não era palavra vã. E, já que os índios não eram idólatras ou fetichistas, restava neles ver cristãos balbuciantes (Clastres, 1978, p. 22)

O que definia o emprego da escravização estava baseado na categorização polarizada que dividia a população originária entre "aliados" ou "amigos" e "inimigos" (Perrone-Moisés, 1998). O emprego da força, muitas vezes feito através de "guerras justas", permitido pelas legislações dos primeiros séculos de colonização, estava baseado nesses critérios.

Assim, aqueles classificados como "inimigos", que resistiam a qualquer forma de interferência no seu mundo, poderiam legalmente ser escravizados e/ou catequizados (convertidos à fé cristã). Já os "aliados" deveriam necessariamente ser catequizados e seguir o *modus operandi* colonial para que pudessem viver longe de conflitos. Dessa forma, o processo de catequização através das missões, ou reduções, "tinha por objetivo justificar o projeto colonial como uma iniciativa de natureza ético-religiosa preparando a população autóctone para servir como mão-de-obra nos empreendimentos coloniais (econômicos, geopolíticos e militares)" (sic) (Oliveira; Freire, 2006, p. 35). Isto é, sendo "aliados" ou "inimigos", não existia "um reconhecimento da relatividade das culturas nem de espaços significativos de autonomia" (Oliveira; Freire, 2006, p. 35). Para que a conversão, ou redução[24] dos indígenas pudesse ocorrer, os que eram considerados "aliados" eram deslocados de suas aldeias através dos descimentos. Esses eram deslocamentos feitos compulsoriamente, muitas vezes de forma forçada, para que os aldeamentos indígenas pudessem ficar mais próximos do controle das povoações coloniais.

É importante não esquecer que, diferente da ideia de submissão que o discurso da "conquista" e da "redução" desses povos possa passar, esse processo não estava livre de resistências, mesmo por parte daqueles que acabavam ficando nos aldeamentos missionários. Cada grupo ou etnia tinha sua forma específica de resistência e podem ser citados ao menos cinco momentos de destaque histórico nesse sentido[25]. Até meados do século XVIII, deu-se a guerra dos bárbaros; a revolta

[24] (...) as "reducciones" pretendiam "reduzir os indígenas à vida civilizada (Kern, 1982 apud Oliveira; Freire 2006, pg. 57).

[25] Para um quadro completo das revoltas e guerras ocorridas entre 1500 e 2000, ver "A presença Indígena na Formação do Brasil". (Oliveira; Freire, 2006. p. 207-244).

dos índios Manao, chefiados por Ajuricaba; os jesuítas e os trinta povos das missões; posteriormente e até o século XIX, a cabanada e a cabanagem (Oliveira; Freire, 2006). São movimentos de resistência ligados a diferentes locais do país, porém resultantes da mesma problemática referente à relação de repressão e subjugação dos povos originários por parte tanto do Estado colonial e imperial quanto dos "moradores" (povoação colonial).

> Vários grupos guaranis sempre se recusaram a incorporar-se às missões: teriam *caraís* por dirigentes? Não se sabe. Em todo caso, permaneceram bem vivas entre eles as tradições religiosas - como testemunham as grandes migrações que alguns iriam empreender. A partir do começo do século XIX, várias tribos do sul de Mato Grosso puseram-se à procura da Terra sem Mal. (Clastres, 1978, p. 79)

Os indígenas que permaneciam nos aldeamentos controlados por jesuítas missioneiros, por exemplo, só o faziam porque havia mecanismos compensatórios que possibilitavam, por exemplo, a conquista de sesmarias[26], o recebimento de pagamentos e, até mesmo, a proteção[27] contra colonos moradores que avançavam sobre territórios em busca de mais terras e mão de obra. Era frequente que os jesuítas procurassem estabelecer os aldeamentos sobre seu controle distantes dos colonos para afastar os povos originários do emprego de sua mão de obra. Contudo, esse zelo era acompanhado da instalação de conventos, colégios e igrejas que proliferavam símbolos religiosos como cruzeiros e oratórios com o objetivo de facilitar a catequização e a conversão religiosa. Ademais, o trabalho da catequese possibilitava com maior facilidade a expansão do sistema de controle colonial, assim como a consolidação de fronteiras.

> Os índios ainda foram um peso estratégico para a garantia da soberania portuguesa nos limites ao norte do país, diante de

---

26 Ao lutarem do lado dos portugueses, alguns índios ganharam títulos honoríficos (como o índio Araribóia, no Rio de Janeiro), recebendo terras para os aldeamentos como recompensa. Entretanto, a doação de "léguas de terras em quadra" (Almeida, 2003, p. 220) aos índios nunca impediu que essas terras fossem invadidas por colonos. (Oliveira; Freire, 2006, p. 43)

27 De um lado a missão jesuítica que representava a possibilidade de paz e autonomia. De outro, a encomienda que oprimia e explorava. Muitas vezes, as reduções eram criadas sob a condição reivindicada pelos caciques (tuvichá), de que os indigenas não teriam seriam obrigados a servir aos encomienderos espanhóis. (Souza, 2019).

> espanhóis, holandeses, ingleses e franceses (Domingues, 2000b). “Gentios eram as Muralhas dos sertões” (Farage, 1991:75) e os portugueses lutavam para manter intérpretes e povos sob seu domínio nessas regiões. (Oliveira; Freire, 2006, p. 73)

Assim, é preciso ressaltar que, embora prevaleça um discurso de zelo para com os povos originários por parte da figura dos missionários, a tentativa (ou imposição) de reduzi-los à doutrina cristã por si já configurava uma violência. Uma violência epistêmica e ontológica que, de fato, muitas vezes contava com a violência física para o seu fim. Os jesuítas, ainda, estavam presentes na formação da legislação referente ao trato com os povos originários. Porém, apesar do poder colonial e imperial deter atenção a isso, na realidade cotidiana nem sempre essas legislações eram seguidas por administradores e particulares que detinham poderes locais. Esses agiam de acordo com seus próprios interesses.

As leis portuguesas para o Brasil apontavam para a soberania dos povos originários e o direito aos territórios que ocupavam, por exemplo. Contudo, como aponta Carneiro da Cunha, “trata-se, como se sabe, de um reconhecimento *de jure* que mil estratagemas tentam contornar na prática; mas tal reconhecimento legal mostra pelo menos a consciência e a má consciência da Coroa acerca dos direitos indígenas” (1987, p. 58). Mesmo assim, vale citar as cartas régias de 1609 e 1611, algumas das primeiras medidas instituídas a reconhecer o direito originário dos povos originários, pelo menos no papel, que citavam o *pleno domínio dos índios sobre seus territórios e sobre as terras que lhe são alocadas nos aldeamentos:*

> "(...) os gentios são senhores de suas fazendas nas povoações, como o são na Serra, sem lhes poderem ser tomadas, nem sobre elas se lhes fazer moléstia ou injustiça alguma; nem poderão ser mudados contra suas vontades das capitanias e lugares que lhes forem ordenados, salvo quando eles livremente o quiserem fazer (...)" (Carta Régia, 10.9.1611 apud Carneiro da Cunha, 1987)

Ainda, em 1680 foi estabelecido um regimento que, idealizado por um jesuíta, proibia a escravização de indígenas,

mesmo que tenha sido apreendido por resgates ou “guerras justas”.

> (...) Ordeno e mando que daqui em diante se não possa cativar Índio algum do dito Estado em nenhum caso, nem ainda nos exceptuados nas ditas leis, que para êsse fim nesta parte revogo e hei por revogadas, como se delas e das suas palavras fizera expressa e declarada menção, ficando no mais em seu vigor: e sucedendo que alguma pessoa de qualquer condição e qualidade que seja, cative, e mande cativar algum Índio, pública ou secretamente por qualquer título ou pretexto que seja, o ouvidor geral do dito Estado o prenda e tenha a bom recado (...) Lisboa 1º de Abril de 1680 – *Príncipe*” (Beozzo, 1983, p. 107).

O Regimento de 1680 também estabelecia que a função dos “índios de serviço das aldeias” seria dividida em: acompanhar os padres nos trabalhos missionários; ficar a serviço dos moradores; cuidar da subsistência das famílias indígenas nos aldeamentos (Beozzo, 1983 apud Oliveira; Freire, 2006, p. 41). Ademais, o Alvará de 1º de abril de 1680 proibia o cativeiro dos povos originários e estabelecia que “as sesmarias concedidas pela Coroa Portuguesa não podiam afetar os direitos originais dos índios sobre suas terras. “Primários e naturais senhores" de suas terras, eram enquanto tais isentos de qualquer foro ou tributo sobre elas” (Carneiro da Cunha, 1987, p. 59). Não por acaso, tais vantagens aos povos originários foi motivo de revolta dos colonos moradores, ocasionando a expulsão dos jesuítas no Maranhão. Contudo, em 1686 um novo regimento, o Regimento das Missões do Estado do Maranhão e do Pará[28], efetivado até 1755, trouxe de volta os jesuítas à direção dos aldeamentos, assim como adicionou a ação dos missionários franciscanos. Os aldeamentos foram reorganizados passando a ser proibida a residência dos brancos, dos “mamelucos” e uniões voltadas para a escravização e a submissão dos povos originários. Ainda, o tempo de serviço dos indígenas fora das aldeias deveria ser regulamentado, tal como o serviço doméstico das indígenas.

Entretanto, os missionários deveriam estar prontos para suprir qualquer escassez de mão de obra para os cultivos da

[28] Lembrando aqui que esses são dados históricos que, portanto, evidenciam marcos mais significativos e pontuais; porém, nem toda lei abrangia a totalidade das parcelas do território nacional dada a sua grande extensão.

colônia e prontificar a presença dos indígenas “aliados” para a defesa de territórios conquistados, mesmo que tivessem que criar outros descimentos, afinal os empreendimentos missionários estavam a serviço primeiramente do império português. Tendo ciência disso, muitos jesuítas, objetivando alguma forma de defesa dos povos originários, tentavam instalar aldeamentos longe das povoações e fazendas de colonos moradores. Porém, tais iniciativas colocavam em ameaça a reprodução do sistema colonial. Como represália, e devido as influências externas além-mar da consolidação do Iluminismo e da ideia de separação entre Estado e Igreja, o Estado colonial, sob comando de Marquês de Pombal (primeiro-ministro de D. José I), implementou uma política de laicização em todo território colonial. Assim, em 1755, foi criado o Diretório dos Índios que dispôs sobre a liberdade e uma nova administração dos povos originários, acarretando a expulsão de ordens religiosas e o confisco de suas propriedades.

> Inicialmente, a lei mandava que os “principais” indígenas governassem as aldeias. Avaliava, porém, que os índios não teriam capacidade de governar devido à rusticidade, à ignorância e à falta de aptidão. Diante disso, era necessária a existência de um diretor nas povoações com domínio da língua indígena, entre outros requisitos. Nas aldeias transformadas em vilas, os índios passariam a ser governados por juízes e vereadores, e não mais pelos missionários, o que os igualava de um ponto de vista formal aos demais cidadãos. (Oliveira; Freire, 2006, p. 71)

Objetivando a “civilização” dos povos originários, seriam necessárias escolas públicas onde seriam ensinados ofícios domésticos e de subsistência, as famílias deveriam viver separadas em suas próprias casas, todos os indígenas sob controle dos diretores deveriam estar vestidos, sem o vício do alcoolismo, e encaminhados para as atividades do comércio e agricultura onde deveriam produzir ao máximo para obter privilégios e honrarias. Para isso, não deveriam ter a distribuição de suas terras prejudicadas pois o objetivo era favorecer a produtividade de gêneros para o comércio. “Havia uma listagem indicando aqueles capazes de trabalho, com valores de salários, preços e pagamentos realizados. Do salário recebido, uma parte os índios entregavam ao diretor da povoação” (Oliveira; Freire, 2006, p. 72). O Diretório, portanto, operava através de um viés

assimilacionista, ou integracionista, pois seu objetivo era que os povos originários modificassem suas culturas para que pudessem fazer parte da “civilização”, da cultura do homem branco europeu e da sua mão de obra, para não se tornarem um problema futuro.

> (...) a política de aldear índios tinha por objetivo, na prática, transformá-los em uma força de trabalho habilitada e espoliá-los de grandes extensões de terras. Em todo esse período, até o final do séc. XIX, buscava-se concentrar e sedentarizar os índios, torná-los produtivos, mão-de-obra de agentes do Estado, de missionários e colonos que os instruiriam nos ofícios e os submeteriam às leis. (Oliveira; Freire, 2006, p. 74)

Percebe-se aqui que, mesmo aqueles indígenas considerados “aliados”, ou “mansos”[29], e que eram recompensados de alguma forma pelo seu trabalho, ainda sofriam violências, pois estavam sendo explorados, desestruturados e expropriados em suas próprias terras. Eram obrigados a explorar a sua própria terra ao modo do invasor, mesmo que a ideia de exploração não estivesse inscrita nos modos de ser do seu povo.

A vigência do Diretório se estendeu até o final do século XVIII e, na prática, sua implementação enfrentou problemas como epidemias, fugas e a consequente redução da força de trabalho, o que provocava a necessidade de implementar mais descimentos que, para os povos originários, porém, significava a intensificação da desestruturação de suas culturas. Esse quadro não melhora nas décadas seguintes, mesmo após o processo de independência de 1822. Em 1834 é proposto um ato adicional que permitia que as Assembleias Legislativas Provinciais, juntamente com a Assembleia e o Governo Geral, legislem sobre a catequese e civilização dos povos originários. Essa medida descentralizadora propiciou que diversas províncias tomassem iniciativas anti-indígenas, como ofensivas violentas contra aldeias a fim de suas extinções (Carneiro da Cunha, 1998). Esse contexto evidenciava, portanto, a divergência constante entre administrações regionais e o Estado centralizador, assim como a tensão permanente entre

[29] Para fins práticos, os índios se subdividem, no século XIX, em "bravos" e "domésticos ou mansos", terminologia que não deixa dúvidas quanto à ideia subjacente de animalidade e de errância. A "domesticação" dos índios supunha, como em séculos anteriores, sua sedentarização em aldeamentos, sob o "suave jugo das leis". (Carneiro da Cunha, 1998, p. 136)

as ações ou assimilacionistas ou genocidas a que os povos originários estavam sujeitos.

Após um longo período sem medidas legislativas centrais, em 1845 é criado o Regulamento das Missões, único documento indigenista geral do Império. Porém, além de ser mais um documento administrativo do que um plano político, continua no mesmo viés assimilacionista anterior, pois entende o sistema de aldeamentos como uma transição para a assimilação, ou civilização, dos povos originários e permitia a remoção e a reunião de aldeias, o arrendamento de terras e o aforamento para habitação. Dessa forma, a partir do século XIX a questão indígena passa a ser menos relativa à mão de obra e passa a estar mais associada à questão de terras. Como lembra Carneiro da Cunha (1998), as alternativas eram, nos termos da época, “civilizar o índio” ou “desinfestar os sertões”:

> Porque é fundamentalmente um problema de terras e porque os índios são cada vez menos essenciais como mão-de-obra, a questão indígena passa a ser discutida em termos que, embora não sejam inéditos, nunca haviam no entanto sido colocados como uma política geral a ser adotada. Debate-se a partir do fim do século XVIII e até meados do século XIX, se se devem exterminar os índios "bravos", "desinfestando" os sertões — solução em geral propícia aos colonos — ou se cumpre civilizá-los e incluí-los na sociedade política — solução em geral propugnada por estadistas e que supunha sua possível incorporação como mão-de-obra. Ou seja, nos termos da época, se se deve usar de brandura ou de violência. (Carneiro da Cunha, 1998, p. 134)

Não por acaso, a fim de amenizar conflitos de interesse entre Estado e os colonos proprietários de terras, em 1850 é promulgada a Lei de Terras que regulamentava as posses de terras de particulares e o estabelecimento de uma política pública para as terras devolutas. Um dos artigos da lei instituía a reserva das terras devolutas, a fim de impedir sua alienação, para a colonização dos povos originários, para o aldeamento de “hordas selvagens”. Ou seja, as terras devolutas eram usadas para aldear aqueles povos originários deslocados de seus territórios quando o Império assim desejava (Carneiro da Cunha, 1998). Dessa forma, porém, os povos originários ficaram reduzidos à área dos aldeamentos, aumentando ainda mais a espoliação de seus territórios.

Ao mesmo tempo que se promovia a demarcação de terras para limitar espacialmente as “hordas selvagens”, as áreas daqueles aldeamentos onde se considera que os povos originários foram civilizados eram incorporadas como devolutas. Percebe-se claramente, assim, que sob as práticas de “civilizar” os povos originários para tornarem-se parte da dita “população nacional” estava o interesse pela terra. Quanto mais civilizados, mais sedentarizados e mais dependentes do Estado, mais suas terras deixam de ser suas.

Carneiro da Cunha bem sintetiza esse processo:

> O processo de espoliação torna-se, quando visto na diacronia, transparente: começa-se por concentrar em aldeamentos as chamadas "hordas selvagens", liberando-se vastas áreas, sobre as quais seus títulos eram incontestes, e trocando-as por limitadas terras de aldeias; ao mesmo tempo, encoraja-se o estabelecimento de estranhos em sua vizinhança; concedem-se terras inalienáveis às aldeias, mas aforam-se áreas dentro delas para o seu sustento; deportam-se aldeias e concentram-se grupos distintos; a seguir, extinguem-se aldeias a pretexto de que os índios se acham "confundidos com a massa da população"; ignora-se o dispositivo de lei que atribui aos índios a propriedade da terra das aldeias extintas e concedem-se-lhes apenas lotes dentro delas; revertem-se as áreas restantes ao Império e depois às províncias, que as repassam aos municípios para que as vendam aos foreiros ou as utilizem para a criação de novos centros de população. Cada passo é uma pequena burla, e o produto final, resultante desses passos mesquinhos, é uma expropriação total. (Carneiro da Cunha, 1998, p. 146)

Após esse longo período, a partir do século XX, quando o Brasil se torna república, passa a prevalecer um regime tutelar em relação aos regimes assimilacionistas anteriores. Não que anteriormente o caráter tutelar não tenha sido empregado, as missões jesuíticas trabalhavam dessa forma. Assim, a partir de projetos indigenistas do início do século, como a Comissão Rondon, o discurso de tutela dos indígenas através do Estado passou a ganhar destaque novamente em relação ao discurso assimilacionista. Todavia, como veremos adiante, o discurso de assimilação ou aculturação dos povos originários permanece presente e ativo, pois na prática não são discursos que se anulam, inclusive são usados conjuntamente.

Assim, em 1910 aprovou-se a criação do SPILTN (Serviço de Proteção aos índios e Localização de Trabalhadores Nacionais) — posteriormente chamado apenas de SPI — que estava ligado aos integrantes do MAIC (Ministérios da Agricultura, Indústria e Comércio), do Apostolado Positivista e do Museu Nacional. A intenção era instaurar um novo poder estatizado sobre a população indígena objetivando o controle legal das ações incidentes sobre ela e a prestação de assistência, seja ela de nômades ou aldeados. Seria um aparelho administrativo único que mediaria as relações indígenas-Estado-sociedade nacional. Desde sua criação, o SPI estava voltado para a pacificação de grupos de povos originários em áreas de colonização buscando garantir reservas de terras para a sua sobrevivência e, gradativamente, introduzir atividades educacionais voltadas para a produção econômica. Porém, sabe-se que as atividades desse processo, além de não atentarem para as condições sanitárias dos aldeamentos, causaram um grande número de mortes no pós-contato com os não indígenas. Além disso, o ideário do Serviço estava baseado na certeza de que a condição de "índio" era transitória e, assim, seu papel seria o de transformá-los em trabalhadores nacionais através de técnicas educacionais para a homogeneização e a nacionalização dos povos originários.

A ideia de ter um aparelho administrativo único focado na relação com os povos originários parece vantajosa e inovadora à primeira impressão. Entretanto, não quando o Estado interpreta a população originária enquanto população em transição social, uma população que *deve* ser transicionada. Não enquanto entende os povos originários a partir de uma indigeneidade genérica, sem considerar suas diferenças étnicas. Não enquanto almeja o controle sobre todas as instâncias da vida e dos territórios dessas populações.

> Os funcionários do SPI e outros colonizadores não se conformavam com o modo espalhado dos indígenas de ocupar o espaço. Era preciso concentrá-los nas reservas para possibilitar a expropriação de seus territórios. (Benites, 2023, p. 54)

A ocupação de terras, o ritmo de vida e formas de sociabilidade e a relação com não indígenas passa a ser administrada por funcionários estatais. Aqui, percebe-se a

natureza ambígua da tutela e fica evidente que a maior preocupação do Estado continuou sendo a questão territorial, mas no sentido de garantir a terra para a continuidade de qualquer que seja seu regime.

> Algumas contradições básicas existiram no âmbito do SPI: enquanto se propunha a respeitar as terras e a cultura indígena, agia transferindo índios e liberando territórios indígenas para colonização, ao mesmo tempo em que reprimia práticas tradicionais e impunha uma pedagogia que alterava o sistema produtivo indígena. O regime tutelar, instaurado com a criação de uma agência indigenista inspirada na experiência da Comissão Rondon e formatada no sertanismo como representação imagética, tem seu dinamismo estabelecido por uma contradição básica e fundadora, conhecida como "o paradoxo da tutela" (Pacheco de Oliveira, 1988, apud Oliveira; Freire, 2006, p. 114).

Por acusações de corrupção, o SPI é dissolvido em 1967 e substituído pela Fundação Nacional do índio (FUNAI) — hoje Fundação Nacional dos Povos Indígenas — que continuou com a função de tutela dos povos originários e estruturalmente não se diferencia muito do SPI. Seus princípios iniciais são baseados no mesmo paradoxo fundador:

> "o "respeito à pessoa do índio e às instituições e comunidades tribais" associado à "aculturação espontânea do índio" e à promoção da "educação de base apropriada do índio visando sua progressiva integração na sociedade nacional"" (Magalhães, 2003, p. 85-86, apud Oliveira; Freire, 2006, p. 131).

Como vimos, ainda nada muito diferente dos discursos empregados anteriormente. A FUNAI a essa época, não tinha poder de representação política dos povos originários pois, além de se colocar em um lugar de tutela, não apresentava nenhum representante indígena no seu processo de formação e na sua constituição. A instituição de um sistema de representação adequado, reestruturando as relações entre o Estado e os povos originários, deveria ser condição para o mínimo reconhecimento dessas populações.

Com a impossibilidade do Estado de negar a existência e as reivindicações dos indígenas ao longo do território brasileiro, em 1973 é promulgada a Lei 6.001/1973, conhecida como o "Estatuto do índio", com a intenção de pautar novamente a relação do Estado e da sociedade brasileira para com os povos originários,

regulando, assim, a sua situação jurídica. Sabe-se, contudo, através de documentos históricos guardados no Arquivo do Senado, em Brasília, que a maior motivação para a criação do estatuto foi a de amenizar os ânimos de governos exteriores que acusavam a ditatura militar do Brasil de genocídio dos povos originários. Ao cabo, o Estatuto manteve a ideologia assimilacionista e de civilização desses povos e indivíduos. Pelo artigo 6º da Lei, são reconhecidos os costumes e o direito costumeiro dos povos originários nas suas relações internas, ou seja, os sistemas de chefia das comunidades indígenas seriam respeitados. No entanto, como enfatiza Carneiro da Cunha (1987), a presença de órgãos tutores em sociedades que não se organizam originalmente a partir do Estado são afetadas de forma a fortalecer uma instituição de chefia ou a criar novas atribuições de chefia aos caciques. Além disso:

> (...) dá-se frequentemente uma interferência direta da FUNAI como também de alguns grupos missionários em questões de política interna do grupo, favorecendo certos líderes e pretendendo retirar a legitimidade a outros. A própria labilidade da chefia tradicional e a multiplicidade de líderes são dificilmente entendidas pelos administradores. (Carneiro da Cunha, 1987, p. 41)

Ao longo dos artigos que constituem a lei, percebe-se o caráter segregador que ainda subalternizava o indígena em relação ao Estado, à cultura do não indígena. A lei segue o princípio, estabelecido pelo antigo Código Civil brasileiro, criado em 1916, de que os indígenas seriam "relativamente incapazes", e, portanto, deveriam ser tutelados por um órgão indigenista estatal – à exemplo do SPI e da Funai – até o momento em que estivessem “integrados à comunhão nacional”. Isto é, estava ainda presente o discurso que entendia os indígenas enquanto uma categoria social transitória que no seu “desenvolvimento” seria incorporada à comunhão nacional, à sociedade brasileira e à classe trabalhadora. A lei dividia os indígenas entre integrados e não-integrados à sociedade. Como exemplo, alguns dos artigos dispostos na lei:

> Art. 1º Esta Lei regula a situação jurídica dos índios ou silvícolas e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e **integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional.**
> Art. 2º

> II - prestar assistência aos índios e às comunidades indígenas **ainda não integrados à comunhão nacional;**
> III - respeitar, ao proporcionar aos índios meios **para o seu desenvolvimento**, **as peculiaridades** inerentes à sua condição;
> VIII - utilizar **a cooperação**, o espírito de iniciativa e as qualidades pessoais do índio, tendo em vista a **melhoria de suas condições de vida e a sua integração no processo de desenvolvimento;**
> Art. 9º Qualquer índio poderá requerer ao Juiz competente a sua liberação do regime tutelar previsto nesta Lei, investindo-se na plenitude da capacidade civil, desde que preencha os requisitos seguintes:
> I - idade mínima de 21 anos;
> II - **conhecimento da língua portuguesa**;
> III - **habilitação para o exercício de atividade útil**, na comunhão nacional;
> IV - razoável **compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional**.
> Art. 14º Não haverá discriminação entre **trabalhadores indígenas** e os demais trabalhadores, aplicando-se-lhes todos os direitos e garantias das leis trabalhistas e de previdência social.
> (Lei 6.001/1973, grifo próprio)

O Estatuto do Índio deixava claro, portanto, que para além da naturalização da ideia de assimilação, era esperada a submissão dos povos originários perante o Estado e seu sistema socioeconômico. O "índio" desejável e admitido seria aquele em potencial de cidadão, um "índio" "desenvolvido". Um "índio", afinal, submisso. Submisso a uma comunhão nacional que só pode ser acessada a partir da identidade de trabalhador que, mesmo respeitadas as suas "peculiaridades", deve seguir o processo do desenvolvimento da nação. Primeiro o processo espolia seu território, desestrutura seu modo de relação com o meio e, por último, o sujeita à dependência do Estado.

Como aponta Eduardo Viveiros de Castro (2017), no caso brasileiro, a intenção do Estado foi a de "desindianizar" o indígena e transformá-lo em trabalhador nacional, cristianizá-lo, vesti-lo, proibir sua língua falada e costumes, submetendo-o a um regime de trabalho, polícia e administração e, acima de tudo, cortar sua relação com a terra. Separá-los de sua relação orgânica, política, social e vital com a terra sempre foi visto como condição necessária para transformar o indígena em cidadão. Porém, em cidadão pobre:

> Foi e é preciso antes de mais nada separá-lo de sua terra, da terra que o constitui como indígena. O pobre é antes de mais nada alguém de quem se tirou alguma coisa que tinha, de modo a fazê-lo desejar outra coisa que não pode ter. Para transformar o índio em pobre, o primeiro passo é transformar o Munduruku em índio, depois em índio administrado, depois em índio assistido, depois em índio sem terra, índio que, se insistir em ser índio, ou "voltar" a se reivindicar índio, será um "índio falso", um índio de jeans, um espertalhão. Um falso índio, ou seja, um subcidadão, que jamais será um "branco", mas um "mestiço", esse prodígio de hipocrisia conceitual que define a "identidade brasileira" — que a define na cabeça, pois nascida da cabeça, dos Brancos brasileiros. (Viveiros de Castro, 2017, p. 5)

Do ponto de vista do indígena Ailton Krenak:

> Muita gente saiu da zona rural para liberar a área para o agronegócio e foi passar fome nas cidades. Ainda segundo Viveiros de Castro, o Brasil se especializou na produção de pobres. Nossa tecnologia para produzir pobreza é mais ou menos assim: a gente pega quem pesca e colhe frutos nativos, tira do seu território e joga nas periferias da cidade, onde nunca mais vai poder pegar um peixe para comer, porque o rio que passa no bairro está podre. Se você tira um Yanomami da floresta, onde ele tem água, alimento e autonomia, e bota em Boa Vista, isso é produção de pobreza. Se expulsa o pessoal da Volta Grande do Xingu para fazer uma hidrelétrica, mandando para um beiradão de Altamira, você está convertendo-o em pobre. (Krenak, 2022b, p. 56)

Políticas públicas em relação aos povos originários existem. Porém, ao fim, são formas de reforçar o caráter tutelar e assistencialista da relação com o Estado. É possível afirmar que os indígenas querem ser tutelados? O que parecem reivindicar são condições para viver ao seu modo, mas a tutela não parece ser garantia para esse cenário. As políticas existentes não estão garantindo isso com plenitude, ou porque não possibilitam área e condições materiais adequadas à manutenção do seu modo de vida ou porque, mesmo suprindo essas necessidades, mantém os indígenas dependentes do ordenamento jurídico e dos limites territoriais impostos pelo Estado. O antropólogo Luiz Gustavo Souza Pradella traz a percepção desse contexto através da perspectiva do professor indígena Verá Poty Benites da *Tekoa Jataí'ty*: "(...) percebi que os *jurua* tão criando os *Mbya* que nem galinha, assim tudo preso, do mesmo jeito do galinheiro. Fica então e dão milhozinho pro *Mbya*, pra ele não caminhar" (Pradella, 2009, p. 104).

Como crítica ao Estatuto e ao anterior Código Civil de 1916, o Instituto Socioambiental (ISA)[30] produziu, no ano de 2000, uma importante carta esclarecedora que questiona a expressão “relativamente incapazes” dirigida aos povos originários. O texto enfatiza, sobretudo, que a tutela no Estatuto do Índio é consequência da incapacidade dos brancos de compreender que os indígenas não são incapazes, mas culturalmente diferenciados. Seguem alguns trechos do texto:

> Em 1916, os brancos fizeram uma lei chamada **Código Civil (Lei 3.071/16)** afirmando que "todo homem é capaz de direitos e obrigações na ordem civil". No entanto, esta lei considera que algumas pessoas não têm a mesma capacidade de exercer seus direitos. (...) **Esta lei afirma também que são relativamente incapazes** para certos atos "os maiores de 16 anos e menores de 21, os pródigos (pessoas que assumem comportamentos irresponsáveis) e **os silvícolas", ou seja, os índios**. E, como considera que os índios não são totalmente capazes de exercerem seus direitos, esta lei determina que eles sejam **"tutelados" até que estejam integrados à "civilização do país".**
>
> Portanto, os índios são tutelados porque, pelas leis brasileiras, são **equiparados a pessoas irresponsáveis ou que não têm condições de assumir integralmente suas responsabilidades**.
>
> [...]. Mas na época em que se escreveu o Código Civil, os brancos **acreditavam também que os índios seriam extintos** e, portanto, não precisariam de direitos para toda a vida. Na verdade, imaginava-se que os índios eram seres primitivos que iriam se educar, **adquirir a cultura dos brancos até integrarem-se totalmente à sociedade brasileira**, deixando, portanto, de ser índios.
>
> Quando os brancos escreveram o **Estatuto do Índio**, quase 30 anos atrás, pegaram esta mesma definição presente no Código Civil. Fizeram isso porque todo o esforço do governo era **para que os índios se integrassem à sociedade dos brancos, deixassem suas terras, sua cultura, seu modo de ser, para trabalhar e viver nas cidades dos brancos**. Por isso, o Estatuto do Índio foi pensado de modo a conceder direitos apenas por algum tempo aos índios, já que eles, um dia, deixariam de ser índios e perderiam suas tradições, cultura e o direito às suas terras.
>
> Em algumas oportunidades, o Estatuto do Índio de 1973 foi útil para que indigenistas sérios pudessem defender os direitos e as terras dos índios, como ocorreu com a criação do Parque do

[30] O ISA é uma Oscip (Organização da Sociedade Civil de Interesse Público). Atuam desde 1994 ao lado de comunidades indígenas, quilombolas e extrativistas para desenvolver soluções que protejam seus territórios, fortaleçam sua cultura e saberes tradicionais, elevem seu perfil político e desenvolvam economias sustentáveis.

> Xingu. Mas também foi usado contra os índios que, **por serem tutelados, não puderam defender estes direitos e ficaram na dependência da FUNAI**, que muitas vezes defendeu mais os interesses do governo que dos índios. Só na primeira metade deste século, **83 etnias foram extintas em consequência de processos desastrosos de contato promovidos pelo Estado** brasileiro, conforme demonstrou o antropólogo Darcy Ribeiro.
>
> (Instituto Socioambiental - Brasília, maio de 2000, grifo próprio)

A ideia e as políticas sobre os povos originários são reproduzidas pelo mesmo discurso ao longo de décadas e séculos. Um discurso que parece querer se responsabilizar pelas vidas desses povos, porém que fortalece o Estado e enfraquece essas culturas. A carta do ISA, assim, embora faça crítica à uma antiga lei, não só nos alerta para a continuidade da reprodução de ideias do passado no presente indígena, mas nos lembra que os povos originários podem falar por si próprios e muito ainda podem nos dizer.

Em 1988, abre-se espaço para a renovação do cenário político-legislativo do passado. Indo de encontro ao discurso atrelado e disseminado anteriormente pelo Estatuto do Índio, é promulgada a atual Constituição do Brasil, conhecida como "Constituição Cidadã". Para além da necessidade de redemocratização do Estado pós ditadura militar, existia a emergência de diversas demandas sociais como a dos indígenas de todo o país por retomarem suas terras e territórios originários, assim como por melhores possibilidades de vida. Sabe-se que o Estatuto do Índio ainda permanece em vigor no ordenamento jurídico, porém os trechos que contrariam a Constituição caducaram e atualmente, com a criação do Ministério dos Povos Indígenas em 2023, essa lei está sendo revisada diretamente por um grupo de juristas indígenas.

A Constituição Federal é um marco em relação ao reconhecimento dos direitos dos povos indígenas e muito foi influenciada pela luta dos movimentos indigenistas atuantes na Constituinte de 1987. A visão assimilacionista do Estatuto é rompida e é reconhecido um estado multiétnico, além de garantir os direitos originários dos povos indígenas às terras tradicionalmente ocupadas, e assegurar legitimidade processual

na defesa de seus direitos e interesses. No seu artigo 231º é estabelecida a seguinte responsabilidade para com os indígenas:

> São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. (BRASIL, [Constituição (1988)], art. 231º)

O mesmo artigo ainda diz:

> São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. (BRASIL, [Constituição (1988)], art. 231º).

Fica clara a ideia de reconhecimento da diversidade cultural, além da obrigação do Estado em respeitar e proteger as formas próprias de organização e existência dos povos originários. Outros artigos também dispõem sobre seus direitos e territórios: Direitos Originários sobre as Terras Tradicionalmente Ocupadas; Usufruto Exclusivo das Riquezas Naturais; Vedação da Remoção dos Grupos Indígenas; Nulidade de Atos Jurídicos sobre Terras Indígenas (Brasil, [Constituição (1988)], art. 231º); Legitimidade para Atuar em Juízo (BRASIL, [Constituição (1988)], art. 232º); Direito à Educação Diferenciada (ibid. art. 210º; 2015); Bens da União (ibid., art. 20º).

Seguindo o ordenamento constitucional, então, o Estado tem o compromisso de demarcar terras indígenas. Assim, o processo de reconhecimento de uma Terra Indígena, controlado em todas as suas instâncias pelo Estado, através da Funai, passa por quatro fases até a sua regularização, a saber:

> **Em estudo:** Fase na qual são realizados os estudos antropológicos, históricos, fundiários, cartográficos e ambientais, que fundamentam a identificação e a delimitação da área indígena.
>
> **Delimitada:** Fase na qual há a conclusão dos estudos e que estes foram aprovados pela Presidência da Funai através de publicação no Diário Oficial da União e do Estado em que se localiza o objeto sob processo de demarcação.

> **Declarada:** Fase em que o processo é submetido à apreciação do Ministro da Justiça, que decidirá sobre o tema e, caso entenda cabível, declarará os limites e determinará a demarcação física da referida área objeto do procedimento demarcatório, mediante Portaria publicada no Diário Oficial da União.
>
> **Homologada:** Fase em que há a publicação dos limites materializados e georreferenciados da área, através de Decreto Presidencial, passando a ser constituída como terra indígena.
>
> **Regularizada:** Fase em que há a Funai auxilia a Secretaria de Patrimônio da União (SPU), como órgão imobiliário da União, a fazer o registro cartorário da área homologada, nos termos do artigo 246, §2º da Lei 6.015/73.
>
> (BRASIL. Fundação Nacional dos Povos Indígenas. Demarcação)

A partir desse processo, as áreas reservadas pelo Estado aos povos originários, podem assumir distintas formas jurídicas que, segundo a Funai, são:

> **Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas:** São as terras habitadas pelos indígenas em caráter permanente, utilizadas para atividades produtivas, culturais, bem-estar e reprodução física, segundo seus usos, costumes e tradições.
>
> **Reservas Indígenas:** São terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União, que se destinam à posse permanente dos indígenas. São terras que também pertencem ao patrimônio da União, mas que não se confundem com as terras de ocupação tradicional.
>
> **Terras Dominiais:** São as terras de propriedade das comunidades indígenas, havidas por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil.
>
> (BRASIL. Fundação Nacional dos Povos Indígenas. Demarcação)

No entanto, apesar dos avanços legais e da mudança de paradigma no discurso acerca da relação Estado e povos originários, na prática pouco ainda se fez para uma possível reparação histórica a nível territorial. Como exemplo, apesar do art. 67 da ADCT (Atos das Disposições Constitucionais Transitórias) estabelecer um prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988 (ou seja, até 05 de outubro de 1993) para que todas as terras indígenas fossem demarcadas pela União, esse prazo não foi cumprindo. Hoje,

passados 36 anos, segundo o Instituto Socioambiental (ISA), dos 796 territórios reconhecidos como Terra Indígena (TI), apenas 534 estão em fase final de homologação. Está previsto juridicamente o dever do Estado; porém, a consolidação desse dever na realidade contemporânea dos povos originários está longe de ser garantida em sua integridade. De acordo com o Censo Demográfico de 2022 do IBGE, 63% da população indígena no Brasil vive fora de territórios demarcados ou em processo de demarcação. Além disso, o levantamento mostra que quase dois terços do total de indígenas residem em áreas urbanas ou periurbanas. Essa realidade contrasta com as políticas indigenistas que tradicionalmente focam na etnicidade desses povos através de terras indígenas, majoritariamente localizadas fora dos centros urbanos, e mostra a urgência de uma nova reflexão sobre a vida e os territórios dos povos originários nas cidades.

Ademais, mesmo em contextos territoriais demarcados, a possibilidade de exercer plenamente seus modos de vida não é garantida, pois as condições materiais e espaciais podem não estar de acordo com as condições que deveriam ser idealmente e tradicionalmente reproduzidas por eles. Pradella, em pesquisa em campo com indígenas Guarani, quando levanta o questionamento sobre a qualidade de vida dessa população, comprova essa realidade:

> Comparando há vinte anos atrás você acha que a vida do seu povo melhorou ou piorou? Boa parte dos entrevistados considerava que a vida dos Guarani havia piorado. Mesmo quando aplicada junto a habitantes das áreas demarcadas, nas quais existe toda uma estrutura material nos padrões ocidentais[31], além de uma série de políticas assistencialistas, a resposta era semelhante. (Pradella, 2009b, p. 104)

A demarcação de terras, apesar da tentativa de reconhecer territorialmente a identidade dos povos originários, paradoxalmente limita espacialmente, materialmente e

[31] A terra indígena do Cantagalo, por exemplo, possui posto de saúde e assistência médica especializada, água, luz, banheiros externos, casas de alvenaria, padaria, galinheiro, casa do mel. Com exceção do posto de saúde e a assistência médica da FUNASA, a maior parte das estruturas encontra-se desativada. (Pradella, 2009b, p. 104)

culturalmente, suas formas de ser e habitar. A própria imposição de limites espaciais, mesmo que em diálogo com as comunidades demarcadas, vai de encontro ao que é relativo às culturas indígenas, onde o que impera tradicionalmente é a livre circulação territorial. A circulação e, portanto, a comunicação entre aldeias e famílias fica enfraquecida ou interrompida quando a sua movimentação e territórios ficam fragmentados e delimitados. E quando delimitados, a materialidade necessária para a manutenção cultural pode não ser atendida e os parâmetros delimitadores podem estar em desacordo com a linguagem espacial tradicional dos povos originários. Isto é, existem divergências significativas entre as comunidades indígenas e as definições jurídicas no que diz respeito à apropriação simbólica e material do território. Maria Inês Ladeira ilustrativa essas divergências que interferem diretamente na demarcação de Terras indígenas:

> Durante o Processo de Identificação da Área Indígena do Aguapeú, iniciado em dezembro de 1992 (do qual participei como coordenadora do grupo de trabalho), a comunidade insistiu para que os divisores naturais – os rios Aguapeú, Bixoro e Mineiro – fossem mantidos, retificando uma proposta anterior de área que excluía ocupações antigas de não – índios. Apesar das dificuldades (sobretudo orçamentárias para pagamento das indenizações dos ocupantes não – índios) que retardariam a finalização do processo (que até o momento não se concluiu), os Guarani não desistiram de que fossem mantidos os rios como divisores. A princípio, parecia que tal atitude se relaciona à dimensão da área que, seguindo pelas divisas dos rios, seria muito maior. Entretanto, a preocupação maior dos Guarani era manter "as formas da Terra", isto é, que a área de sua aldeia não fosse tão desfigurada. Diante da deformação de partes do mundo – e em um sentido mais amplo, do próprio mundo (decorrentes das demarcações, cercas, estradas, limites impostos pela sociedade dominante) -, o contorno dos rios e o da Terra pelos rios garantem, além da presença desse recurso, o desenho natural da aldeia. (Ladeira, 2008, p. 109)

Existem diferenciações conceituais em relação ao território e as limitações espaciais. Ou, como afirma Ladeira (2008), o conceito de território não é próprio de sociedades indígenas e as delimitações territoriais são historicamente impostas pelo Estado através de estratégias de poder e controle político. Isso significa que os territórios indígenas e as Terras Indígenas tornam-se espaços dominados, compelindo os povos originários a uma

dependência perpétua ao Estado. A própria dinâmica de conceder terras e impor limites – sob a premissa de estar oferecendo liberdade e autonomia de gestão (ainda que dentro de parâmetros fixos e restritivos) – revela a contradição intrínseca e explícita entre os conceitos de território indígena e as políticas e legislações indigenistas.

Dessa forma, a presença indígena no território nacional deveria significar a participação efetiva dos povos originários na formação socioespacial e morfológica. As diretrizes da Convenção 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), por exemplo, exigem que qualquer projeto, administrativo ou legislativo, que afete a vida dos povos indígenas, deve passar por uma consulta prévia, livre e informada. No entanto, quando se trata da esfera do planejamento urbano, que impacta diretamente a vida nas cidades e seu entorno, a participação e deliberação indígena são frequentemente ignoradas. Apesar da democratização do Brasil e da criação de instrumentos como o Estatuto da Cidade (2001), que defende o direito a uma cidade sustentável com justiça social, e do Ministério das Cidades (2003), o planejamento urbano ainda falha em incluir as comunidades indígenas. A maioria dos planos diretores municipais não considera esses povos, o que impede a articulação de políticas indigenistas e fragiliza o acesso aos direitos territoriais.

De acordo com os dados mais recentes da FUNAI, há 736 terras indígenas registradas no Brasil, que somam aproximadamente 13,75% do território nacional. Dessas áreas, 132 estão sob estudo, 48 foram delimitadas, 67 declaradas, 12 homologadas e 477 já se encontram regularizadas. A distribuição das terras regularizadas, no entanto, é bastante desigual: 54% delas estão localizadas na Região Norte, 19% no Centro-Oeste, 11% no Nordeste, 10% no Sul e apenas 6% no Sudeste. Como pode-se perceber a partir desses números, existe uma clara relação entre a urbanização e o menor reconhecimento das terras indígenas, já que as regiões mais urbanizadas do país, como o Sudeste e o Sul, são as que apresentam a menor proporção de áreas regularizadas. Talvez, para pensar em uma maior inclusão da participação indígena, seja necessário nos desvencilharmos do binarismo cidade e floresta, pois pensar território, urbanos ou não,

é pensar em quais relações desejamos fortalecer e como desejamos que elas sejam construídas.

...

Retomando o desenvolvimento do primeiro subcapítulo, esse contexto contemporâneo de embates e tensões territoriais, portanto, é o desdobramento do processo do projeto colonial moderno vinculado às invasões de *Abya Yala*. A formação territorial latino-americana e a consequente formatação, divisão territorial e a urbanização em moldes euroreferenciados, continua a moldar as relações socioespaciais, impondo uma lógica de dominação material e simbólica sob os povos originários. Compreender essa herança é fundamental para desvelar as tensões territoriais atuais consequentes ainda de um discurso que justifica a supressão de saberes, modos de vida e territorialidades originárias a partir de um projeto desenvolvimentista que privilegia modos exploratórios consolidados na separação da natureza e cultura. Nesse sentido, é preciso lembrar que esse projeto de exploração colonial, para além da apropriação material de territórios, forjou uma colonialidade do poder, do saber e do ser que naturaliza apagamentos sociais desenvolvidos até hoje.

Concretamente, como analisado nesse segundo subcapítulo, podemos constatar isso nos caminhos legislativos e nas práticas da relação do Estado com os povos originários aqui no Brasil. As políticas indigenistas, ao longo da história brasileira, têm sido marcadas por uma contradição que revela a busca não só pelo controle, mas de uma homogeneização étnica. Lidas como práticas “tutelares”, essas políticas resultam na expropriação contínua de terras, na desestruturação de modos de vida e na imposição de uma dependência perante o Estado e seus moldes territoriais. A "produção de pobreza" e a "desindianização" dos indígenas, como apontado por Viveiros de Castro (2017) e Krenak (2022b), são consequências diretas desse processo.

Mesmo com as conquistas representadas pela Constituição Federal de 1988, com o reconhecimento dos direitos originários e da pluri-etnicidade brasileira, a implementação das políticas indigenistas ainda não garante o reconhecimento legal da totalidade dos territórios e Terras Indígenas, assim como não consegue garantir a efetiva autonomia territorial e livre expressão das suas territorialidades. Apesar de dizer garantir o respeito à organização social, aos costumes e às terras tradicionalmente ocupadas, o processo de demarcação, por exemplo – sob controle estatal e frequentemente moroso – impõe limites que vão de encontro à concepção indígena de livre circulação e apropriação simbólica e material do território. A concessão de terras e a aparente "autonomia de gestão", velam uma dinâmica que, em última análise, força os povos originários a um pacto de dependência com o Estado para as suas sobrevivências, perpetuando a tensão entre a norma legal e a efetivação de seus modos de vida.

Quando a identidade étnica é reconhecida, ela vem acompanhada da restrição da agência sobre o território. O território indígena se torna um espaço de dominação e não de plena autodeterminação. Isso se dá no sentido de que nem todos os territórios são estabelecidos em locais determinados pelos povos originários ou possibilitam a plena fruição do meio conforme suas ecologias e, caso necessitem de modificações espaciais e geográficas, precisam do aval do Estado que, contudo, interpreta território e configurações espaciais diferentemente.

A leitura sobre o território e seus significados, ou o que significa território para os povos originários, então, passa a tomar destaque enquanto aspecto analítico de enfrentamento dessa problemática. Como enfatiza De La Cadena (2018a), baseando-se em abordagens de Jacques Rancière e Viveiros de Castro, os embates desse contexto de diferença devem ser analisados como confrontos que abrigam um dissenso histórico e um equívoco sobre o que significa um território e as relações que o compõem. No modo de comunicação do equívoco, a mesma palavra pode se referir a

coisas diferentes dependendo do mundo no qual ela foi proferida. O conceito de território, por exemplo, pode ter significados diferentes quando sua disputa está em jogo.

> Portanto, a comunicação, e até mesmo a preservação da vida, consiste em "controlar o equívoco" ou entender que, embora o conceito (e, portanto, a compreensão da coisa a que ele se refere) possa ser compartilhado, a própria coisa pode emergir como diferente se o conceito for proferido por alguém que é um outro para si mesmo na interlocução. (De La Cadena, 2018a, p. 99)

Já o dissenso pode parecer com o equívoco; porém, diz respeito à outra dimensão de diferença. O mal-entendido advindo do dissenso é resultado não só de uma disputa quanto ao objeto da discussão, mas também quanto a capacidade daqueles que fazem disso um objeto (Ranciére, 1999 apud De La Cadena, 2018a, p. 99). A disputa aqui se faz sobre quem pode falar. Diferentemente do equívoco que parte do pressuposto de que todos os participantes da interlocução são falantes e que podem nomear coisas conceitualmente iguais e "objetivamente" diferentes, no dissenso nem todos podem nomear.

> Trata-se de uma disputa que confronta aqueles que têm (aos quais se concede a capacidade de) discurso com aqueles que não têm (aos quais é negada a capacidade de) discurso – é uma disputa sobre as convenções que distribuem capacidades para definir o que é e como é. As lutas por direitos civis nas Américas seriam um exemplo de como o dissenso estabeleceu uma nova ordem do perceptível. (De La Cadena, 2018a, p. 99)

Esse contexto de diferença e incomunicabilidade é denomina por De La Cadena de antropo-cego (2018a). Indivíduos socialmente e culturalmente desiguais são colocados no mesmo patamar de disputa, ou são considerados "os mesmos ou socialmente equivalentes", desconsiderando importantes diferenças relacionais. O antropo-cego é entendido como um processo de criação de mundos que impõe uma contradição. Ele se manifesta em realidades heterogêneas que, por natureza, não praticam a separação ontológica entre o humano (cultura) e o não humano (natureza). Essas realidades são, então, violentamente obrigadas a adotar essa distinção, num esforço para apagar suas lógicas originais. Contudo, elas simultaneamente excedem e superam essa mesma divisão que lhes foi imposta. O antropo-

cego é, portanto, essa dinâmica dupla: é a força impositiva que exige a distinção e destrói o que não se conforma, e, ao mesmo tempo, é a evidência de que essa distinção é sempre transgredida e superada pelas complexas interações das realidades heterogêneas.

É daqui, da consciência da natureza desses tensionamentos, portanto, que a problemática territorial aqui abordada deve ser analisada em primeira instância. Para tanto, olhando para as diversas dimensões de diferença que circunscrevem as heterogeneidades das culturas dos povos originários, o esforço teórico aqui segue na busca de uma aproximação das suas lógicas em relação à noção de território.

2

Território, estudos urbanos e América Latina



"A visita dos ancestrais", Jaider Esbell, 2021

2. Território, estudos urbanos e América Latina

Este capítulo é dedicado a explorar variações conceituais em relação ao território. Busca-se estabelecer não só uma base conceitual que permita contrastar as lógicas hegemônicas com as lógicas dos povos originários, mas também explorar perspectivas advindas diretamente de autoras e autores indígenas ou de autores que se aproximam de investigações teórico indígenas. Permitindo um diálogo entre teorias críticas advindas da geografia e as epistemologias indígenas, espera-se a formação de ferramentas essenciais para aprofundar a análise das territorialidades e da noção de território mbya-guarani. Para tanto, o capítulo é estruturado em três subseções que dialogam entre si.

Primeiramente, em “Território e estudos urbanos”, é explorado o caminho conceitual mais recente e mais empregado em relação ao território a partir da geografia. Desde autores mais clássicos aos contemporâneos que delineiam o território como uma categoria multidimensional, indissociável de relações de poder, do controle político-econômico e da apropriação simbólico-cultural. Na sequência, em “Tríade território-territorialidade-territorialização”, expande-se a discussão para a dinâmica relacional conceitual intrínseca existente entre território, territorialidade e territorialização. A partir da tríade proposta por Porto-Gonçalves (território-territorialidade-territorialização), explora-se como as configurações territoriais estão diretamente associadas às formas de relação com o espaço, mutáveis e culturalmente situadas, e aos processos dinâmicos de apropriação e identificação.

Por último, em "Território e América Latina", a discussão conceitual passa a explorar o contexto teórico de "Geografias Latinas". Destaca-se como a perspectiva latino-americana mobilizou o conceito de território trazendo novas abordagens ligadas à escala do vivido e à defesa da própria vida e da multiplicidade de modos de existência. Enfatiza-se o deslocamento da "luta pela terra" para a "luta pelo território" nos movimentos sociais desse contexto, com destaque para a autodesignação *Abya Yala* como um ato de descolonização discursiva e política. Por fim, esta última seção culmina na

emergência de uma dimensão ontológica do território, onde o "corpo" emerge como o primeiro território de resistência. Dessa forma, através das contribuições de feministas comunitárias indígenas, a inseparabilidade entre "corpo-território-terra" é evidenciada, propondo uma leitura que desafia a lógica capitalista e patriarcal e ressalta a defesa da vida como eixo teórico central para a compreensão do território e da luta indígena.

2.1. Território e estudos urbanos

Conceitos como território, espaço, região e lugar estão na base teórica das discussões dos estudos urbanos e, como afirma Carlos Walter Porto-Gonçalves (2002), território é um conceito chave para compreender os processos que põem em crise o mundo moderno-colonial, mesmo porque é um conceito ligado historicamente a esse mundo que o criou.

Embora a categoria e o conceito de território tenham sido primeiramente empregados no campo das ciências da natureza, como a biologia e zoologia, é no campo da geografia, sobretudo — campo referencial teórico para os estudos urbanos — que passam a ser constantemente discutidos e revisados. São abordagens alinhadas com seus contextos históricos e, associadas à dimensão social, criam concepções de território estabelecidas em ideias de relações de poder, de controle político e econômico, assim como relações simbólico-culturais.

No campo da geografia, no seu princípio, o conceito estava relacionado ou à concepção de território nacional, aquele associado ao poder do Estado sobre suas fronteiras[32], e/ou aos aspectos puramente físico-naturais. Contudo, no desenvolver de suas formulações teóricas, o conceito de território passa a ser

[32] (...) Ratzel faz uma tentativa de avançar na abordagem do território (povo) ligado ao solo/ambiente, sinalizando para além da geopolítica através de elementos da cultura (religião) e da economia (comércio), porém, em virtude de sua proposta teórico-metodológica com um caráter institucional e burguês, não consegue abarcar coerentemente essas três dimensões ao tratar do território. Por isso faz uma abordagem a serviço do Estado alemão de sua época, sem superar a visão naturalista de território (Saquet, 2010, p. 31).

estruturado considerando a agência de diversos outros atores sociais e as relações que mantêm entre si e o meio. O território aqui se faz na multidimensionalidade das relações sociais, sejam elas de caráter econômico, político ou cultural. É por isso que não se trata de uma "substância" com recursos naturais adicionado de uma população (Porto-Gonçalves, 2002) ou, como Milton Santos afirma, "o território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território tem que ser entendido como o território usado, não o território em si" (Santos, 1999, p. 08). Por "não o território em si", Santos quer enfatizar a importância da igual consideração dos aspectos não materiais — mas não que esses devam ser considerados de forma dicotômica com os aspectos materiais.

> (...) o território não é uma categoria de análise, a categoria de análise é o território usado. Ou seja, para que o território se torne uma categoria de análise dentro das ciências sociais e com vistas à produção de projetos, isto é, com vistas à política, com 'P' maiúsculo, deve-se tomá-lo como território usado (Santos, 1999, p. 18)

O território em Santos, é sinônimo de espaço humano e habitado, que transcende os limites do Estado-nação, e, nesse sentido ele é multiescalar — é formado pela união de lugares contíguos (horizontalidades) e lugares distantes conectados por redes globais (verticalidades), sendo influenciado por lógicas que vão do local ao mundial — é político e dinâmico — território é o fundamento do trabalho, da vida, das trocas e da identidade. É um campo de forças onde a lógica do mercado global (que busca a desterritorialização do poder) se choca com a resistência e as normas locais (que reterritorializam a vida e a identidade) — e é estratégico — onde divisão territorial do trabalho e competitividade territorial explicam como as atividades e os recursos se distribuem de forma desigual e como os lugares se especializam para competir na economia global.

Para Santos, portanto, território usado é um complexo sistema de objetos e ações que está em constante movimento e conflito, moldado pela globalização, mas também sendo o palco da resistência e da vida cotidiana. Referindo-se ao conceito de espaço geográfico, conceito relacionado ao território, o autor aponta para a tensão constitutiva e inerente entre o material e o

simbólico: “é um misto, um híbrido, formado da união indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações” (Santos, 1996, p. 234). Segundo Santos, significações não são independentes dos objetos. Quando apropriada das dimensões materiais do espaço, uma sociedade ou grupos sociais o fazem a partir de significações ou ações simbólicas[33]. Por isso, a geograficidade vai além das condições naturais, pois nós só nos apropriamos daquilo que faz sentido, isto é, daquilo a que atribuímos uma significação e, assim, toda apropriação material é também simbólica (Porto-Gonçalves, 2002).

Evidencia-se, assim, a importância do caráter relacional. O território acontece quando nele se estabelecem relações, entre sujeitos e o meio, sendo que essas não se resumem estritamente àquelas de caráter funcional, normalmente ligadas à uma lógica político-econômica. É necessário também considerar aquelas relações de caráter mais subjetivo, que podem também estar atreladas a uma dimensão econômica, mas se dão numa escala e lógica mais íntima.

Cabe ressaltar que, embora alguns autores utilizem o termo correlato “espaço” para falar sobre território[34], aqui é utilizado apenas o termo território. É importante não os confundir. Inclusive, Rogério Haesbaert (2021) entende que a excessiva amplitude dada ao uso do conceito de território em geografia, confundindo-o com espaço, pode ser identificada, hoje em dia, como uma armadilha analítica. O território é uma construção histórico-social a partir de relações multidimensionais[35] que envolvem, concomitantemente, sociedade e o espaço geográfico (Haesbaert e Limonad, 2007). Ou,

---

33 É preciso recuperar essa dimensão material sobretudo nesse momento como o que vivemos em que se dá cada vez mais importância à dimensão simbólica, quase sempre de modo unilateral, como se o simbólico se opusesse ao material (Porto-Gonçaves, 2002, p. 229).

34 Como na obra de Milton Santos, onde território é usado praticamente como sinônimo de espaço.

35 Para Haesbaert, o território, se estrutura de forma multidimensional através das dimensões: político-jurídica, mais tradicional e identificada com o Estado territorial moderno; econômica (ou economicista), que abarca o território de forma material e concreta no que diz respeito à relação capital-trabalho; e simbólico cultural (ou culturalista) que faz referência à dimensão simbólica e subjetiva da apropriação do espaço (Haesbaert, 2004, 1997; Haesbaert, Limonad, 1999).

como afirma Marcos Aurélio Saquet (2009), espaço corresponde ao ambiente natural e ao ambiente organizado socialmente, ao passo que território é o produto de ações históricas concretizadas em distintos e sobrepostos momentos. Assim, o espaço não depende de, ou não deduz, um território. Segundo Marcelo Lopes de Souza, "se todo território pressupõe um espaço social, nem todo espaço social é um território" (Souza, 2001, p. 96).

Quanto a dimensão relacional e a característica das relações existentes no território, Haesbaert (2007) enfatiza a diferença entre espaço social e território julgando que espaço se mostra de forma difusa pois pode ser trabalhado de forma genérica. Já território, assim como os processos de territorialização e desterritorialização, se definem pelos sujeitos que efetivamente exercem poder controlando o espaço e os processos sociais que o compõe. Nesse sentido, Souza reitera o caráter constituidor das relações de poder sobre um território. Para o autor, o território diz antes sobre *quem* domina ou influencia e *como* domina ou influencia um espaço (Souza, 2001, grifo próprio). Assim, pode-se dizer que os territórios se distinguem entre si conforme os atores que os constroem, controlam e neles atuam, sejam eles indivíduos, grupos sociais, empresas, instituições e/ou o Estado.

Contudo, é importante ressaltar que o poder pode ser expresso de diferentes maneiras. Do ponto de vista de Haesbaert (2007), território e poder estão, sim, relacionados. Porém, esse poder não diz respeito somente ao tradicional poder jurídico-político. Isto é, o território está relacionado tanto ao poder no sentido mais explícito, de dominação, quanto ao poder no sentido mais implícito ou simbólico, de apropriação:

> (...) o território, imerso em relações de dominação e/ou de apropriação sociedade-espaço, desdobra-se ao longo de um *continuum* que vai da dominação político-econômica mais "concreta" e "funcional" à apropriação mais subjetiva e/ou "cultural-simbólica" (Haesbaert, 2004, p. 95).

Dessa forma, deve-se distinguir dominação de apropriação. Quando a apropriação do espaço é considerada, o território não deve ser reduzido somente ao caráter de propriedade. Nesse sentido, Haesbaert (2004; 2007), aproximando-se das proposições de Santos, argumenta que território não está desvinculado da

posse de terra, ou propriedade; contudo, é dotado de uma "carga cultural". Se forma, assim, através da dominação material e da apropriação simbólica que se dá através da produção de identidade e subjetividade sobre um determinado espaço. Nesse sentido, é importante lembrar dos contextos em que a força da relação identidade-território é destacada, onde o território se forma com igual intensidade entre funcionalidade e identidade. Isso ocorre sobretudo nos contextos onde os sujeitos estão destituídos de seus recursos materiais ou subalternizados pelo sistema hegemônico, como ocorre na maioria dos contextos indígenas de hoje. "Não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser" (Bonnemainson e Cambrèzy, 1996, apud Haesbaert, 2007, p. 23).

É estabelecido, então, que território pode ser lido tanto como funcional, de caráter político-econômico — relacionado, sobretudo, à lógica hegemônica capitalista "especialmente através da figura do Estado territorial moderno, defensor de uma lógica territorial padrão" (Haesbaert, 2007, p. 21), a qual não permite multiplicidades, sobreposições de jurisdições e/ou territorialidades — quanto como simbólico, ou território enquanto espaço-tempo-vivido — que seria o resultado de diversos processos produzidos nas tramas materiais e imateriais do cotidiano social, isto é, na vivência e na identidade das pessoas e, portanto, múltiplo, diverso (Haesbaert, 2007). No entanto, essas duas leituras, ou essas duas características, formam igualmente o território:

> (...) todo território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, funcional e simbólico, pois as relações de poder têm no espaço um componente indissociável tanto na realização de "funções" quanto na produção de "significados". (Haesbaert, 2007, p. 23).

Assim, embora um território nunca seja inteiramente ou "funcional" ou "simbólico", Haesbaert (2007) apresenta um interessante quadro (Quadro 1) onde estabelece dois grandes "tipos ideais" ou "referências extremas" frente as quais podemos investigar o território:

Quadro 1- Esquema apresentado por Haesbaert a respeito da diferença entre território de dominância funcional e território de dominância simbólica.

Território de dominância "funcional"	**Território de dominância "simbólica"**
Processos de Dominação "Territórios de desigualdade"	Processos de Apropriação (Lefebvre) "Territórios da diferença"
Território "sem territorialidade" (empíricamente impossível)	Territorialidade "sem território" (ex.: "Terra Prometida" dos judeus)
Princípio da exclusividade (no seu extremo: unifuncionalidade)	Princípio da emultiplicidade (?) (no seu extremo: múltiplas identidades)
Território como recurso, valor de troca (controle físico, produção)	Território como símbolo, valor simbólico ("abrigo", "lar", segurança afetiva))

Fonte 1: "Território e Multiterritorialidade: Um debate" (Haesbaert, 2007, p. 23).

Analisando comparativamente as duas colunas do quadro à luz da nossa realidade, é possível perceber que, sob o capitalismo, dificilmente encontraremos territórios unicamente funcionais ou simbólicos. Mesmo em um território de dominância funcional, a função pode simbolizar algo. Ou, por mais que a função domine, sempre haverá espaços para apropriações simbólicas. Assim como onde há opressão, há resistência, onde houver dominação, haverá também apropriação. Já em um território de dominância simbólica, pode haver função sob o simbólico, ou o próprio simbólico pode estar a serviço da função como, por exemplo, quando um território simbólico é transformado em mercadoria.

Da mesma forma que não se pode ler um território estritamente pelo seu caráter funcional ou simbólico, pode-se estender essa cautela ao falarmos em território zonal e território-rede. A dicotomia entre território, caráter fixo, e rede, caráter de fluxo, deve ser abordada com cuidado pois não são lógicas opostas, mas dimensões elementares e indissociáveis do espaço. O território não é apenas a área contida por uma fronteira, mas uma complexa articulação entre lógicas zonais (área) e reticulares (conexões). Podemos chamar a atenção para a diferença entre essas lógicas a partir dos territórios integralmente indígenas, onde a lógica que cria áreas bem delimitadas não se aplica. Ao fazer a leitura entre territórios zonais estatais e territórios-rede, Echeverri (2004) propõe a concepção de "territórios não-areolares", aqueles que não têm uma área definida, ou um limite zonal claramente

definido, e podem ser associados à ideia de tecido ou de rede. Nessa visão de caráter mais relacional, o ordenamento de conexões e relações prevalece sobre a demarcação de fronteiras, desafiando a pretensão ocidental de um controle espacial contínuo.

Portanto, de acordo com essas considerações teóricas, um território é um híbrido dinâmico — material e simbólico, fixo e móvel — estruturado e operado a partir da imbricação das suas múltiplas relações de poder, que se estendem das relações de caráter político-econômico às relações de caráter estritamente cultural, seja numa macro escala social, seja numa micro escala social. Supera-se a ideia de um espaço único para abraçar a ideia de multiterritorialidade, onde diferentes lógicas espaciais se sobrepõem e são ativadas conforme o contexto, revelando uma constante e desigual dinâmica de des-re-territorialização. O que define essa estrutura são os atores em ação no território. Ou seja, é a partir dos sujeitos envolvidos nas dinâmicas sociais que podemos entender um território, especialmente quando existem distinções entre classes ou grupos.

> Só assim temos clareza do jogo de forças que se articula na construção do território e a complexidade das ações em função da classe socioeconômica, do grupo étnico ou da condição de gênero e geracional (ou etária) – por vezes até mesmo do idioma falado ou da filiação religiosa. (Haesbaert, 2023, p. 3)

Devido, então, às inúmeras variantes influentes na característica de um território, em última análise é preciso estarmos atentos às "armadilhas analíticas" que podem estar imbricadas na sua leitura, inclusive a partir da leitura das "Geografias Latinas" que serão abordadas a seguir. Haesbaert (2021) destaca quatro armadilhas[36]. Essas quatro armadilhas consideram a problemática das distintas concepções de poder e estão relacionadas aos clássicos dualismos filosóficos como espaço/tempo (ou geografia/história), material/ideal (ou funcional/simbólico), teoria/prática, sujeito/objeto, individuo/grupo social e fixação/mobilidade (ou território/rede).

[36] Além das outras duas grandes armadilhas, da consideração do espaço como sinônimo de território e a da separação do território entre níveis individual e social que ignora a influência do contexto social na formação do individual.

A primeira armadilha apontada é aquela do território desistoricizado/naturalizado que surge da dicotomia espaço e tempo. Para isso, é importante destacar que território não deve ser abordado como um conceito genérico, a-histórico e fixo, pois é relativo às dimensões históricas e geográficas que conjuntamente formam um contexto. Não existe uma história espacial (e territorial) genérica e neutra; a história se densifica nas diferentes geografias, e vice-versa. Aqui a armadilha está em considerar que há passagem de tempo sem coexistência no espaço, pois, em verdade, o espaço não só acumula tempo, mas também o gera. As mudanças não serão exclusivamente temporais e sempre responderão à dimensão geográfica, o que implica em historicidades múltiplas. Analiticamente, o território, como todo conceito, é tanto historicamente datado quanto geograficamente situado e entender isso evita a naturalização do conceito, que pode ser visto erroneamente como inerente à condição humana.

A segunda armadilha é a do território desmaterializado – ou unicamente material, que se resume na tentativa de reduzi-lo unicamente à uma base material, ou, no outro extremo, desmaterializá-lo, restringindo-o ao campo das ideias, ou símbolos e representações. No campo da geografia é menos comum não considerar a base física do território, pois há um consenso sobre a importância dos fundamentos materiais. Já a ideia de um território sem implicantes físico-materiais é mais frequente no campo da antropologia, por exemplo, onde território pode se tornar uma metáfora ou se confundir com territorialidade. Ademais, é crucial questionar a relação simplista que associa materialidade à fixação e imaterialidade à mobilidade. Identidades regionais, por exemplo, podem ter uma durabilidade maior que construções físicas.

Aqui é importante também identificar as diferenças entre o conceito de lugar e território que se faz na geografia. Lugar costuma enfatizar dinâmicas espaciais de identidade e pertencimento, enquanto território costuma focar nas relações entre espaço e poder. Assim, Haesbaert (ibid.) propõe uma distinção relativa e coloca lugar e território como dimensões interligadas dentro de uma “constelação geográfica de conceitos” articulada pelo espaço-tempo.

A terceira armadilha apontada é a do território analítico, sem prática. Ocorre quando o território é tratado como uma mera abstração intelectual desvinculada do uso prático e cotidiano. É crucial distinguir o conceito de território como categoria de análise, categoria da prática e categoria normativa, embora essas dimensões frequentemente dialoguem e se interconectem. No contexto latino-americano, por exemplo, o território é amplamente valorizado e acionado no discurso de movimentos sociais, onde se mistura como categoria da prática e normativa (envolvendo pretensões jurídico-políticas). O uso como categorias da prática pelos grupos sociais em suas vidas e lutas políticas é constante. Assim, a "armadilha do território sem prática" também se refere a abordar o território como uma entidade estanque, ignorando sua natureza relacional e os processos de desterritorialização que o constituem.

Já a última armadilha se refere ao território do poder (apenas) estatal, ao território como container zonal[37]. Essa forma de leitura reduz o território a uma concepção estreita de poder centrada no Estado-nação e em uma escala geográfica única (a nacional), com limites político-administrativos rígidos. Essa visão tem raízes no pensamento de Friedrich Ratzel, como visto anteriormente, que vinculou fortemente a geografia política ao Estado. Para superar a armadilha do território puramente estatal, é necessário discutir mais amplamente sobre o conceito de poder. Assim, enquanto visões clássicas sobre o poder tendem a ser estadocêntricas ou classistas, autores como Foucault expandem o poder para todas as relações sociais, permitindo falar em território em diversas escalas, como também o fazem Claude Raffestin (1993) e Robert Sack (1986), da escala do individual ("corpo-território") ao supranacional de um conjunto de entidades estatais como a União Europeia. No entanto, Foucault e Sack tendem a enfatizar a dimensão técnico-funcional do poder, negligenciando a simbólica e afetiva, crucial no pensamento

[37] Definido por limites de controle, típico da soberania estatal que, inclusive, se contrapõe à ideia de rede, refletindo a dicotomia entre fixação e mobilidade.

descolonial para entender opressões étnicas, religiosas e de gênero.

Dessa forma, para evitar uma abordagem funcional e colonial, Haesbaert (ibid.) recorre também a Gramsci e Quijano, onde Gramsci expande o marxismo para a cultura, vendo o poder (hegemônico) como uma combinação de dominação coercitiva e consenso ideológico; e Quijano contribui valorizando as especificidades históricas das relações de poder baseadas em múltiplas formas de classificação social, seja das relações de trabalho, seja de traços culturais como etnia e gênero. O poder simbólico definido por Bourdieu também não pode ser esquecido, já que é cada vez mais presente nas relações capitalistas. O território, aqui, é construído, em diferentes graus, a partir dessas relações no campo das ideias e representações. É essencial analisar o poder sobre os territórios a partir das dimensões simbólica e afetiva.

Como podemos perceber, portanto, através das contribuições teóricas desses autores, tanto a definição do conceito de território, quanto uma análise territorial devem ser feitos ao nível de complexidade imanente às duas situações e à complexidade de determinado *ethos* cultural. Até aqui, nesse subcapítulo, atribui-se condições para entender como os estudos urbanos de forma geral entendem território; porém, é a partir daqui, nos próximos subcapítulos e capítulos, que agrega-se a complexidade teórica necessária para nos aproximarmos do território mbya-guarani e suas diferenças.

2.2. Tríade território-territorialidade-territorialização

Dado o enfoque na questão relacional, não se pode falar em território sem ampliar as discussões para os conceitos de territorialidade e territorialização. Como bem salienta Porto-Gonçalves:

> O território é uma categoria *espessa* que pressupõe um espaço geográfico que é apropriado e esse processo de apropriação –territorialização– enseja identidades –territorialidades– que estão inscritas em processos sendo, portanto, dinâmicas e mutáveis, materializando em cada momento uma determinada

> ordem, uma determinada configuração territorial, uma topologia social (Bourdieu, 1989). Estamos longe, pois, de um espaço-substância e, sim, diante de uma tríade relacional território-territorialidade-territorialização. (Porto-Gonçalves, 2002, p. 230)

As configurações territoriais estão diretamente associadas a forma como nos relacionamos com e no território, ou a uma territorialidade, que está alinhada a uma determinada cultura e suscetível às interferências histórico-sociais de cada momento. Ou, conforme afirma Claude Raffestin, a "territorialidade pode ser definida como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaço-tempo" (1993, p. 160). São relações dinâmicas, dialéticas[38], entre sociedade, espaço e contexto histórico, sem as quais o território não seria território. Isto é, o território se forma quando nele é impresso uma territorialidade que, por sua vez, pode ser definida como as relações sociais espacializadas[39].

Dessa forma, a territorialidade cria o caráter subjetivo ou a identidade de um território e, por isso, aponta para a multiplicidade possível de territórios. Através dela podemos adentrar na compreensão das complexidades de uma sociedade, observando as relações entre grupos sociais, indivíduos, objetos e espaço. Ela é inerente à vida em sociedade e está atrelada as nossas relações, sendo determinante nos processos de formação de cada lugar e território. Sua importância, assim, se dá enquanto conjunto de propriedades que são a condição para a existência de um território (Haesbart, 2023), pois ela está intimamente ligada ao modo como se utiliza a terra, se organiza o espaço e o significa. Assim, a territorialidade pode existir sem território, mas não o contrário, vide Quadro 1 apresentado anteriormente. Em vista disso, Haesaert (2007) lembra ainda que o campo da geografia se diferencia em relação a outros pois nunca caracteriza o território

[38] Devemos lembrar que o espaço e/ou a terra (características geomorfológicas naturais), também exercem influência na configuração de uma territorialidade, por isso a relação dialética.

[39] Quando estamos falando de territórios materiais. A concepção de territorialidade é ampla e complexa podendo estar ou não associada a uma base territorial num sentido físico-espacial.

apenas pela sua dimensão simbólica, é necessário que ele esteja associado à dimensão material-concreta.

A territorialidade é também uma dimensão imaterial. Contudo, não é algo abstrato, no sentido de abstração analítica, epistemológica. É imaterial no sentido ontológico, pois é símbolo, identidade, de um território. A territorialidade faz o território, num sentido cultural e político. Por isso que Raffestin (1993) entende a territorialidade enquanto a multidimensionalidade do vivido territorial pelos membros de uma determinada coletividade.

Além disso, é necessário cuidado ao afirmar que é possível existir territorialidade sem território, pois deve-se esclarecer primeiro a que noção de territorialidade se está referindo. Haesbaert (ibid.) opta pela territorialidade que é lida num sentido mais amplo do que território, porém tendo o cuidado de identificar se a territorialidade a que se refere é aquela tida como condição genérica para a existência de um território, tendo ele existência efetiva ou não[40], ou se é aquela que reporta à dimensão simbólica ou "vivida do território".

De qualquer forma, como enfatizado no subcapítulo precedente, deve-se sempre considerar o contexto histórico e geográfico do território, pois o processo de territorialização, de dominação e/ou de apropriação, varia de acordo com o processo histórico-social e com a espacialidade.

> Assim, grande parte das sociedades tradicionais conjugava a construção material ("funcional") do território como abrigo e base de "recursos" com uma profunda identificação que recheava o espaço de referentes simbólicos fundamentais à manutenção de sua cultura. Já na sociedade "disciplinar" moderna (até o século XIX, pelo menos) dominava a funcionalidade de um "enclausuramento disciplinar" individualizante através do espaço – não dissociada, é claro, da construção das identidades-suporte da modernidade, a do indivíduo e a da nação (ou da "nação[enquanto]-Estado"). Mais recentemente, nas sociedades ditas "de controle" ou, para nós, "de segurança" (e, para outros, num outro sentido, "pós-modernas"), vigora o controle e/ou a contenção da mobilidade, dos fluxos (redes) e, consequentemente, das conexões - o território passa então, gradativamente, de um território mais

[40] A territorialidade, como as condições para a constituição de um território, não implica necessariamente a construção efetiva do território físico, podendo existir como um "território em potência" no plano das identidades e representações (como a Terra Prometida dos judeus ou a Terra sem males).

> "zonal" ou de controle de áreas (lógica típica do Estado-nação) para um "território-rede" ou de controle de redes (lógica típica das grandes empresas). Aí, o movimento ou a mobilidade passa a ser um elemento fundamental na construção do território. (Haesbaert, 2007, p. 28)

Territorialização, então, está sempre atrelada a um processo. É por isso que geralmente se fala em “processo de territorialização”. Uma sociedade, um grupo ou um indivíduo, se territorializa, ou seja, é necessário um processo para a fixação e/ou a identificação em/com um determinado(s) território(s) e, como Haesbaert cita acima, pode-se falar simplificadamente em quatro finalidades principais para esse processo que está ligado aos atores e ao contexto histórico: busca por abrigo físico e recursos para a manutenção da vida; busca por identificação e símbolos de uma cultura; controle e disciplinarização espacial; controle, construção e expansão de redes.

Apesar de identificar distintas finalidades, não significa que um território deve estar atrelado a somente uma delas. Na prática elas coexistem, assim como diferentes territorialidades. É importante entender que um território pode estar sob a ação de diferentes territorialidades que, inclusive, podem estar sobrepostas, sobretudo quando pensamos território enquanto espaço dominado e/ou apropriado. O território, assim, deve ser entendido a partir de uma concepção de multiplicidade. Diversos tipos de território podem conviver, através de múltiplos poderes, múltiplas identidades e múltiplas funcionalidades. Daí a multiterritorialidade a que Haesbaert se refere em sua obra.

Ademais, para além do entendimento do que é territorialidade, territorialização e território, deve-se apreender, principalmente, que os três conceitos, ou três dimensões, estão inter-relacionados, constroem-se juntamente na complexidade dos seus processos de formação. Por exemplo, no processo de territorialização formam-se territórios que, por sua vez, só existem a partir de territorialidades que, também por sua vez, influenciam no modo como se dá a territorialização. Dessa maneira, a fim de entender uma população e uma cultura a partir dos seus aspectos territoriais, é necessário que não se abdique da compreensão geral desse quadro de inter-relação.

2.3. Território e América Latina

Mudanças significativas nas relações de poder e, consequentemente, na concepção de território estão atreladas à perspectiva geo-histórica e dos sujeitos envolvidos (Haesbaert, 2023). Dessa forma, a partir das Geografia Latinas, conceitos acabaram sendo re- ou sobrevalorizados, sobretudo o conceito de território, dando início a uma "Virada Espacial" (Haesbaert, 2021). O processo de desterritorialização latino-americano é associado a processos violentos de espoliação, precarização e contenção territorial de grupos subalternizados. A luta pelo território emerge, assim, como uma batalha simultânea pela sobrevivência material (acesso à terra) e pelo reconhecimento identitário (a manutenção cultural). É dessa forma que o conceito de território alcança novas abordagens no contexto latino-americano. Existem especificidades conceituais desde esses contextos que evocam dimensões tanto da escala do vivido, enquanto práticas cotidianas, conforme as abordagens de Milton Santos, quanto da escala da vida, enquanto defesa da existência da multiplicidade de vidas e modos de vida. Essa última dimensão ganha mais destaque diferencial em relação a outros contextos pois possibilitou um lugar de representatividade a outros modos de existência que até então pouco eram considerados em discussões teórico-políticas.

> Ao contrário de muitas geografias de matriz eurocêntrica, especialmente a anglo-saxônica, que prioriza as propriedades jurídico-políticas do território a partir da ação dos grupos hegemônicos (o território como "tecnologia de poder" [Elden, 2013]), na América Latina o território é lido frequentemente no diálogo com os movimentos sociais, suas identidades e seu uso como instrumento de luta e de transformação social. (Haesbaert, 2020, p. 76)

Esses movimentos sociais, associados tanto à camponeses, afrodescendentes e povos originários da América Latina, ganham destaque no final da década de 80 quando a luta pelo território se faz a partir de um novo ciclo de lutas dessa população[41], através do qual ocorre um deslocamento da luta pela

[41]Lutas de grupos sociais indígenas, camponeses e afrodescendentes que revelaram mudanças profundas, tanto do ponto de vista epistêmico quanto político. Como exemplo, a posição dos Miskitos com/contra a Revolução

terra para uma luta pelo território (Porto-Gonçalves, 2009), assim como uma crítica ao modo de atuação do Estado e seus significados sociopolíticos. Nesse ínterim, a temática sobre o território passa a ser introduzida pela primeira vez nos debates teórico-políticos, ressignificando as discussões sobre terra e território e suas diferenciações. Como lembra Porto-Gonçalves (ibid.), o cartaz boliviano "*Não queremos terra, queremos território"* das grandes Marchas pela Dignidade e pelo Território de 1990, na Bolívia e no Equador, sintetiza o caráter desse novo momento.

Nesse mesmo processo de luta e afirmação do direito à diferença e à demarcação de territórios, outra importante iniciativa político-identitária tomada por povos originários foi a da autodesignação Abya Yala[42] para o seu território continental em oposição a designação América. Divulgada com destaque pela primeira vez em 2004, em Quito, na II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala (Ibid.), a designação evidencia tanto a presença de outro sujeito enunciador de discurso, quanto a importância das práticas discursivas na descolonização do pensamento.

> Abya Yala se coloca assim como um atrator (Prigogine,1996) em torno do qual outro sistema pode se configurar. É isso que os povos originários estão propondo com esse outro léxico político. Não olvidemos que dar nome próprio é apropriar-se. É tornar próprio um espaço pelo nome que se atribui aos rios, às montanhas, aos bosques, aos lagos, aos animais, às plantas e por esse meio um grupo social se constitui como tal, constituindo seus mundos de vida, seus mundos de significação e tornando seu um espaço — um território. A linguagem territorializa e, assim, entre América e Abya Yala se revela a tensão de territorialidades. (Porto-Gonçalves, 2009, p. 29)

O contexto desse destaque político, juntamente com a abertura discursiva e a divulgação de outros léxicos, permitiu uma

---

Sandinista na Nicarágua, que ganha sua maior expressão nos anos noventa e inícios do novo século na Marcha pela Dignidade e pelo Território na Bolívia e no Equador, em 1990, e no Levante Zapatista, em 1994. (Porto-Gonçalves, 2009)

[42] Embora os diferentes povos originários que habitavam o continente atribuíssem nomes próprios às regiões que ocupavam – Tawantinsuyu, Anauhuac, Pindorama –, a expressão Abya Yala tem sido a mais usada por esses povos de forma a unificar a denominação e fortalecer o sentimento de identidade e pertencimento. (op.cit.)

aproximação até epistemes formadoras de outros conceitos de território, ou outras especificidades de leitura sobre o território. Arturo Escobar, antropólogo colombiano, ao tentar entender essas diferenças, se pergunta como pode ser explicada a tenacidade com a qual essas populações não apenas lutam para defender seus territórios, mas o fazem em nome de outra concepção de desenvolvimento que está associada a uma relação harmônica com a natureza e uma outra forma de vida social. Sua conclusão é a de que as reivindicações desses movimentos se referem "a uma dimensão mais fundamental que aquela do capital e dos direitos nas dinâmicas territoriais (sem sugerir que elas não sejam fundamentais), e que em grande medida subjaz a elas: a defesa da vida" (Escobar, 2016, p. 3). Daí destaca-se a ênfase na dimensão ontológica que, diferente de um dualismo ontológico[43] advindo da matriz eurocêntrica de pensamento da modernidade/colonialidade, como define Escobar, trata de uma ontologia *relacional*.

Enfatiza-se aqui, portanto, que o território analisado e praticado como um espaço de/da vida se faz pelo fato de que, para muitos grupos sociais, defendê-lo é a própria defesa da vida, e das suas vidas, como o fazem os povos originários de Abya Yala. A relação com o meio é outra, o meio é constituinte do ser que é material e espiritual.

> Entre os povos tradicionais, mais do que "relação" homem (ou cultura) - natureza, trata-se de uma leitura e vivência integradoras bastante distintas da nossa, dando origem, assim, a um território – ou, se preferirmos, em uma determinada visão analítica, espaço geográfico – como dimensão ontológica, ou seja, onde homem e terra, grupos sociais e seu entorno, mundo humano ou espiritual e natural não se apartam, tornam-se constituintes, indissociáveis um do outro. (Haebaert, 2021, p. 205)

A conceituação de território advinda dessa ontologia se desvencilha da associação sobretudo com a escala e a lógica estatal político-jurídica e se desdobra em conceitos que colocam o corpo como território e a t(T)erra como um corpo, assim como evidencia outras territorialidades. Dessa forma, o corpo passa a ter

[43] (...) que separa o humano e o não humano, a natureza e a cultura, o indivíduo e a comunidade, "nós" e "eles", o corpo e a mente, o secular e o sagrado, a razão e a emoção, etc.) (...) (Escobar, 2016, p. 3)

centralidade nas discussões sobre território e territorialidade. Para diversas comunidades indígenas, o território transcende a mera materialidade para ser compreendido como uma extensão direta da própria corporeidade. Nessa perspectiva, comum aos povos originários de Abya Yala, o espaço não é um objeto de posse, mas um amplo "espaço de vida". O objetivo fundamental da relação com ele é, portanto, cultivar boas relações sociais, pois são elas que garantem a vitalidade, o crescimento e a reprodução da comunidade, entendida como um corpo coletivo.

> A indissociabilidade corpo-terra para a efetivação daquela que consideramos, ao lado do corpo-território, uma das maiores contribuições do pensamento descolonial latino-americano ao debate sobre território, a da sua leitura pelo viés ontológico, da defesa do território como espaço de vida, humana e não-humana, da existência em sentido amplo, o que implica também considerar toda a experiência de extrema violência (sobretudo contra a mulher) difundida em nosso continente. (Ibid., p. 187)

A dimensão do corpo para discutir território já havia sido abordada anteriormente por autores da geografia e filosofia, como aponta Haesbaert (2021). Contudo, é a partir de contextos latino-americanos, sobretudo, que a abordagem sobre o corpo se faz com e através de determinantes como gênero, raça/etnia e classe social de forma a individualizar a discussão ao mesmo tempo que a torna mais abrangente e própria à contextos específicos. Um desses contextos é o das mulheres indígenas latino-americanas que vêm sofrendo interferências e expropriações desde muito, seja por motivos internos ou externos a sua cultura, e procuram falar sobre território desde uma perspectiva feminista e desde o contexto comunitário.

> Feministas inscritas na linha decolonial e com sobrenomes comunitários como Lorena Cabnal (2010) abordam o termo corpo-terra para aprofundar nos danos que vêm sendo causados aos territórios desde a invasão colonial que passou pela expropriação de suas terras, territórios, recursos, conhecimentos, usando o corpo das mulheres como veículo. (Cruz Hernandéz, 2016, p. 64)[44]

[44] Feministas inscritas en la línea decolonial y con apellido comunitarias como Lorena Cabnal (2010) aborda el término cuerpo-tierra para ahondar en el daño que se ha hecho a los territorios desde la invasión colonial que ha pasado de la expropiación de sus tierras, territorios, recursos, saberes, utilizando como vehículo los cuerpos de las mujeres. (Cruz Hernandéz, 2016, p. 64)

Lorena Cabnal, ativista indígena guatemalteca, então, se coloca não somente do lugar de indígena, mas também do lugar de feminista comunitária e, a partir dessa perspectiva, afirma que defender o território-terra e não defender o território-corpo das mulheres é uma incoerência política.

> Faço isso a partir dessa identidade étnica como mulher indígena, porque a partir desse lugar essencialista posso ser crítica com base no que conheço e vivencio, mas também faço isso a partir da minha identidade política como feminista comunitária porque isso me permite, não apenas ser crítica do essencialismo que me atravessa, mas também me permite abordar a análise da minha realidade como mulher indígena com uma abordagem comunitária antipatriarcal, que a cada dia é tecida com seus próprios conceitos e categorias e que nomeia com autoridade a minhas opressões, mas também minhas rebeliões, minhas transgressões, minhas criações. (Cabnal, 2010, p.11)[45]

O feminismo comunitário, assim, passa a assumir papel de construção epistêmica operando na discussão de questões a respeito do território histórico, do corpo e da relação deste com o território e com a terra. Sem separar o corpo da terra, fala-se em corpo-território, território-corpo e território-terra justamente por serem elementares em sua união. Um fortalece o outro em sua busca por autonomia. Cabnal (2010) evidencia a ideia da tríade território-corpo-terra para, assim, enfatizar que a defesa do corpo não pode estar separada da defesa do território e da terra, pois a violência sobre territórios e sobre a terra é também violência sobre o corpo, sobretudo sobre o corpo das mulheres. É necessário defender o território-terra, pois não é possível conceber o corpo da mulher sem um espaço na terra para dignificar e promover a vida em sua plenitude. Para Cabnal, a aliança corpo-território-terra se manifesta no que ela denomina “recuperação e defesa histórica

[45] Yo lo hago desde esta identidad étnica como mujer indígena, porque desde este lugar esencialista puedo ser crítica a partir de lo que conozco y vivo, pero también lo hago desde mi identidad política como feminista comunitaria porque esto me posibilita, no solo ser crítica del esencialismo étnico que me atraviesa, sino que me permite abordar el análisis de mi realidad como mujer indígena con un enfoque antipatriarcal comunitario, que cada día se teje con sus propios conceptos y categorías y que nombra con autoridad mis opresiones, pero también mis rebeldías, mis transgresiones, mis creaciones. (Cabnal, 2010, p.11)

do meu território corpo terra" (Ibid. p. 23, tradução própria), pois é na recuperação do corpo expropriado, gerando vida, alegria, vitalidade e prazeres que se constrói saberes libertadores para a tomada de decisões.

Dessa forma, o corpo aqui é o primeiro território de resistência, de afirmação de identidade e de luta e, por isso, é importante reconhecer como ele tem sido considerado e tratado para entender como territórios têm se formado. Cabnal (Ibid.), ao se referir aos sistemas moderno-coloniais e patriarcais, enfatiza isso afirmando a importância de reconhecer como o primeiro território, que ela denomina como território corpo — mas podemos chamar de corpo-território, em consonância com outros autores — tem sido expropriado e pactuado para o benefício desses sistemas para, então, entender como o próprio território, o território-terra, tem sido também expropriado e pactuado. Onde a vida, os corpos, dos povos originários e, principalmente, das mulheres indígenas, é dominada pelo poder do estado-nação colonial.

Portanto, Cabnal traz uma proposta feminista que integra a luta histórica e diária dos indígenas pela recuperação e defesa do território como garantia de um espaço concreto onde a vida de seus corpos possa se manifestar. É por essa razão que feministas comunitárias protestam contra projetos de mineração, por exemplo, pois a expropriação de territórios, devido à "hegemonia do modelo de desenvolvimento capitalista patriarcal" (Ibid., p. 22, tradução própria), coloca em ameaça a relação que a sua população tem com a terra e com a vida. O que acontece é que esses projetos, removendo os indígenas de suas terras, acabam por submetê-los a uma condição de pobreza e necessidade posterior de trabalhar justamente nas áreas de extração.

> A este processo histórico de opressão contra a natureza e os seus bens, junta-se todo o atual sistema extrativista neoliberal que, na sua visão de desenvolvimento ocidental, procura "melhorar a vida das pessoas", com estratégias de participação e envolvimento das comunidades no trabalho

> extrativista para melhorar a sua condição de pobreza. (Cabnal, 2010, p. 23)[46]

Assim como Cabnal, Julieta Paredes e Adriana Guzmán, ativistas indígenas bolivianas, também partindo do lugar de feministas comunitárias, criticam o sistema colonial e patriarcal que para elas é o sistema de "todas as opressões, de todas as explorações, de todas as violências e discriminações que toda a humanidade vivencia (mulheres, homens e pessoas intersexuais) e a natureza, historicamente construída, sobre o corpo das mulheres" (2014, p. 77, tradução própria)[47]. É por isso que através do corpo de mulher pode-se entender com clareza o porquê da ênfase na dimensão do corpo, pois é primeiro nele, diretamente no nosso corpo, que sentimos as opressões, sobretudo se fizermos parte de grupos sociais desfavorecidos nesse sistema. O corpo feminino, assim como outros corpos dissidentes, lida com e representa diversas outras escalas da relação dialética opressão-resistência, como a escala da família, das comunidades, dos espaços públicos, etc., que formam nossos territórios.

Como afirma Paredes, o corpo é o primeiro campo de ação e de luta e, para que ele esteja próprio para isso, é necessário descolonizar o conceito e o sentimento do corpo, "devemos descolonizar-nos dessa concepção cindida e esquizofrênica da alma, por um lado, e do corpo, por outro; isto é o que a colônia propôs" (2010, p. 130, tradução própria)[48]. Do entendimento do corpo como primeiro campo de ação, é possível entender que a defesa do corpo é também a defesa do território, no sentido

---

[46] A este proceso histórico de opresión contra la naturaleza y sus bienes, se une todo el actual sistema extractivista neoliberal que, en su visión de desarrollo occidental pretende "mejorar la vida de los pueblos", con estrategias de participación e involucramiento de las comunidades en el trabajo extractivista para mejorar su condición de pobreza. (Cabnal, 2010, p. 23)

[47] (...) es el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias y iscriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construida, sobre el cuerpo de las mujeres" (Paredes; Guzmán, 2014, p. 77).

[48] Para descolonizar el concepto y el sentimiento del cuerpo, hay que descolonizarnos de esa concepción escindida y esquizofrénica del alma, por un lado, y cuerpo, por el otro; es lo que ha planteado la colonia. Nosotras partimos del cuerpo como una integralidad de corporeidad, que comprende desde la biogenética hasta la energética, desde la afectividad, pasando por la sensibilidad, los sentimientos, el erotismo, la espiritualidad, la sensualidad, llegando hasta la creatividad (Paredes, 2010, p. 130).

material de espaço, pois ele é o campo vital para que o corpo se desenvolva. O espaço é onde a vida se move e se pro-move, deve-se considerar o espaço como aquilo que contém e abriga a vida (Ibid.) e é entendido de forma outra na cultura dos povos originários:

> Para as nossas culturas, o espaço não é apenas a extensão horizontal do solo, mas tem também outra extensão que vai para cima e para baixo. A nossa leitura do espaço inclui estes dois sentidos, um horizontal e outro vertical, como DOIS ENVOLVENTES que tratam de abraçar e incluir tudo o que promove a vida (...) (Paredes, 2010, p. 131, tradução própria)[49]

Delmy Tania Cruz Hernandéz, pesquisadora e educadora feminista indígena mexicana, a partir de sua caminhada acompanhando processos sociais com mulheres indígenas em territórios vulneráveis, destaca as afirmações "*mi cuerpo es mi territorio*" ou "*ni las mujeres ni la tierra somos territorios de conquista*" cujo repetido pronunciamento representa em grande medida o caminho de formação e uso dos termos corpo-território e corpo-terra.

> Considero que o convite deixado pela proposta corpo-território é olhar para os corpos como territórios vivos e históricos que aludem a uma interpretação cosmogônica e política, onde vivem nossas feridas, memórias, conhecimentos, desejos, sonhos individuais e comuns; e, ao mesmo tempo, convida-nos a olhar os territórios como corpos sociais que estão integrados na teia da vida e, portanto, a nossa relação com eles deve ser concebida como um "acontecimento ético" entendido como uma irrupção diante do "outro". Onde a possibilidade de contrato, dominação e poder não têm lugar. Onde existe o acolhimento entendido como corresponsabilidade e a única

[49] Es necesario remarcar que cuando estamos hablando de envolventes, no hablamos de líneas verticales y horizontales, nuestro objetivo es conceptualizar el espacio como contenedor de vida. Para nuestras culturas, el espacio no es solo la extensión horizon-tal del suelo, tiene también otra extensión que es hacia arriba y hacia abajo. Nuestra lectura del espacio comprende estos dos sentidos, uno horizontal y otro vertical, como DOS ENVOLVENTES que tratan de abrazar e incluir todo lo que propicie la vida y que además nos dan las dimensiones respecto a donde se localiza la comunidad desde donde nos hablan ellas y ellos y desde donde estamos hablando nosotras com la comunidad. (Paredes, 2010, p. 131)

> proposta viável para olhar para o território e depois olhar para nós mesmos. (Cruz Hernandéz, 2016, p. 66 , tradução própria)[50]

O feminismo comunitário é um pensamento-ação que recupera as lutas ancestrais das mulheres nos territórios de Abya Yala, através da construção de uma proposta comunitária para o espaço de realização do Bem-viver dos povos originários, onde não há vez para a dominação de nenhum corpo sobre outro, sejam esses humanos ou não humanos; e onde, como lembra Paredes (2015), as mulheres são metade de tudo.

As propostas que colocam o corpo como primeiro campo de ação, e de recepção, portanto, propiciam uma abertura tanto para a aceitação de territórios heterogêneos, pois os corpos se fazem na heterogeneidade, quanto para o entendimento da relação inexorável território e corpo, ou corpo e território. Se o corpo não é universal, tem suas diferenças de gênero, raça, etnia, classe, idade e outras especificidades corpóreas e de identidade, tampouco o território deve ser, de modo que o corpo deve vir antes do território e não o contrário. Não deveriam ser impostos espaços e territórios "universais", ou neutros, se os corpos não o são, pois sabe-se que o território imprime sua marca nos corpos. Assim como não devemos falar de espaço e território de forma universalizante, ou como se fossem neutros, pois os corpos também imprimem sua marca nos territórios e espaços.

A partir desse entendimento, Cruz Hernandéz (2016) nos lembra que o espaço é socialmente construído, tudo que fazemos está espacialmente situado e encarnado em corpos diferenciados e hierarquizados. Assim, o corpo está sujeito não apenas pelas determinações físicas de um contexto geográfico, mas também

[50] Considero que la invitación que deja la propuesta cuerpo-territorio es mirar a los cuerpos como territorios vivos e históricos que aluden a una interpretación cosmogónica y política, donde en él habitan nuestras heridas, memorias, saberes, deseos, sueños individuales y comunes; y a su vez, invita a mirar a los territorios como cuerpos sociales que están integrados a la red de la vida y por tanto, nuestra relación hacia con ellos debe ser concebida como "acontecimiento ético" entendido como una irrupción frente a lo "otro" donde la posibilidad de contrato, dominación y poder no tienen cabida. Donde existe la *acogida* comprendida como la co-responsabilidad y la única propuesta viable para mirar el territorio y entonces para mirarnos a nosotras-nosotros-nosotres mismxs. (Cruz Hernandéz, 2016, p. 66)

pelas construções culturais subjacentes à ideia de espaço, de lugar, de território, de comunidade e de corpo.



3

Território e a cosmoecologia mbya-guarani

"A Casa do Tempo", Xadalu Tupã Jekupé.

3. Território e a cosmoecologia mbya-guarani

Da escolha pela análise da noção de território indígena a partir da etnia Mbya-Guarani, este capítulo explora a complexa relação desse povo com seu território. Aqui, anteriormente à análise do objeto fílmico, conceitos importantes são aprofundados a fim de iniciar uma aproximação e consciência teórica a respeito da sua cosmoecologia.

O primeiro subcapítulo, "Territorialização e o Guata/Jeguata", revela como o caminhar ancestral (jeguata) é imanente à formação da identidade mbya, moldando sua territorialização para além das fronteiras geopolíticas impostas. Mais do que uma mera migração física, o jeguata é um complexo mecanismo social que diz sobre a busca mítica pela Terra Sem Mal (*Yvy Marae'ỹ*) e sobre a resposta às pressões colonizatórias.

Em um segundo momento, em "Territorialidade, teko, nhandereko, teko porã e yvy porã", investiga-se os princípios cosmológicos que sustentam a territorialidade mbya-guarani. Evidencia-se que o mito não é uma narrativa distante, mas um elemento vital que impregna o cotidiano, guiando a busca pelo *teko porã* (o bem-viver) e a construção do *nhandereko* (o modo de ser do Guarani). A interconexão com as alteridades, tanto corpóreas quanto extracorpóreas, define uma ecologia singular, onde a natureza é um sujeito ativo e a ideia de propriedade não se alinha à visão mbya.

Por fim, o subcapítulo "Território, Yvyrupa e tekoa" aprofunda a compreensão dos conceitos de *Yvyrupa* — o amplo território ancestral — e *tekoa* — o lugar do ser, a aldeia — diferenciando-os das delimitações impostas pela colonialidade e pelo Estado. É afirmada a importância das redes de parentesco, da reciprocidade e da troca de conhecimentos como essencial para a coesão territorial, reafirmando que o território mbya-guarani é uma teia de relações que transcende a materialidade física, sendo intrínseco à própria existência e identidade desse povo.

3.1. Territorialização e o *guata/jeguata*

> Os depoimentos indígenas evidenciam que cada família extensa residia de forma autônoma, não tendo que disputar nem o espaço de terra nem as fontes de recursos, como a floresta, os córregos, os rios e as minas d'água. Cada uma dessas famílias se mantinha separada das outras famílias extensas, com quem mantinham relações de troca por distâncias de uma dezena de quilômetros. (Benites, 2023, p.53)

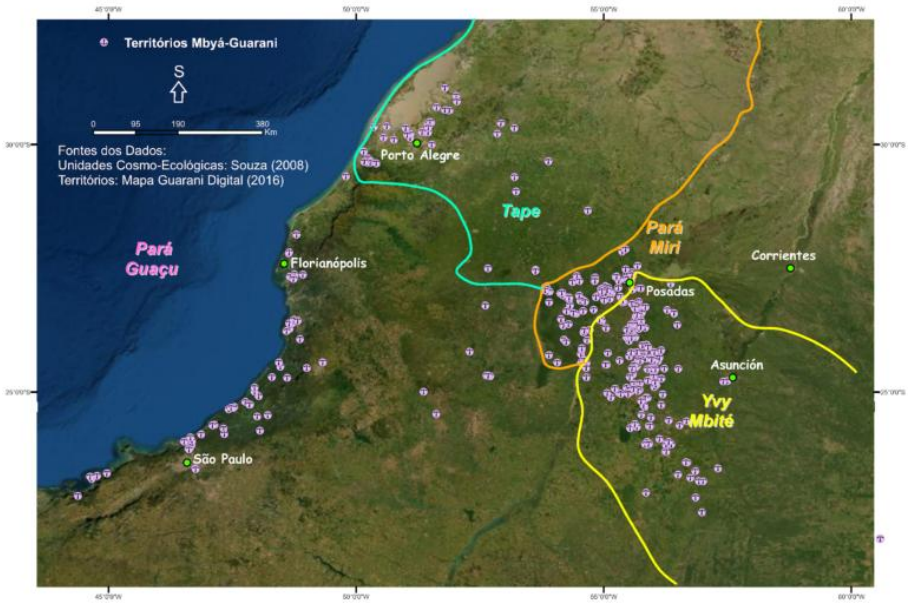
O cenário territorial dos Guarani revela um processo de territorialização que se espraiou entre o que hoje, através da geopolítica internacional, entendemos como Bolívia, Paraguai, Brasil, Argentina e Uruguai. No Brasil os Guarani são a etnia de maior presença territorial e se segmentam em três parcialidades étnicas associadas aos dialetos da família linguística Tupi-Guarani do Tronco Tupi: os *Mbya*, os *Nhandeva* ou *Xiripá* e os *Kaiowá*. Assim, tem-se nos Guarani uma unidade cultural mito-cosmológica que dialoga com uma diversidade de identidades sociopolíticas e que constitui as relações entre as três parcialidades. As diferenças entre essas identidades remetem aos diferentes processos históricos pelos quais cada população passou em contato com os não indígenas e os Estados Nacionais resultantes das colonizações (Dias; Baptista da Silva, 2013).

Os Mbya-Guarani, parcialidade étnica aqui escolhida para análise, localizam-se hoje na região entendida como centro-sul da América do Sul. No Brasil, majoritariamente entre os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, e em outras regiões do Uruguai, Argentina e Paraguai[51]. Sua territorialização é extensa, porém espacialmente descontínua e descentralizada em diversos e pequenos núcleos familiares. Da relação ancestral com o Paraguai, local originário de sua população, e da sua localização atual em outros países, a cosmoecologia mbya-guarani classifica a região que hoje conhecemos como Região Platina em quatro grandes unidades geográficas (figura 1), ou cosmoecológicas, localizadas e distribuídas do interior do continente ao litoral atlântico:

[51] Além da concentração das famílias nesses estados e países, também existem famílias em outros estados brasileiros como o Pará. (Pradela, 2009b)

> No atual Paraguai se localiza Yvy Mbité, o centro do mundo, ressurgido depois do dilúvio primordial, região outrora recoberta com densas e exuberantes florestas, no estilo que os Mbya acreditam que fosse todo o disco terrestre, no momento da criação. O substrato aquático não se apartou por completo na terra nova, inundando a região a leste do centro do mundo e constituindo Pará Miri (mesopotâmia Paraná-Uruguai, atualmente Provincia de Misiones, Argentina). Na banda oriental do rio Uruguai, adentra-se a região do Tape (caminho tradicional), zona de circulação e acesso à borda do estrato aquático, a grande água (Pará Guaçu) que a geografia denomina Oceano Atlântico. (Souza, 2008 p. 23)

Figura 1 – Unidades geográficas da cosmoecologia mbya-guarani e a distribuição geográfica dos território mbya-guarani na atualidade



Fonte: Teko Vy'a: alegria Mbya-Guarani, natureza e cultura na Tekoa Anhetengua [livro eletrônico]. Marcos Wellausen Dias de Freitas, José Catafesto de Souza, José Cirilo Pires Morinico (Org.). 1. ed. Florianópolis, SC: Nesse Sentido, 2021.

O que une e articula esse grande território ancestral mbya-guarani são as redes de parentesco e as comunicações e trocas através da constante migração, ou caminhar, de sua população. O caminhar, o *guata ou jeguata*[52], é característica constituinte da

[52] Jeguatá é o termo utilizado pelos Guarani da parcialidade Mbyá tanto para o ato de andar como para a ideia de viagem e significa "deslocar-se" para além de um sentido meramente físico, por exemplo, uma viagem xamânica na qual o

identidade desse povo e é praticado tanto por motivos religiosos quanto por motivos políticos e econômicos internos e externos. Partindo-se do referencial cosmológico mbya-guarani, aponta-se, sobretudo, para a migração de interesse mito-religiosa identificada na busca pela Terra Sem Mal (Garlet; Assis, 2009; Clastres, 1978), terra mitológica[53], que não se refere apenas à dimensão espacial,[54] reservada por *Nhanderu Tenondé* (pai criador do mundo), denominada *Yvy Marae'ỉ,* onde seria possível viver sem os males do mundo e próximo à perfeição, *aguyjê*[55].

Contudo, é importante considerar a relação do mito com as experiências sociais pelas quais os Guarani têm passado na interação com os não indígenas (os *juruas*[56]) e sua sociedade. Muitos autores enfatizam a relação dos Guarani com o litoral e, assim, o *guata* na direção leste, com a busca pela terra mitológica. Porém, para além da correspondência religiosa, sabe-se que a migração desse povo em direção ao Oceano Atlântico, se fez e ainda se faz por um complexo conjunto de intenções.

Vale, portanto, destacar que deslocamentos à leste são também justificados pela tentativa de distanciamento frente à presença dos colonizadores (Ladeira, 2007; Garlet, 1997). As

---

xamã através de seus saberes "caminha" é capaz entre formas e domínios. (Pradella, 2009b, p. 100)

53 A Terra Sem Mal ou *Ivy Marã Ei* diz respeito a uma terra sagrada preparada por *Nhanderú* para os Guarani. Estas migrações eram geralmente dirigidas por líderes espirituais que revelavam sua trajetória, paradas e lugares para a formação de suas *tekoás*. Segundo os indígenas, nestes locais não haveria doenças nem guerras e tudo que se plantasse renderia bons frutos. Mais autores discorrem sobre as migrações para *Yvy Marae'ỉ,*: Pierre Clastres (1974), Elizabeth Pissolato (2007) e Maria Inês Ladeira (2007, 2008).

54 O pensamento da Terra sem Mal não se reduz, portanto, ao pensamento de um Alhures estritamente espacial. Trata-se de pensar um Outro do homem, absolutamente isento de coerção: homem-Deus. Mas, se é talvez possível gozar dessa liberdade, isso não é dado: é necessária a mediação, a viagem ascética que mostra que se deve abandonar o humano para que, no homem, realize-se o deus. Viajar é aceitar a aposta. (Clastres, 1978, p. 68)

55 A expressão *aguyjê* significa ainda completude, mas também é utilizada para os frutos em estado de maturação ideal (Cadogan, 1992, p. 21 apud Pradella 2009a, p.108).

56*Juruá* é a forma mais utilizada pelos Mbyá atualmente para se referir aos euro-descendentes. Na sua língua o termo significa ou "boca peluda", fazendo referência às barbas dos antigos espanhóis e portugueses, ou "da boca para fora", fazendo referência ao pouco valor que nós conferimos à palavra. (Pradella, 2009a)

pressões colonizatórias em Abya Yala, a partir do Paraguai, por exemplo, muito se deram como resultado da expansão colonial em busca das reservas naturais de erva-mate e madeira. Ademais, essa busca pelo Leste e pelo litoral, também se deu pela reputação de fertilidade e abundância dessa localidade, evidenciando tanto interesses ecológicos, como influências cosmológicas e mitológicas, sem que um anulasse o outro (Clastres, 1978).

> Razões ecológicas e econômicas induziram os índios a procurar novos 'habitats' mais apropriados, talvez, para atender às suas necessidades; e razões de ordem mítica também puderam associar as ricas terras (ou assim supostas) do litoral a Terra Sem Mal. Pois, de onde podia derivar essa 'fama' de fertilidade excepcional? De um saber real, talvez; mas (também talvez) seu eco fosse apenas mítico. Quaisquer que fossem as razões das antigas migrações retenhamos pelo menos que foram sem a menor dúvida complexas e que a priori não é possível descartar as de ordem religiosa (Clastres, 1978, p. 59).

Ainda, outras motivações para o caminhar guarani também devem ser consideradas: a conquista de novos territórios preparados por *Nhanderu*, a expansão para novos territórios devido à pressão populacional, os deslocamentos por conflitos internos ou com outras etnias, as visitas e trocas entre parentes e amigos e o deslocamento ou migração resultante da mortes de familiares (Ladeira, 2008; Bonamigo 2009); a "busca por uma terra ideal e um ideal de terra" (Melià, 1989; Ladeira 2008); as memórias e profecias constituídas em torno das caminhadas (Clastres, 1978; Mello, 2001); o movimento relacionado ao xamanismo em que se atualizam e são revisitados os mitos (Ciccarone, 2001; Pradella 2009b); a retomada ou busca pela não dissolução do território ancestral e tradicional Mbya-Guarani e o aprimoramento do modo de viver e ser guarani, *o nhandereko*, e do sujeito Mbya-Guarani, ou da construção de suas subjetividades. Entretanto, apesar da complexidade de fatores que formam o *jeguata* guarani para além da prática religiosa, não se pode afirmar que a profecia da Terra sem Mal surgiu como resposta às pressões colonizatórias. Como enfatiza Helene Clastres:

> Todo o pensamento e a prática religiosos dos índios gravitam em torno da Terra sem Mal. Uma religião que pode ser dita profética. Desde o começo da conquista (recordemos que Nóbrega escreve em 1549), todo o contexto, todos os elementos do profetismo já estão presentes: as personagens

> dos *caraís,* com sua posição de exterioridade espacial e genealógica: o tema da Terra sem Mal; o mito da destruição da primeira terra; e a crença num cataclisma futuro. Quer dizer que não se trata, em absoluto, de um "messianismo" que se teria produzido em reação à colonização. É possível que, posteriormente, a conquista tenha radicalizado o profetismo. Mas reduzir, como se pretendeu, essa religião a uma resposta de gente oprimida a uma situação de opressão, é tornar-se incapaz de compreendê-la. É a partir do próprio interior da cultura índia, como uma dimensão original da sua sociedade, que devemos tentar explicá-la. (Clastres, 1978, p. 50)

De qualquer forma, independente dos processos historicamente envolvidos no *guata*, deve-se entender que o destaque deve ser dado à importância da caminhada, do deslocamento. Como diz Verá Poty Benites em trabalho realizado por Pradella (2009a, p. 106), “no momento em que tu caminha, tu produz a vida. A educação são os pais que dão. O pai dá conselhos e o caminhar dá a vida”. Mesmo sem caminhos certos, o importante é seguir caminhando e aprender o que o meio e suas alteridades têm para ensinar. Dessa forma, compreende-se que o caminhar, está intrínseco à manutenção e à construção da vida guarani. É a condição do ser. Ademais, assim como fizeram suas divindades criadoras, *Nhanderu Tenondé* e *Nhandexi* (grande pai criador do mundo e grande mãe protetora), caminhar é também ir em busca do *aguyjê*, perfeição. É um elogio das figuras dos movimentos:

> Auto-evolução, desdobramento e expansão constroem a anatomia mágica da gênese e o modelo ordenador do cosmos; é através dos seus movimentos específicos que os pares das almas divinas, que se incorporam nos indivíduos, são representados; a caminhada é a ação paradigmática da criação do mundo terreno, da existência do indivíduo e da sociedade, sendo as migrações interpretadas como suas variações mítico-históricas; enfim, a condição ontológica da mudança, o vir a ser outro, como um estar numa tensão, num equilíbrio sempre precário entre os extremos do animal e do divino, portanto constitutiva da humanidade, sugere que é em termos dinâmicos que precisamos pensar o universo cultural e social dos Mbya (Ciccarone, 2001, p. 350).

O caminhar, portanto, é constituidor da alteridade guarani. Contudo, apesar de ainda ser praticado, talvez não em toda sua integralidade cosmológica fundante, esse caminhar fica sujeito aos obstáculos criados pela sociedade envolvente que impõe

limites de todas as ordens e, de fato, cada vez mais restritivos. Os obstáculos mais significativos advêm da ordem das diferenças relacionadas a forma como se constrói epistemologicamente limites territoriais e como esses se definem materialmente. Vê-se de um lado uma territorialidade que se constitui na mobilidade e limites mais flexíveis e nem tão demarcados materialmente (pelo menos aos olhos do *jurua*); de outro se vê a construção de uma territorialidade constituída na fixidez espaço-temporal e demarcada por limites concretos e representantes da posse. De um lado o *modus* do movimento, de outro o *modus* hegemônico da estática[57] que, por confundir as práticas originárias do caminhar com um tipo de nomadismo, acaba sendo parâmetro para destituir os Guarani de direitos territoriais perante o Estado.

> Antes a gente ia andando. Com o pé no chão, ia e podia parar assim, em qualquer lugar. Ia andando até o mato e lá ficava um pouquinho, descansar. Agora procura mato, não tem. Procura caça, não tem. Se pega e sai andando tem cerca, tudo cercado, *jurua* cercou tudo, enferpou a terra. Fez cercadinho e botou a guaranizada pra não poder mais andar. Agora tudo isso já foi feito então a gente tem que brigar pelo cercadinho, cuidar pra ter onde ficar (Valdecir Timóteo). (Pradella, 2009a, p. 104)

Contudo, entre os Guarani, apesar da fragmentação operada pelo colonizador não só o de outrora, mas pelos agentes da dominação neocolonial de hoje, prevalece a ideia do território tradicional amplo e unitário, sem as fronteiras e limites preestabelecidos pelo *jurua*. Os Guarani continuam caminhando, mesmo que seus passos não ecoem mais pelas vastidões que outrora percorriam.

> (...) Hoje penso no tempo em que caminhávamos por toda a parte. Perguntava pro meu sogro "Porque os brancos dificultam a nossa caminhada?" Mas não tem como a gente deixar de caminhar. Porque as fronteiras entre os países vieram depois da gente. (...) O nosso modo de ser e viver é assim mesmo. Podemos caminhar por todo lado porque Nhãnderú deixou esse costume. Nhãnderú fez o mundo redondo para os mbya ocuparem" (...) caminhar e buscar outros lugares para morar é

[57] É claro que podemos adicionar a essa estática os movimentos dos territórios não materiais, como os territórios digitais do mundo globalizado, ou, até mesmo, considerar os fluxos a que Milton Santos se refere em sua obra. Contudo, dá-se ênfase aqui ao território e à territorialidade associados à materialidade espacial.

> o nosso jeito de ser e viver. (karaí Anúncio Oliveira Benítes apud Pradella, 2009a, p. 110).

Hoje, apesar da movimentação se desenrolar através de um mosaico de pequenas terras indígenas, acampamentos à beira de estradas e fragmentos florestais remanescentes, o caminhar guarani continua cultivando sua orientação cosmológica que não está baseada em fronteiras nacionais ou por demarcações de outras culturas, mesmo que sejam obrigados a respeitá-las. Seu caminhar, ou sua ideia do caminhar, é definido por uma interpretação singular da paisagem e pelas conexões que estabelecem com diversas alteridades, pelas sensações que experimentam, pelos presságios que interpretam, pelos sentimentos que nutrem e pelos sonhos que os guiam. Contudo, assim como a manutenção de outros costumes, só não é mais possível repetir os gestos dos antigos líderes espirituais e abandonar sua *tekoa* em busca da Terra sem Mal ou de outros territórios:

> Nós, os *nhanderus* de hoje, fazemos apenas esforços esporádicos para cantar, e fadados ao fracasso. E como poderíamos cantar? Veja: uma manhã, na rede, me ponho a cantar as palavras que me são inspiradas pelos senhores do além. E minha mulher me interrompe: o que você está fazendo, cantando quando não há sal nem banha para a refeição! Tenho que me levantar e sinto raiva. Impossível cantar quando a gente está com raiva. Como poderíamos receber inspiração quando temos que trabalhar para nossas famílias não morrerem de fome. Precisamos trabalhar para comprar carne, porque o senhor dos *taiaçus* e dos outros animais da floresta os impede de cair nas nossas armadilhas. E precisamos trabalhar para nos vestirmos como os paraguaios, porque nossos próprios companheiros chegam a zombar dos ornamentos rituais ... (León Cadogan. *Como interpretan los Chiripa la danza ritual)*. (Clastres, 1978, p. 110)

3.2. Territorialidade, *teko, nhandereko, teko porã e yvy porã*

> Na atual situação histórica, as famílias extensas guarani e kaiowá dos territórios recuperados e reocupados, em lugar de se desintegrarem, aperfeiçoaram estratégias, flexibilizando sua organização e produzindo, cada uma, um modo de ser peculiar (*teko laja kuera*). Elas conformam uma realidade contemporânea caracterizada pelo *teko reta*, que pode ser traduzido por "modo de ser múltiplo" de conjuntos de famílias indígenas. O *teko reta* continua sendo, no entanto, um *ñande reko*, "nosso modo de ser", sempre contraposto ao *karai kuera reko* ou "modo de ser do não índio". (Benites, 2023, p.55)

> O ambiente cósmico é organizado, cada ser ocupa um espaço específico e cumpre uma função particular, conforme foi estabelecido na sua origem. A floresta e a mata são os lugares apropriados para a produção e a reprodução das diferentes espécies, sejam elas vegetais, animais ou seres espirituais. Por sua vez cada ser possui um papel importantíssimo para a construção e a manutenção contínua das florestas e matas. (João, 2023, p.115)

Territorialidades não são estanques e podem se modificar[58]. Adaptam-se aos processos históricos e socioespaciais, assim como os influenciam. Dessa forma, em relação à territorialidade mbya-guarani, houve um processo de adaptação, ou modulação, frente às pressões coloniais e fricções interétnicas, vindas tanto dos colonizadores de outrora e dos não indígenas de hoje quanto do contato com outras etnias indígenas. Contudo, a despeito disso, assim como o *jeguata* é mantido, mesmo que adaptado, outras características da sua territorialidade também são mantidas. Os princípios cosmológicos que ordenam a forma de territorrialidade são os mesmos, mas se expressam dentro das possibilidades socioespaciais da atualidade, mesmo que essas possibilidades se conformem dentro do sistema espacial da urbanidade — não podemos esquecer que muitos indígenas, por diferentes motivos, hoje vivem na urbanidade da cidade e habitam

[58] Sobretudo na pós-modernidade, a identidade individual transcende a noção de um "eu" fixo e estável. Ela é, na verdade, forjada na tensão contínua entre um núcleo interior e a diversidade de identidades que o mundo oferece, resultando em um sujeito fluido e móvel, que se reconfigura incessantemente a cada momento (Hall, 2006).

as edificações padrões desse sistema, mesmo não suprindo materialmente todas as suas necessidades cosmoecológicas.

Assim, os processos espaciais idealmente continuam a se constituir através das mesmas perspectivas mitológicas e da mesma cosmoecologia. *Nhanderu Tenondé* continua regendo seus passos que se dão em direção da busca pelo *teko porã*[59] *e da construção do nhandereko*[60]*,* pois a influência mitológica continua sendo constituidora da sua territorialidade. É importante entender aqui que, para as sociedades Guarani, o mito não é acessado de forma esporádica enquanto elemento ritual ou contação de histórias, por exemplo. O mito é um dos constituidores das relações da sociabilidade cotidiana. Como enfatiza Ladeira (2007, p.77) "(...) "viver os mitos", não se distingue da vida cotidiana, pois o cotidiano está impregnado de relações míticas com o universo". O mito está ligado às suas realidades diárias. Diferentemente de outras sociedades que destinam o espaço do imaginário surreal para o mito, aqui ele está no campo do real. Em "Mito e Significado" (1978), Lévi-Strauss vai além da interpretação do mito como simples história ou narrativa. Para ele, os mitos são sistemas de pensamento que refletem uma estrutura social e uma lógica do pensamento humano. Os mitos aqui operam como um "sistema de comunicação" essencial para transmitir valores culturais, para explicar e constituir a cosmologia e para auxiliar na compreensão da complexidade da experiência humana.

A ideia do mito construída a partir da nossa cultura branca ocidental deve ser desconsiderada no momento da leitura das sociabilidades dos povos originários. Inclusive, como enfatiza

---

[59] Segundo Cristine Takuá (2018), *Tekó Porã* é a representação da boa maneira de Ser e de Viver. É um conceito filosófico, político, social e espiritual pelo qual se expressa a ideia de natureza como uma grande teia onde tudo está interligado, um organismo vivo, onde se vive em equilíbrio, respeito e harmonia.

[60] *Nhanderekó* é como nós, *Guarani M'bya*, chamamos o que o *juruá* (não índio) chama de cultura. Mas *Nhanderekó* para nós é mais do que isso. É todo o nosso modo de ser, o nosso modo de viver, o jeito como nós educamos nossos filhos e nossas filhas, como enxergamos o mundo, como nos relacionamos com a nossa espiritualidade. É impossível para o *juruá* entender o que é o *Nhanderekó*, porque somente vivendo é que se compreende o que ele é. (Comissão Guarani Yvyrupa*, 2018*).

Izaque João, indígena Guarani, o termo “mito” nem mesmo faz parte da sua linguagem oral.

> A filosofia e a ciência indígenas, ao contrário do que muitos pensam, não são pensamentos fantasiosos nem apenas empíricos. A ciência ocidental tem muitas vezes uma interpretação oposta à ciência indígena, deslegitimando-a. A palavra “mito” nem sequer existe na língua kaiowá; para nós esses são conhecimentos que se originam das narrativas do tempo-espaço da origem e, por isso, são nossa filosofia e não podem ser reduzidos a um pensamento imaginário. (João, 2023, p. 114)

Assim como os mitos, a relação e a identificação com o passado dos seus ancestrais também são determinantes na forma de se relacionar com os seus territórios. Muitas relações simbólico materiais criam e recriam o passado no presente. Segundo Baptista da Silva, os Mbya-Guarani constroem suas experiências de mundo articulando “a memória de seus ancestrais com a recriação e reelaboração de suas tradições no cotidiano da atualidade” (2013, p. 52). A história mbya-guarani, portanto, é constantemente e cotidianamente resgatada, sobretudo quando seus territórios estão enfraquecidos em algum grau pela sociedade envolvente. O resgate das histórias e dos passos de seus antepassados também faz parte do *nhandereko* e do *teko*[61] enquanto força constituidora de suas trajetórias. A fala de seus antepassados e dos seus mais velhos é sempre norteadora para decisões futuras, mas também decisões cotidianas. Através de rodas de conversa, rituais dentro ou fora da o*py,* sua casa de reza*,* e também do *jeguata* são dados os ensinamentos a respeito da forma de se relacionar com o entorno cuja constituição é carregada de simbolismos e onde as alteridades ontológicas são bem-vindas.

Disso resulta essa ecologia cosmológica que vemos ser representada por espacialidades que se deixam envolver com as alteridades e subjetividades de outras naturezas, sejam elas corpóreas ou extracorpóreas/extra-humanas, e que

[61] *Teko* é o modo de ser, o modo de estar do mundo, o modo de enxergar o mundo. O *teko* se produz e se transforma durante a caminhada de cada ser. É um processo que está sempre em movimento, e sua transformação está relacionada com a vivência e as relações com o entorno. (Benites, 2023, p. 194)

conjuntamente formam os espaços sociais, religiosos, econômicos e políticos. Cada ser, seja ele ser vegetal, animal ou espiritual, possui um papel importante na construção do espaço social apropriado para as suas reproduções. E esse espaço, segundo o indígena Izaque João (2023), é a floresta e a mata.

> As plantas consideradas sagradas – o urucum (*yruku*), a amescla (*ysy*) e o cedro (*jurakatingy*) – influenciam os espíritos originários de diversos níveis cósmicos, que interagem no ambiente ritual com seres humanos e não humanos e colaboram na manutenção da ordem social. O uso dessas plantas sagradas também ajuda no nosso fortalecimento físico, mental e espiritual. (João, 2023, p. 107)

Devemos atentar que a ecologia mbya-guarani não é *sobre* a natureza — essa que o *jurua* entende como uma dimensão e um cenário oposto à cultura e separado dela — mas é *com* e *através* dessa natureza que se desenvolvem todos os aspectos da sociabilidade, pois os indígenas mbya-guarani se entendem *enquanto* natureza. Meliá reitera isso ao afirmar que "a ecologia guarani não é apenas natureza, é antes de tudo uma inter-relação de espaços culturais, econômicos, sociais, religiosos e políticos" (Meliá apud Ladeira, 1988, p.5, tradução própria)[62][63]. Segundo Descola (2000), na cosmologia indígena, a natureza não é algo que pode estar alheio ao humano e as suas relações pois ela passa a ser sujeito ativo dessas relações. Essa perspectiva explica a constante presença de animais nas representações Guarani. Para eles, animais e plantas não são meros recursos, mas sim seres integrais e centrais em seu universo cosmológico e em suas relações sociais com os quais estabelecem diálogo e interdependência. É uma ecologia que contrasta fortemente com a dicotomia sujeito e objeto e natureza e cultura frequentemente presente nas cosmologias ocidentais modernas e não indígenas.

---

[62] "La ecología guaraní no es solo naturaleza, es sobre todo una interrelación de espacios culturales, económicos, sociales, religiosos y políticos" (Meliá apud Ladeira, 1988, p.5).

[63] Essa afirmação precisa ser interpretada com cuidado. Ao afirmar que não é "apenas" natureza, pode-se deduzir que as relações se dão para além da natureza, ou com a natureza como plano de fundo. Todavia, é *através* dessa natureza que as relações se constituem e se desenvolvem.

Um traço importante a ser compreendido em relação à categorização de subjetividades pelos coletivos indígenas das terras baixas americanas é que não há separação entre seres da natureza e seres culturais. O que existe são gradações hierárquicas entre os seres e todos são dotados de ponto de vista, subjetividade e agência uns sobre os outros (Descola, 2005 apud Baptista da Silva, 2013). Para os Guarani, todos os seres do cosmos têm sua subjetividade e atributos de humanidade. Vegetais, animais, minerais, divindades, não são relacionados a uma categoria separada e afastada do humano. Inclusive, é na interrelação dessas subjetividades que se dá a constituição dos corpos (Baptista da Silva, 2013). Existe a possibilidade relacional entre todas as alteridades que constituem o cosmos, onde uma única cultura é compartilhada por todos os seres ou subjetividades e o que os diferencia é sua natureza vinculada a diferentes corpos, diferentes perspectivas. Para utilizar os termos de Viveiros de Castro (2002), não se trata de múltiplas representações de um mundo em comum a todos, ou uma natureza em comum, mas, sim, de múltiplas naturezas/ mundos /ontologias, daí o termo *multinaturalismo*[64].

Outra diferenciação em relação às culturas dos *juruas* que sempre deve ser considerada, é aquela que diz respeito a como se fazem as relações com essas outras alteridades e subjetividades. A relação com as alteridades, sejam elas da mesma natureza ou não, não se estabelecem através da relação de poder pautada na propriedade e nem subjugam alteridades as classificando como produtos de consumo. Culturas não indígenas classificam alteridades não humanas, por exemplo, como “recursos naturais” passíveis de exploração. Isso não se aplica ao modo mbya-guarani de viver pois a sua ecologia não está restrita a “recursos”, nem é definida por valores produtivos, como em um sistema de produção capitalista. Sobre propriedade, Darci da Silva Karaí Nhe'ery discorre:

> O jurua kuery fala "é minha terra", mas para dizer xemba'e yvy tem que comprar de Nhanderu, tem que ter assinatura do Nhanderu que ele passou a terra, aí sim poderia dizer. Mas essa frase não existe na língua guarani. Eu poderia dizer "xeyvy" para dizer minha terra ou "xerekoa" para dizer meu território. Mas

[64] Conceito melhor expicado no subcapítulo 4.2.

> enquanto estamos vivendo aqui, nós estamos somente cuidando da terra. (Silva, 2021, p. 512)

A relação com a terra e a Terra/mundo, *Yvyrupa*[65], para o Mbya-Guarani, além de não se fazer através do conceito de propriedade, seja privada e/ou estatal — que como diz Darci, nem mesmo existe no seu sistema linguístico e simbólico — tem importante papel na formação do conhecimento*, o mbya arandu*[66]— "a relação com a terra e com o território, bem como com os seus recursos, é extremamente importante para manter o *arandu*" (Benites, 2023, p. 198) —, na constituição do ser enquanto identidade individual ou subjetividade, o *teko*, e na condição do modo de vida Guarani, o *nhandereko*. A noção de propriedade exclusiva, de matriz europeia, é percebida como uma apropriação duplamente ilegítima. Ela não só viola a relação intrínseca com a terra e o direito fundamental à mobilidade, como também usurpa o que é, por essência, um domínio sagrado — um bem concedido pelas divindades à humanidade sob o regime da dádiva, e não da posse.

A partir de entrevista com mbyas-guarani que usam o termo "mato" para fazer referência ao espaço onde vivem e produzem suas relações, Baptista da Silva confirma essa importância da terra na cosmoecologia guarani, assim como coloca em evidência aspectos das alteridades extra-humanas:

> O mato, como se vê, é o local onde estão presentes inúmeras alteridades extra-humanas que possuem vontade, propriedades imateriais, e com as quais é possível relacionar-se. Estes "outros", e as relações que os guarani com eles estabelecem, são imprescindíveis para a manutenção de seus

[65] "*Yvyrupa* é a expressão utilizada em guarani para designar a estrutura que sustenta a plataforma terrestre e, para nós, seu significado evoca o modo como sempre ocupamos o nosso território de maneira livre antes da chegada dos não indígenas, quando não existiam as fronteiras que hoje separam nosso povo" (Comissão Guarani Yvyrupa, 2018).

[66] Arandu são os saberes repassados através das narrativas orais, sempre citados na história de Nhanderu Ete e Nhandesy Ete. Minha avó explicava aos meninos e às meninas que essas histórias devem ser contadas para não cometermos o mesmo equívoco de Nhanderu Ete e Nhandesy Ete. Nhanderu criou a mulher guarani, Nhandesy, e deveria criar o homem para viver com ela na Terra para povoarem o mundo, mas não foi o que aconteceu. Não resistindo aos encantos da mulher criada por ele, Nhanderu se transformou em homem para morar com a mulher na Terra, mesmo sabendo que não poderia ficar ali (Benites, 2023, p. 197).

> corpos e pessoas, aproximando-os do modo de perfeição, da divindade. Nele, processam-se os ensinamentos feitos pelos mais velhos. Nele são socializados as crianças e os jovens, e os saberes são transmitidos. (Baptista da Silva, 2013, p. 45)

Além da presença da natureza, ou da constituição espacial representada pelo "mato", ser um importante indicativo de *yvy porã* para a efetivação do *nhandereko*, o espaço terrestre ocupado deve ser iniciado e sustentado pela reza. Segundo Izaque João (2023), essa espacialidade é entendida como um local político-social que depende da reza para seu equilíbrio. Não por acaso, sempre que se formam as *tekoas,* as casas de rezo (as *opys)* são indispensáveis.

> Para nós Guarani, é importante ter no nosso tekoa yxyry, yakã porã, ter mata com variedades de árvores, plantas medicinais e diversos bichos, lugar para fazer nossa roça: plantar milho (avaty ete principalmente), melancia, amendoim, comandai, banana, mandioca. Não pode faltar a opy - referência do mbya arandu – conhecimento guarani, lugar onde discutimos saúde, educação, nossa vida. Aqui é o princípio da nossa forma de ser, é o lugar onde praticamos nhandereko – o jeito de ser e viver guarani. É na opy que as crianças tristes e doentes recuperam vy'a - alegria. Também se a criança for muito agitada, chorona, fazemos um ritual na opy para que ela se acalme, deixe de chorar muito. (Benites, 2018, p. 116)

Entende-se a forma de atuar no território aqui, portanto, a partir da imanente relação direta com a terra e a ligação recíproca dessa com a espiritualidade. Assim como os Mbya-Guarani consideram a agricultura uma atividade estrutural de suas comunidades, toda o processo envolvido nas plantações, como o tempo de plantio e colheita, está associado aos rituais e renovações de ciclos sociais (Ladeira, 1994). Traços culturais esses que tem origens pré-coloniais a partir dos costumes de seus ancestrais Tupi-Guarani que, por serem excelentes agricultores, produziam anualmente quantidades de mandioca e milho superiores ao necessário para a subsistência e seus "excedentes" eram usados em grandes festas de bebidas (Clastres, 1978). Do ponto de vista teórico, a territorialidade aqui pode ser entendida enquanto interpenetração e interrelação entre concepção cosmo-onto-mitológica, corporalidade e redes de parentesco lançados sobre uma determinada base territorial e espacial.

3.3. Território, *Yvyrupa* e *tekoa*

É importante sempre pontuar que do processo de invasão do território original mbya-guarani, que resultou no deslocamento de famílias para outras localidades e a intensificação do *guata*, houve uma reformulação da sua noção de território que, muito apoiada em mitos, reinterpretou fatos, adicionou novos locais e personagens históricos.

> Diante do impacto sobre o território original, uma significativa parcela dos Mbya buscou como estratégia uma redefinição para o seu conceito de território. Nesta nova concepção, mais do que nunca, deveriam considerar a disseminada presença dos brancos ocupando a maior parte das terras, sendo cada vez mais concreta a impossibilidade de manter o isolamento e distanciamento geográficos. E é a partir dos guata/ andanças, caminhadas, que vão redimensionando esta nova concepção de território (Garlet; Assis, 2009, p. 39).

Ainda assim, apesar dessa nova concepção, ou adaptação de concepção, a compreensão do território mbya-guarani passa pelo entendimento dos conceitos de *Yvyrupa* e *tekoa*, assim como transita entre eles. Como visto anteriormente, *Yvyrupa* é uma expressão utilizada para se referir à estrutura terrestre que sustenta o modo de ser guarani e que se refere, sobretudo, ao território tradicionalmente ocupado. Sem limites exatamente definidos, mas pensado como uma grande área que engloba os povos Guarani. Já *tekoa*, diz respeito a áreas menores referentes a uma aldeia, ou mais de uma aldeia. São conceitos referentes a distintas escalas; porém, ambos se aproximam do que se entende mais tradicionalmente por território dentro dos estudos urbanos.

Dessa forma, e considerando as características da cosmoecologia mbya-guarani abordadas anteriormente, é importante desfazer primeiramente algumas leituras equivocadas em relação ao seu território. Primeiro, não cabe associar a designação espacial de Terra Indígena (TI), criada como mecanismo de controle administrativo do Estado, ao conceito real de território para esses povos. Uma TI além de ter limites geograficamente e burocraticamente bem delimitados, indo de encontro com as delimitações mais fluidas advindas da cosmoecologia originária, pode englobar diversas aldeias a partir de critérios espaciais que beneficiam mais à sociedade envolvente

do que os próprios povos originários. Segundo, um conceito definido nos nossos moldes acadêmicos talvez não dê conta de abarcar tudo o que o território é, significa e simboliza para os Mbya-Guarani. Encapsular um conceito dentro de parâmetros muito bem definidos, marcando-o na escrita/no papel, talvez não se encaixe dentro do que realmente é o território para os Mbya-Guarani; pois o território, mais do que ser conceituado, deve ser vivenciado e entendido no movimento da vivência. Não por acaso, o *guata* e as trocas feitas a partir dele são fundamentais na constituição dos territórios e dos próprios corpos-territórios mbya-guarani.

Deve, portanto, ser considerada uma leitura para além dos limites da aldeia ou de uma TI, pois as interações entre as comunidades ocorrem em um âmbito mais amplo. O território idealmente não está definido pela espacialidade de uma única família ou uma única comunidade, por exemplo, mas pela comunicação e troca entre elas, independente da distância espacial.

> O sistema de reciprocidade, envolvendo famílias de diferentes aldeias, acaba definindo o desenho do mundo mbya. Não basta as aldeias estarem distribuídas, é preciso haver reciprocidade entre os grupos familiares. Uma unidade familiar que se isola indefinidamente perde o vínculo com o território. É preciso, pois, estabelecer vínculos de parentesco e reciprocidade para manter o elo territorial. (Ladeira, 2008, p. 193)

A troca é de extrema importância para manter os vínculos e associar comunidades ao território mbya-guarani tradicional. Assim, o sistema de relação e apoio mútuo entre famílias de diferentes aldeias molda a concepção de mundo e território dos Mbya-Guarani. A simples dispersão de aldeias não necessariamente configura um território, como muitas vezes é entendida uma TI. A reciprocidade entre os grupos familiares é indispensável, pois uma família que se isola por tempo indeterminado perde sua conexão territorial. Portanto, o estabelecimento de laços de parentesco e reciprocidade é vital para manter a coesão territorial.

Através desse entendimento, Ladeira (2008) observa que o território guarani se organizaria através de uma estrutura de redes a partir das quais se faz a circulação de pessoas e o intercâmbio

de conhecimentos e experiências. A partir disso, ainda pode-se remeter a ideia de "nó geográfico" aos pontos de articulação e conexão dessas redes. Dessa forma, reitera-se que a parentela e a mobilidade espacial, que unem as famílias de diferentes pontos do território, são características essenciais para a compreensão do território guarani e mbya-guarani.

Contudo, o conceito de "rede" utilizado para descrever a organização espacial guarani difere significativamente daquele empregado na Geografia para analisar o território da cultura não indígena colonizada e colonialista, o território do capital. Segundo Haesbaert (2002), o território em rede do capital se faz através de trocas de mercadorias, recursos e informação. Já a troca nas redes guarani estão intrinsecamente ligadas aos seus aspectos culturais como parentesco e reciprocidade étnica e dizem respeito sobretudo à troca de conhecimento. Ao falar das trocas entre os "nós geográficos" das redes guaranis, poderíamos ainda trazer a semelhante com a teoria dos fixos e fluxos de Milton Santos (2013) que entende o espaço como uma combinação de objetos e ações. Porém, Santos parte da análise de um contexto globalizado onde os objetos e ações estão relacionados com os fixos e fluxos ligados ao capital. Já no território mbya-guarani, a intencionalidade dos "fluxos" e das "ações" é outra já que não se relaciona diretamente como o capital e os seus "fixos" e "objetos" atendem aos significados culturais relativos a sua etnicidade e são dotados de cargas simbólicas[67].

Portanto, apesar de podermos nos aproximar dos conceitos de rede e de sistema de objetos e ações para a uma leitura territorial dos Mbya-Guarani, a aplicação do conceito de redes a que Ladeira (2008) se refere busca expressar uma forma de espacialidade construída por meio de laços sociais, culturais e de troca que não se alinham com as discussões geográficas tradicionais focadas nas dinâmicas do capital. A organização em redes para os Guarani reflete uma teia de relações que sustenta seu modo de vida e sua conexão com o território e com a (T)terra.

Reafirmando o que foi dito inicialmente, *Yvyrupa* é o conceito mbya-guarani que se refere a um território maior que

[67] Isso será melhor explorado na análise dos filmes no capítulo 5.

possibilita a vivência do modo de ser tradicional, o *nhandereko*, de forma ampla e que, portanto, melhor traduz a ideia de território em rede, devendo sempre ser entendido em uma escala ampliada. Nesse mesmo entendimento, Baptista da Silva (2008) afirma que o território mbya-guarani é um complexo de conexões sociais e ambientais onde a reprodução da sociedade está articulada nas redes de parentesco que também condicionam o acesso aos recursos naturais imprescindíveis ao modo de vida tradicional. Assim, as "divisões territoriais" e os "limites" e "fronteiras" do território aqui estão relacionados diretamente com o vínculo entre núcleos familiares que compartilham uma identidade e bens simbólicos, com as condições ambientais e, até mesmo, com seus próprios corpos.

Disso poderia se argumentar que tais condicionantes não são diferentes daquelas que definem o território de inúmeras outras sociedades não indígenas. Contudo aqui é necessário ressaltar duas especificidades em relação à territorialidade e ao território mbya-guarani. Na sua sociedade, e em muitas outras sociedades indígenas, as "divisões" e "limites" são regidos por uma ecologia cosmológica, ou cosmoecologia, que, diferentemente de culturas não indígenas, não constrói a ideia de propriedade, como apontado anteriormente, e não se estrutura a partir da dicotomia natureza e cultura e da diferenciação entre categorias como humano e não humano. A única propriedade, lembrando que esse é um termo não indígena, cabe às alteridades extra-humanas, *Nhanderu* e os *ijá*.

> Para nós, a árvore tem dono, a pedra tem dono, a água tem dono. Além de Nhanderu, nosso criador, que fez tudo isso, há os *ijá,* donos de cada coisa, que tomam conta dos recursos naturais. Quando você usa indevidamente os recursos, você destrói muito. Os donos ficam bravos e vão tirar esses recursos de você. Os mais velhos dizem: "A gente protege nossos filhos do perigo. E esses donos também são pais e mães que vão proteger seus filhos dos seres humanos quando eles começam a maltratá-los" (Guarani, 2023, p.24)

Em termos de "limites" ou "fronteiras" dentro de uma cultura que valoriza a mobilidade, deve-se entender a importância da interação entre os corpos no espaço, independentemente de sua natureza. Os corpos são referências de alteridades que também podem definir fronteiras. Mas nessa mobilidade, o corpo

em movimento, a partir de uma perspectiva subjetiva, passa a ser o centro da ação e o centro espacial, redefinindo constantemente fronteiras no seu caminho. Assim, os próprios grupos familiares podem ser entendidos como fronteiras e os marcos de uma paisagem. “As pessoas-em-ação não só produzem limites e experiências de limites, mas, parafraseando uma ideia de Simmel, são elas próprias os limites”[68] (Munn, 2006 apud Pradella, 2009a, p. 112, tradução própria).

Do foco, então, nos limites e fronteiras, podemos nos aproximar do conceito de *tekoa*. Assim como o *Yvyrupa*, a definição de uma tekoa não poderia ser limitada a partir de um zoneamento político e econômico não indígena, pois originalmente ela transcendente esses limites impostos e seu entendimento está para além das perspectivas espaço-temporais representadas pelo Estado-nação, sua divisão em estados regionais e sua implementação através da propriedade. Como afirma Ladeira, na *tekoa* são desenvolvidas, ou pelo menos é o que se busca, todas as relações contempladas na cosmologia mbya-guarani, do caráter econômico ao religioso. Isto é, deve ser o lugar sociocosmológico que propicie a reprodução do modo guarani de ser e estar no mundo e, sempre que possível, de acordo com os passos de seus ancestrais.

> O tekoa é traduzido como o lugar onde é possível realizar o modo de ser Guarani. Teko, “o modo de ser”, abrange a cultura, as normas, o comportamento, os costumes. O tekoa, com toda a sua materialidade terrena, é, sobretudo uma interrelação de espaços culturais, econômicos, sociais, religiosas e políticos. Na verdade, “fundar” um tekoa, ou recuperá-lo ou reconstruí-lo mediante as unidades familiares, é realizar o projeto coletivo de reconstrução do mundo Mbya por meio da reprodução, nos diversos tekoa, dos elementos originais existentes em yvy apy. (Ladeira, 2007, p.93)

É por isso que a afirmação “sem *tekoa* não há *teko*” é endossada por muitos indígenas e pesquisadores da questão indígena. “Para o povo Guarani, não há teko se não tiver Tekoa; ou seja, não tem modo de ser sem o lugar do ser” (Takuá, 2018, p. 6).

---

[68] People-in-action not only produce boundaries and boundary experiences but, to paraphrase an idea of Simmel’s, are themselves boundaries (Munn, 2006 apud Pradella, 2009a, p. 112).

“Tekoha é onde se constrói esse modo de ser” (Benites, 2023, p.196). A *tekoa,* é onde estão as condições para o modo de ser guarani e, consequentemente, para a formação ideal do *teko*. É onde podem viver segundo seus costumes, adquirirem o seu conhecimento e vivem na possibilidade do *teko porã*. Sandra Benites (2023), afirma que a relação com a terra e com o território, assim como com seus recursos, é fundamental para manter o *arandu*.

> Este tekoa é para nós Guarani yvy porã – alegria, que nos possibilita ter teko porã rã – boa vida, bom viver. Se nós Guarani não tivermos acesso a yvy porã – terra boa, a gente perde mbya arandu rã – a sabedoria guarani. (Benites, 2018, p. 117).

Em termos não indígenas, *tekoa* poderia ser correlato dos termos espaço, lugar, até mesmo território (quando utilizado para se referir a um espaço político-geográfico de uma aldeia). Espaço composto por unidades habitacionais, unidade religiosa (a *opy*) e relações sociais. Contudo, *tekoa* não se refere apenas aos aspectos espaciais somado dos aspectos sociais e seus simbolismos, um espaço material habitado. Em uma *tekoa*, relaciona-se com o material e o imaterial de forma a conversar com o presente, com o passado e seus ensinamentos e com outras naturezas ou alteridades em busca do aperfeiçoamento do corpo individual e do corpo coletivo no caminho do bem-viver. Em outras palavras, usando os termos guarani, é através das relações entre todos os seres do cosmos, entre iguais e alteridades, que na *tekoa* se dá a produção do *arandu e* a união do *nhandereko* e do *teko* objetivando o *teko porã*.

> (...) que seja mato, que possam plantar, que seja distante do branco, que não haja conflitos... o tekoa... não é apenas a terra... (a ele) estão associadas a casa (opy) e as relações com os parentes; é onde enterram os mortos e onde rezam; onde radica a possibilidade de exercer o direito divino de fazer suas roças” (Almeida, apud Azanha; Ladeira, 1988, p.23)

Nem sempre é nessa condição que os povos originários têm a possibilidade de viver, visto o quadro atual de indígenas sob pressão no meio rural e florestal e, sobretudo, no meio urbano. Nesse cenário da urbanidade, no entanto, nessa outra espacialidade e materialidade, a relação com as alteridades é a

mesma dos indígenas da floresta[69] pois a ontologia é mantida, a cosmologia é mantida e os mesmos ensinamentos podem ser passados adiante. Isto é, a identidade indígena mbya-guarani não é perdida, pois não está mecanicamente atrelada ao território. Nesses casos ela acaba por decorrer mais do processo de autoidentificação e reconhecimento pelos seus pares étnicos do que da presença em territórios específicos, embora idealmente o território devesse estar onde se pode ter contato com a terra, com a boa terra, com a terra bonita, a *yvy porã*.

A partir dessas considerações, algumas pistas nos são fornecidas no sentido de afirmar que as noções de território dos Mbya-Guarani não estabelecem convergência com a noção de território não indígena euroreferenciada. Talvez a convergência não exista, pois como mencionado anteriormente, se trata de ontologias em divergência. Mundos, linguagens e símbolos são *outros*. Parâmetros para divisões, limites (quando existem) e mobilidade, por exemplo, são feitos a partir de *outra* lógica, diferente daquela que forma Estados-nação e impõe limites a partir da propriedade. Dessa forma, para que no mínimo nos aproximemos de uma melhor compreensão dessa *outra* lógica que produz a territorialidade mbya-guarani, assim como a sua noção de território, parece ser necessário tensionar parâmetros estabelecidos na nossa sociedade euroreferenciada. Tais parâmetros são aqueles relativos à temporalidade, às alteridades, à materialidade, à comunicabilidade, à corporeidade, entre outros, e serão explorados, portanto, a partir dos próximos capítulos através das narrativas fílmicas mbya-guarani.

[69] Adota-se aqui o termo "indígenas da floresta" como forma genérica de se referir aos grupos que não estão em meio estritamente urbano.



"A Morte do Rio Ibirapuitã", Xadalu Tupã Jekupé.

4

Território e a narrativa fílmica mbya-guarani

4. Território e a narrativa fílmica mbya-guarani

As produções audiovisuais indígenas, de autoria e direção indígena, presentes no cenário do cinema ou não, fílmicas ou não, têm sido importante instrumento de comunicação e resistência cultural, assim como se tornou, de forma subversiva, linguagem integrante dos sistemas culturais indígenas e forma de manter a narrativa oral. O audiovisual indígena transcende o âmbito local e se integra a um movimento amplo que se estende por todas as Américas e pelo mundo. Ele rompe barreiras geográficas evidenciando ao mundo outras formas de viver para além da hegemônica e consolida os processos de fortalecimento identitário dos povos originários na atualidade.

Sendo os filmes mbya-guarani o objeto empírico dessa dissertação — que aqui também são chamados de narrativas fílmicas, sobretudo por se tratarem de produções de caráter documental — este capítulo apresenta um quadro sucinto sobre o cinema indígena no Brasil e estabelece o fundamento metodológico para a análise do *corpus* fílmico. Compreendendo que cada filme opera como um sistema complexo de relações formais e de sentido — e, nesse caso, impõe um desafio que transcende a crítica cinematográfica convencional, exigindo uma ferramenta capaz de dialogar com uma ontologia distinta, onde o visível e o invisível se entrelaçam — a abordagem empregada se estrutura a partir do modelo analítico de Bordwell e Thompson (2013) que trabalha com níveis de significação, distinguindo os significados em referenciais, explícitos, implícitos e sintomáticos, sendo este último apresentado no capítulo subsequente somado à uma análise por categorias conceituais. Tal arcabouço teórico-metodológico não busca enquadrar os filmes em um quadro geral do cinema na atualidade, mas, sim, extrair deles os elementos que tensionam e respondem à problemática central desse trabalho: a inexorável diferença entre a concepção de território indígena, mbya-guarani, e a concepção de território ocidental e colonialista hegemônica da atualidade.

4.1. A contra-narrativa indígena audiovisual. A câmera como ser e como instrumento contracolonial

> “Tem que saber que o Guarani não quer muito entrevista. Ele gosta muito mais de conversa, assim, levantar, caminhar. Esse jeito é guarani. A gente tá conversando, a gente tá se deslocando pra algum lugar, mostrando alguma coisa, fazendo alguma coisa, puxando um assunto de lado. Tem muita movimentação, por isso é importante a câmera viva” (José Cirilo Morinico). (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:26:26)

O audiovisual indígena é fundamentalmente uma ferramenta política de soberania audiovisual e autorrepresentação. Ele permite que os próprios povos originários contem suas histórias, combatam estereótipos e apresentem suas realidades ao mundo, por isso o caráter contracolonial. Através do audiovisual, é possível "reescrever a história" a partir de suas próprias perspectivas, contrapondo-se às narrativas coloniais que historicamente os marginalizam. É uma ferramenta de comunicação interna e externa, voltada tanto para dentro da comunidade, fortalecendo suas culturas, quanto para fora, dirigindo-se ao público não indígena na tentativa de denunciar, educar e, sobretudo, tensionar o olhar colonizado. A apropriação de tecnologias como a câmera não é vista como perda de identidade, mas como uma *ibirapema* — uma arma para a luta — e desconstrói a ideia de que culturas indígenas são fixas e não adaptáveis. Ao inverter o ponto de vista da câmera, os indígenas deixam de ser objetificados para se tornarem sujeitos de sua própria história, promovendo a de/descolonização do olhar e desafiando a hierarquia de quem até pouco detinha o poder de enquadrar o outro.

Para os povos originários, de tradição oral, o audiovisual se torna uma extensão da oralidade e uma forma de grafia própria, fortalecendo suas culturas por manter a narrativa na língua indígena, mas também por permitir registrar saberes ancestrais que poderiam se perder. Assim, as obras audiovisuais acabam por funcionar como "livros de memória" para as futuras gerações.

A estética desse cinema é indissociável da cosmovisão indígena, representando os mundos invisíveis, ou os extramundos, e a interconexão entre o material e o espiritual. Conceitos como

"extracampo cosmológico" são centrais, onde a espiritualidade pode influenciar a própria forma e montagem dos filmes. Segundo Brasil (2012) o cinema indígena desafia a lógica cinematográfica ocidental de separação entre o que está dentro e fora do quadro. O Campo é a vida cotidiana na aldeia que é mostrada no filme. O Extracampo (o que está fora da cena), no cinema indígena, na verdade que não está realmente fora pois se faz presente dentro cena mesmo que não explicitamente.

Esse extracampo é dividido em duas dimensões que se entrelaçam constantemente. O extracampo mítico/cosmológico, que é a dimensão espiritual, dos deuses (*Nhanderu*), dos sonhos e da palavra profética. Um raio não é apenas um fenômeno, mas uma mensagem divina cujas lascas se transformam em um colar, materializando o sagrado no cotidiano. E o extracampo cultural/geopolítico, que é a dimensão da tensão constante com o mundo dos *juruas*. A presença invisível dos fazendeiros, as cercas, a escassez de terra e a violência iminente. Este extracampo pressiona e define a vida na aldeia. O filme, ou outra produção audiovisual, portanto, não cria fronteiras rígidas, mas mostra como a vida cotidiana (o campo) é inseparável dessas duas forças (os extracampos) (Brasil, 2012).

Outra característica que diferencia o processo de criação e produção do audiovisual indígena é que não há separação entre quem filma e quem é filmado. Quem filme é parte da comunidade e pode ser constantemente interpelado pelos outros. O ato de filmar (antecampo) é um evento social, discutido e negociado coletivamente, e, muitas vezes, torna-se parte da própria cena. Assim, um filme, por exemplo, é um evento, sua produção não apenas representa a realidade, mas interfere nela e a transforma.

O movimento do audiovisual indígena consolidou-se através de iniciativas pioneiras como o projeto Vídeo nas Aldeias (VNA), que desde 1986 foi fundamental para a formação de realizadores de diversas etnias. Hoje, a autonomia da produção é visível em coletivos como o Coletivo Mbya-Guarani de Cinema e a Associação Cultural de Realizadores Indígenas (ASCURI), que se articulam em redes como a CineFlecha.

Contudo, apesar dos avanços, o trabalho audiovisual indígena ainda enfrenta desafios significativos, como as dificuldades de distribuição em circuitos comerciais, a necessidade de mais recursos financeiros e a luta contra a burocracia de editais. Em cenários culturais ainda muito nichados e elitizados, a luta pelo cinema indígena é a mesma luta pelo território indígena.

4.2. Como analisar

> "(...) um filme não é apenas um conjunto aleatório de elementos. Como todo trabalho artístico, um filme tem uma forma. Por forma fílmica, no sentido mais amplo, entendemos o sistema geral de relações que percebemos entre os elementos do filme" (Bordwell; Thompson, 2013, p. 111)

Um filme se faz através de um sistema que relaciona elementos formais. Esse sistema é a forma fílmica. Muitos elementos formais, do ponto de vista de Bordwell e Thompson (2013), não necessariamente precisam ter "corpo" na forma geral do filme. O tema e ideias abstratas também são elementos formais que fazem parte do sistema total e serão mais ou menos apreendidos conforme a relação estabelecida entre eles. A forma coordena as relações entre as emoções e elementos representados e quem estabelece isso é quem produz o filme. A forma fílmica, portanto, tem grande influência na interpretação do espectador, podendo até despertar percepções de uma maneira completamente nova "sacudindo nossos hábitos costumeiros e oferecendo novas maneiras de ouvir, ver, sentir e pensar" (ibid., p.113).

Já o sentido e os significados são criados por quem o assiste a partir da dinâmica da forma. "Como os sentimentos, os significados nascem da dinâmica da forma, eles desempenham um papel junto com outros elementos para compor um sistema total" (ibid., p. 121). Enquanto observador atento, o espectador procura constantemente analisar a obra em busca de um significado maior para o que o filme diz ou insinua. Ao assistir um filme, ele se engaja em um processo contínuo de atribuição de sentido. Isto é, a criação de significado do filme está vinculada à participação ativa do espectador. Assim, os significados que

podem ser atribuídos a um filme variam consideravelmente de acordo com a perspectiva do observador e se desdobram em diferentes tipos, de caráter mais explícito ou mais abstrato, cada um com suas particularidades e funções analíticas dentro da obra. Esses significados, portanto, podem ser classificados em quatro categorias distintas: significado referencial, significado explícito, significado implícito e significado sintomático.

Significado Referencial

Os significados referenciais são aqueles atribuídos ao filme pelo espectador a partir de referências que a narrativa fílmica apresenta. Caracteriza-se pela alusão do filme a elementos preexistentes no universo do espectador. Isso significa que a obra se refere a coisas, pessoas, lugares ou fatos que já carregam uma carga de significância cultural ou pessoal. Comumente, o tema de um filme é estabelecido através dessa conexão referencial, que, por sua vez, integra-se intrinsecamente à forma geral da narrativa e da estética fílmica.

Significado Explícito

Refere-se ao significado abertamente declarado, percebido desde o início do filme e formulado a partir do contexto que a narrativa apresenta. É o que a obra está tentando comunicar de forma clara e se destaca na forma geral do filme. Ainda que diferentes significados se desdobrem durante a passagem do filme, o significado explícito é referência para todos os personagens e toda a trama, ele é elo entre os elementos da forma geral. Os significados explícitos não operam isoladamente; eles emergem do conjunto do filme e estabelecem relações dinâmicas entre si.

Significado Implícito

Ultrapassa o que está explicitamente posto, sugerindo interpretações que demandam uma análise mais profunda do espectador. Quando se atribui um significado implícito, está-se

realizando uma interpretação da obra. Embora as interpretações possam variar, pois tem caráter subjetivo, a estrutura formal do filme desempenha um papel fundamental ao guiar a percepção desses significados. Todos os elementos que compõem o filme, como luz, som, fotografia, entre outros, interagem assumindo valores semióticos e permitem leituras que ultrapassam aquelas expressas de forma explícita. Porém, para que as interpretações sejam precisas, é necessário que sejam verificadas e ancoradas na concretude da obra. A interpretação, nesse sentido, torna-se uma forma de análise formal, buscando desvendar os sentidos subjacentes e contribuindo para a compreensão da forma geral do filme.

Significado Sintomático

Similar ao significado implícito em sua abstração, este tipo de significado posiciona o filme em um contexto socioideológico mais amplo. Ele entende um significado explícito ou implícito como uma manifestação de um conjunto de valores característicos de uma sociedade, revelando ideologias, valores culturais e "sintomas" sociais. Assim, o significado sintomático revela a ideologia social presente na obra. Essa percepção demonstra que o significado, independentemente de sua natureza (referencial, explícito ou implícito), é um fenômeno socialmente construído. Ao produzir um filme, o diretor e o estúdio que o produzem, assim como seus intérpretes, trazem consigo uma visão de mundo, preestabelecida culturalmente.

> Muitos dos significados de filmes são essencialmente ideológicos, ou seja, eles têm sua origem em sistemas de crenças culturalmente específicas sobre o mundo. Crenças religiosas, opiniões políticas, conceitos relacionados a etnia, gênero ou classe social, até mesmo nossas noções mais profundamente arraigadas sobre os valores da vida – tudo isso constitui nossa estrutura ideológica de referência. (Bordwell; Thompson, 2013, p. 123)

Resumidamente pelos próprios autores, os significados são explicados como:

> (1) Significado referencial: alusão a conhecimentos particulares extrafílmicos que se espera que o espectador reconheça. (2) Significado explícito: significação apresentada

> abertamente, normalmente na forma oral ou escrita e muitas vezes perto do começo ou do final do filme. (3) Significado implícito: significação deixada tácita para o espectador descobrir após análise e reflexão, (4) Significado sintomático: significação que o filme divulga, muitas vezes sem querer, em virtude de seu contexto histórico ou social. (Bordwell; Thompson, 2013, p. 750)

Em última análise, então, primeiramente é necessário compreender que os significados de um filme estão dependentes das relações entre narrativa e estilo que, por sua vez, dialogam mutuamente com a forma geral. A formação de significados tem diferenciações significativas entre um filme de ficção e um filme documentário, por exemplo. Ademais, o significado é algo que atribuímos ao filme analiticamente, é um produto da interação com ele e está sujeito às nossas perspectivas contextuais. A compreensão de narrativas é um processo cognitivo complexo, no qual o espectador é um participante ativo, utiliza esquemas internalizados para construir sentido a partir das informações apresentadas, sempre buscando a coerência e a lógica subjacente à história narrada. Assim, para uma análise mais completa, é preciso desenvolver todos os significados que perpassam a forma fílmica. Desenvolver os diferentes níveis de significação, além de produzir uma análise melhor estruturada, proporciona descobertas de sentido que incialmente não se mostram óbvias.

A partir do entendimento dessas considerações a respeito da análise fílmica, portanto, é que se desenvolve o procedimento metodológico dessa pesquisa de caráter qualitativo. Esse procedimento se faz em etapas que se complementam linearmente. De forma semelhante à metodologia de Reyes (2005), o método proposto tem formato duplo. Além de explorar as quatro significações atribuídas à forma fílmica (Bordwell; Thompson, 2013), a análise fica circunscrita por um "campo semântico" que a direciona para um caminho desenvolvido a partir de categorias analíticas específicas.

Nesse caso, aliado ao desenvolvimento dos significados referencial, explícito e implícito, o desenvolver do significado sintomático é explorado através de um foco de abordagem específico. Dessa forma, cada filme é analisado em quatro atos, sendo que o último se desenvolve de forma mais densa pois é

explorado a partir de categorias analíticas que permitem uma maior articulação entre o conteúdo do filme e o problema de pesquisa.

> (...) buscar no filme partes relevantes à discussão não é formatar o filme a partir do enquadramento teórico, mas é extrair do filme partes coerentes com o problema de pesquisa, a fim de tencioná-lo e, assim, permitir um redirecionamento das discussões teóricas. (Reyes, 2005, p. 92)

Aqui, a abordagem analítica, se faz através de quatro macrocategorias: corpo; extracorpo; linguagem; espaço-tempo. Isso significa que o problema e o questionamento central dessa pesquisa — Em que medida a noção de território dos Mbya-Guarani se diferencia da noção de território adotada pelos não indígenas em contexto latino-americano euroreferenciado? — são mobilizados através delas. Mais claramente, a intenção é entender o que os Mbya-Guarani dizem a partir dos seus filmes sobre sua territorialidade e, portanto, sobre seu território, através da lente analítica das dimensões corpo, extracorpo, linguagem e espaço-tempo. A escolha de tais categorias se deu a partir referenciais teóricos da antropologia e da sociologia. Optou-se por seguir alguns diferenciais apontados por autoras e autores centrais desses campos teóricos. Desde autoras que trazem perspectivas de/descoloniais latino-americanas como Silvia Rivera Cusicanqui e Marisol de La Cadena, até autores seminais e clássicos como Claude Lévi-Strauss, Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro.

Da obra de Lévi-Strauss, considerou-se os apontamentos em relação ao “pensamento selvagem”, à percepção do tempo e à diferença entre mitologia e história. Para o autor, o "pensamento selvagem" estrutura as relações a partir de uma totalidade simbólica pois estabelece correspondência entre todos os sujeitos e elementos do cosmos. O mundo não é fragmentado, pois existe a interrelação do humano com o não humano, do sujeito com o objeto, do visível com o invisível, do presente com o passado. Além disso, esse pensamento opera por analogias e metáforas para a construção de significados e explicações da realidade. Elementos da natureza são utilizados para a construção de significados e o mito desempenha um papel de organização do mundo que não se baseia na acumulação de fatos históricos, mas

na repetição de padrões do passado e na busca por uma ordem inerente.

Em relação à percepção do tempo, que é cíclica e não linear, nas temporalidades indígenas o passado estrutura o presente e o futuro através de uma gestão deliberada que prioriza a estabilidade e a continuidade em relação à mudança cumulativa. As sociedades dito "frias"[70] (indígenas) pelo autor, implementam ativamente mecanismos sociais que evitam que fatores históricos desestabilizem sua ordem e, assim, não acumulam história de forma linear e progressiva como nas sociedades “quentes” (ocidentais modernas). Suas culturas e instituições são, na verdade, moldadas para neutralizar os efeitos disruptivos de qualquer evento histórico, garantindo que a ordem social estabelecida seja mantida por muito tempo. Dessa forma, a relação de uma sociedade "fria" com a história não é uma falta passiva de consciência histórica ou uma incapacidade de perceber a mudança. Pelo contrário, é uma estratégia cultural ativa e institucionalizada para neutralizar o impacto dos eventos históricos, com o propósito claro de manter o equilíbrio e a continuidade social. Isso explica, então, o porquê de Lévi-Strauss colocar em contraste a História e a Mitologia:

> A Mitologia é estática: encontramos os mesmos elementos mitológicos combinados de infinitas maneiras, mas num sistema fechado, contrapondo-se à História, que, evidentemente, é um sistema aberto. (Lévi-Strauss, 1978, p. 39)

A respeito de Descola, que desdobra os caminhos que Lévi-Strauss havia iniciado, destaca-se aqui a continuidade da mudança de perspectiva em relação a dicotomia natureza e cultura, o que o torna um dos precursores da Virada Ontológica. Em contrapartida, o autor propõe um novo vocabulário analítico social de caráter comparativo e universal. Este vocabulário repousa sobre um par de conceitos que antecedem e estruturam a própria possibilidade de uma dicotomia natureza e cultura. Primeiramente, baseia-se em duas modalidades que estruturam a experiência: a identificação e a relação. A identificação funciona

[70] Como uma alternativa e crítica à distinção euroreferenciada entre sociedades "primitivas" (frequentemente associadas à "proximidade com a natureza") e sociedades "desenvolvidas" ou industrializadas, Lévi-Strauss (2004) adota os termos sociedades “frias” e sociedades “quentes”.

como o esquema primário pelo qual um sujeito percebe continuidades e descontinuidades entre si e os outros. Para isso, Descola utiliza o par fisicalidade (a forma corporal) e interioridade (a subjetividade, a consciência). O dispositivo se completa quando a identificação avalia se os outros seres possuem uma fisicalidade e uma interioridade análogas ou diferentes da sua. Essa proposta dá origem, então, à quatro ontologias possíveis: animismo (semelhança de interioridades, diferença de fisicalidades) — representaria as ontologias indígenas — totemismo (semelhança de interioridades, semelhança de fisicalidades), naturalismo (diferença de interioridades, semelhança de fisicalidades) — representaria as ontologias de sociedades ocidentais modernas que operam a partir da dicotomia natureza e cultura — e analogismo (diferença de interioridades, diferença de fisicalidades) (Descola, 2023).

Em sistemas ontológicos animistas — como os encontrados em regiões da América do Sul e do Norte, na Sibéria e em partes da Ásia — plantas, animais e outros corpos do meio físico são dotados de subjetividades perante as quais se estabelece relações pessoais. Isso é possível pois se pressupõe a semelhança de interioridades, apesar das diferentes fisicalidades. Na maioria dos casos, como o é aqui na América do Sul, isso se expressa pela ideia de uma humanidade universal, todos os seres são dotados de uma interioridade análoga à dos humanos. O povo Achuar, por exemplo, dirige-se aos não humanos como pessoas e interage com eles através de cânticos e sonhos. Para tanto, nessa ontologia, a divisão entre natureza e cultura não se desenvolve, pois a diferença está entre a fisicalidade dos corpos. O corpo é visto como uma espécie de vestimenta que pode ser trocada, garantindo a portabilidade da interioridade, mas também é valorizado como o conjunto de afecções e capacidades que permite a cada espécie habitar seu mundo de uma maneira particular (Descola, 2014). A partir disso, a relação com o ambiente não é de exploração de recursos, mas de interação social entre pessoas com corpos diferentes.

Viveiros de Castro, em confluência com as proposições de Descola, sobretudo no que diz respeito à proposição de uma ontologia animista, oferece uma perspectiva sobre a diferença

entre sociedades indígenas ameríndias e ocidentais, focando em propostas teóricas como perspectivismo ameríndio e multinaturalismo, e, assim, aprofundando a ideia de que o pensamento indígena não é menos lógico, mas opera a partir de uma lógica diferente. A partir de suas análises em contribuição com Tânia Stolze Lima, é posto que muitas cosmologias ameríndias operam com o que eles denominam de perspectivismo. Da identificação de que o "outro do Outro não era exatamente o mesmo que o outro do Mesmo" (Viveiros de Castro, 2021, p. 36), aposta-se que nos mundos indígenas a relação com os outros, animalidade e divindade, diferem da relação com outro que herdamos do cristianismo.

> (...) foi esse desequilíbrio que conduziu à hipótese perspectivista segundo a qual os regimes ontológicos ameríndios divergem daqueles mais difundidos no Ocidente precisamente no que concerne às funções semióticas inversas atribuídas ao corpo e à alma. (Viveiros de Castro, 2021, p. 36)

Traçando um paralelo com o raciocínio anterior desenvolvido por Descola sobre interioridade e fisicalidade, poder-se-ia dizer aqui[71] que a cada tipo de fisicalidade uma diferente perspectiva seria desenvolvida, assim, múltiplas perspectivas existem, apesar da mesma interioridade. Nos termos de Viveiros de Castro, todos os seres possuem uma humanidade fundamental, uma única "cultura" ou subjetividade; porém diferentes perspectivas, ou "naturezas", são desenvolvidas de acordo com determinado corpo. Por isso o termo "multinaturalismo". Múltiplas naturezas são possíveis a partir de uma mesma cultura, ou subjetividade, diferente de sociedades que operam a partir do "multiculturalismo", como sociedades ocidentais modernas, onde se pressupõe uma natureza universal e diversas culturas (diferentes formas de ver e interpretar a natureza).

Essa percepção se deve, não só ao trabalho de Viveiros e de outras autoras e autores participantes do desdobramento da dita Virada Ontológica, mas da etnografia da América indígena, como afirma o autor, que traz referências de uma teoria cosmopolítica de um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes

[71] E isso não diz respeito a alguma proposição de Viveiros de Castro, mas minha.

subjetivos, humanos e não humanos, sejam “os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos” (ibid., p. 43). Todos esses existentes seriam providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas e cognitivas, ou de uma “alma” semelhante. Porém, não se deve deixar de lembrar que “a semelhança dessas almas “não implica a homogeneidade ou identidade do que essas almas exprimem ou percebem” (ibid., p. 44). Isso implica, portanto, uma cosmologia onde a fronteira entre humano e não humano é permeável e negociável, pois as relações se estabelecem não apenas entre humanos, mas entre humanos e outros “tipos” de humanos que habitam o mesmo mundo de interrelações.

Cusicanqui, socióloga boliviana que parte de estudos focados no passado colonial andino e nos discursos da elite política e intelectual boliviana para dar importância às epistemologias indígenas, enfatiza que a diferença fundamental entre essas sociedades reside, sobretudo, na lógica utilizada na relação com a história, com a memória, com a transmissão de conhecimento. A concepção de tempo, por exemplo, que se relaciona com essas três instâncias, além de ser frequentemente cíclica, fazendo com que o passado interaja com o presente e futuro, é comunicada e lida através do espaço.

> Como em toda viagem, a estrutura do tempo também se expressa nessa geografia: seus ciclos e alternâncias entre um estado e outro. Com efeito, constrói-se um calendário, que é ao mesmo tempo uma ordem de espaços percorridos e de ciclos rituais sucessivos ou sobrepostos. (Cusicanqui, 2015, p. 230, tradução própria)[72]

A oralidade, a experiência comunitária, e a relação com a natureza também são enfatizadas como características diferenciais de sociedades indígenas. A valorização da oralidade é fundamental para uma sociologia descolonizadora que busca contrapor a história escrita através da narrativa oral desde a

[72] Como en todo viaje, se expresa también en esta geografía la estructura del tiempo: sus ciclos y alternancias entre un estado y otro. Se construye, en efecto, un calendario, que es a la vez unorden de espacios recorridos y de ciclos rituales sucesivos o superpuestos. (Cusicanqui, 2015, p. 230)

memória dos próprios povos originários. Cusicanqui (2010, p. 10) reforça a ideia de que a história contada de forma oral não é apenas um método, mas também uma ferramenta de resistência e empoderamento cultural. A autora foi uma das fundadoras do Taller de História Oral Andina (THOA), em 1983, que tinha por objetivo oferecer narrativas alternativas à história oficial da Bolívia e possibilitar aos grupos indígenas uma autorrepresentação e a construção de uma epistemologia própria. A oralidade aqui, juntamente ao corpo, traça relações diretas com a história/memória e com o território. A oralidade, diferentemente da escrita, precisa do corpo e esse precisa de um território, ou um espaço-tempo. As histórias são contadas e recontadas em espaços específicos, por corpos que carregam as marcas da experiência histórica. O conhecimento passado de forma oral é, portanto, situado e enraizado, diferente do conhecimento escrito universalizante. Nesse sentido, a coletividade é fator imprescindível para o estabelecimento de culturas orais em um determinado espaço-tempo que, na sua materialidade, mobiliza a relação entre diversos corpos, sejam humanos ou não humanos:

> Junto com muitas comunidades indígenas e camponesas ao redor do mundo, e dentro de uma ampla gama de variações formais, a cosmogonia aymara, sem dúvida, toca em um tema mais universal, de particular urgência no mundo de hoje: a relação íntima entre a vida humana e a pluralidade de seres (vivos e não vivos) que existem no cosmos incomensurável: animais e plantas, substâncias, locais e paisagens, rochas e metais, o céu e seus inúmeros mundos, as cavidades profundas e os rios subterrâneos do interior desconhecido do planeta. (Cusicanqui, 2015, p. 209, tradução própria)[73]

De La Cadena expõe o debate sobre os conflitos entre sociedade moderna e sociedades indígenas, evidenciando a tensão entre distintos modos de conceber e coabitar o mundo. É preciso olhar para esses conflitos para além do que o *antropo-cego* permite, pois indivíduos socialmente desiguais são

[73] A la par que muchas comunidades indígenas y campesinas del mundo, y dentro de una amplia gama de variaciones formales, la cosmogonía aymara toca sin duda un tema más universal, que es de particular urgencia en el mundo de hoy: la íntima relación entre la vida humana y la pluralidad de seres (vivos o no vivos) que existen en el inconmensurable cosmos: animales y plantas, sustancias, sítios y paisajes, rocas y metales, el cielo y sus miríadas de mundos, las profundas oquedades y ríos subterráneos del desconocido interior del planeta. (Cusicanqui, 2015, p. 2010)

colocados no mesmo patamar de disputa, desconsiderando importantes diferenças cosmológicas e ontológicas de um "mundo de muitos mundos" (De La Cadena, 2018b). A agência dos não humanos e a multiplicidade de ontologias são características centrais para entender as sociedades indígenas. De La Cadena argumenta que muitas sociedades indígenas constroem mundos onde a realidade é composta por uma multiplicidade de seres com agência e que se relacionam de forma intrínseca, evidenciando as ontologias relacionais. Isto é, a validação da existência de algo é definida pela sua relação com outros seres. Assim, a "natureza" não é uma entidade separada da "cultura" ou da "sociedade", mas um campo de relações complexas e vivas onde habitam seres-terra envolvidos nas práticas sociais, seres com intencionalidade e poder que não existem apenas como recurso para o humano.

> (...) "território", conforme pronunciado por Manuín, pode fazer referência *tanto* a um pedaço de terra sob a jurisdição do estado peruano *quanto* a uma entidade que emerge por meio de práticas de vida AwajunWampi, que podem, por exemplo, tornar pessoas parentes dos rios, como indica o que diz Leni. E o parentesco entre as pessoas e a água e a floresta pode transformar o próprio território em AwajunWampi, como em um recente pronunciamento público de seus líderes que disseram que "o território *são* os AwajunWampi". (De La Cadena, 2018a)

...

Da costura desses pensares antropológicos, portanto — que reforçam as considerações colocadas no capítulo precedente "Território e cosmoecologia mbya-guarani" — entende-se que as categorias analíticas citadas anteriormente como produtivas lentes de análise para o dissertar do significado sintomático no capítulo subsequente são: corpo; extracorpo; linguagem e espaço-tempo.

4.3. Bicicletas de Nhanderú

Significado referencial:

Filme dirigido pelos indígenas e cineastas Ariel Kuaray Duarte Ortega e Patrícia Ferreira Pará Yxapy, idealizado através do projeto Vídeo nas Aldeias. De caráter documental imersivo no cotidiano da *Tekoa Ko'enjú* (Aldeia Alvorecer), no município de São Miguel das Missões/RS, Ariel percorre sua aldeia através de uma caminhada etnográfica onde apresenta diversos momentos da vida social das famílias, desde práticas diárias a momentos ritualísticos, registrando diálogos com diferentes membros sociais que, aos poucos, desvelam traços da cosmovisão mbya-guarani.

Figura 2 – Cenas de diálogo sobre o extracorpo e espiritualidade.





Fonte 2 : *BICICLETAS DE NHANDERU. Direção: Ortega; Ferreira. Produção: Vídeo nas Aldeias, 2011.*

Significado explícito:

"Bicicletas de Nhanderú" convida o espectador a testemunhar parte do contexto da realidade contemporânea de uma aldeia indígena mbya-guarani através da perspectiva do próprio indígena. Essa realidade retratada evidencia práticas cotidianas que prezam pela manutenção da relação comunitária, da relação de parentesco, da divisão de tarefas entre todos os membros da *tekoa* e da relação direta com a natureza. Além das relações sociais, a cultura material também pode ser percebida nas edificações e nos artesanatos retratados. A materialidade natural, que provém da matéria-prima local, mostra a terra, a madeira e o bambu como principais elementos das suas produções.

Em relação à forma fílmica, o documentário costura uma trama de duas dimensões, uma associada aos aspectos cosmológicos da etnia Mbya-Guarani e outra associada à interação e à tensão com a sociedade envolvente. A primeira apresenta uma diversidade de situações cotidianas e diálogos que estão relacionados entre si através de uma mesma narrativa cosmogônica permeada de espiritualidade. O sentido que perpassa a forma fílmica geral, e se relaciona diretamente com o título, é dado claramente já nas primeiras cenas do filme em diálogo com Karaí Tataendy. O líder espiritual da aldeia, a partir da meditação sobre a chuva e o raio, interrelaciona os elementos e eventos naturais com a espiritualidade, fazendo referência ao Deus *Tupã,* e, em seguida, evidencia sua crença e confiança nos desígnios de *Nhanderu* ao afirmar que os líderes espirituais são apenas suas "bicicletas", um veículo de suas mensagens.

O sentido, ou o significado, geral aqui demonstrado, é a presença da espiritualidade mítica representada tanto na sua cosmovisão quanto, e consequentemente, na sua sociabilidade. Essa espiritualidade se mostra inerente ao cotidiano mbya desde a coleta de materiais para o artesanato — quando a madeira coletada veio de uma árvore acometida pelo espírito de um raio — passando pela coleta de frutas — que posteriormente devem ser benzidas com fumaça da *Kunhã,* pois também alimentam o

espírito — até a construção da casa de reza e a dança que nela se faz para auxiliar na limpeza espiritual dos corpos.

A segunda dimensão da trama é retratada nas interações cotidianas com a vizinhança *jurua* que estabelecem tensões territoriais e culturais. Do momento, por exemplo, em que um menino ultrapassa a cerca que divide propriedades para buscar matéria prima para o artesanato e narra os conflitos que disso resultam, até o momento da festa noturna que abre portas para "coisas ruins" (elementos da cultura *jurua*), ou do momento em que uma criança se esquiva de permanecer na aula para participar do mutirão de construção da casa de reza, essas tensões são percebidas. Contudo, da mesma forma que tensões existem, a insistência pela manutenção de suas práticas e crenças são afirmadas por cada integrante da *tekoa*. Vemos isso nas falas de Ariel Ortega e de uma anciã:

> "Eu nunca concordei com essas festas aqui. A maioria concorda, mas é a brecha para as coisas ruins". (Ortega; Ferreira, 2011, 0:32:10)

> "Eu que já sou de idade, apesar de gostar do jogo de cartas, fico feliz de ver a casa de reza terminada". (Ortega; Ferreira, 2011, 0:42:21)

Figura 3- Cenas de diálogo sobre espiritualidade, intersecção étnica e mundo *jurua* no mundo indígena.



Fonte 3: BICICLETAS DE NHANDERU. Direção: Ortega; Ferreira. Produção: Vídeo nas Aldeias, 2011.

Significado implícito:

Dirigido a partir da perspectiva dos próprios indígenas, o documentário constrói uma tentativa de descolonizar o olhar externo branco e ocidental em relação aos povos originários ao mesmo tempo que fortalece a autodeterminação da identidade indígena mbya-guarani. Através do registro de diálogos e da observação de eventos ocorridos dentro da *tekoa* e com a sociedade envolvente, a câmera percorre os caminhos de uma narrativa crítica proposta pelos diretores indígenas que buscam, além de evidenciar aspectos da cosmoecologia mbya-guarani, retratar a interface da relação com a sociedade *jurua* denunciando as tensões e os prejuízos que dela resultam. Assim, tem-se de um lado o foco em registrar as dimensões da sua cosmovisão mítica, de outro o foco em evidenciar o contraste cultural através de uma visão política e de denúncia, onde o enlace dos dois focos acaba por retratar a realidade contemporânea de comunidades indígenas que lutam para fazer resistir seus modos de viver.

A presença da espiritualidade na totalidade das suas práticas, como a maneira de interpretar os fenômenos naturais (são os *Tupã* que trazem chuva e proteção, o raio é um espírito), a forma de se relacionar com o meio e com a alteridade (os seres extra-humanos constituem a cosmoecologia mbya-guarani e todos os corpos têm espírito, como as árvores), a forma de organizar as relações sociais e as formas de comunicação utilizadas (a oralidade, os rituais), trazem pistas do porquê das diferenças em relação à sociedade *jurua*. A partir dos registros estrategicamente intercalados na forma geral do filme, percebendo-se o contraste entre modos de viver, o documentário, ao mesmo tempo que evidencia as práticas mbya-guarani, denuncia as práticas dos *juruas que* não respeitam seus corpos, os corpos não humanos e o território-corpo da t(T)erra. Para além de registros cotidianos, então, o documentário estabelece uma crítica aos modos da sociedade colonial de atuar no território de forma exploratória através da propriedade.

Figura 4 – Cenas de diálogo sobre violência e espiritualidade.



Fonte 4: BICICLETAS DE NHANDERU. Direção: Ortega; Ferreira. Produção: Vídeo nas Aldeias, 2011.

Figura 5 – Cena de tempestade interpreta pelo *karaí* e cenas de benzimento do cotidiano.



Fonte 5: BICICLETAS DE NHANDERU. Direção: Ortega; Ferreira. Produção: Vídeo nas Aldeias, 2011.

4.4. Avaxi Ete’i – Milho Verdadeiro

Significado referencial:

O curta-metragem, dirigido pelo indígena e cineasta Thiago Carvalho Wera’i documenta o processo da primeira plantação do milho tradicional mbya-guarani, o *avaxi ete’i* (milho verdadeiro), na Tekoa Itakupe (Aldeia Atrás da Pedra) localizada na Terra Indígena Jaraguá, noroeste metropolitano da cidade de São Paulo/SP. Conduzido sobretudo pelas narrativas do Karaí Pedro, líder espiritual da aldeia, o documentário possibilita uma imersão no processo de plantação, colheita e ritual de consagração do milho.

Figura 6 – Cenas de colheita do milho verdadeiro.



Fonte 6 - AVAXI ETE’I – MILHO VERDADEIRO. Direção: Wera'i. Produção: Wera'i, 2017.

Significado explícito:

O curta-metragem busca resgatar e destacar a importância de uma prática ancestral agrícola e espiritual fundamental para a identidade mbya-guarani. Registrando todas as etapas do processo, desde o preparo da terra e o plantio, a colheita até o ritual de consagração do milho verdadeiro, o *avaxi ete'i*. o esforço em manter a forma coletiva de sociabilidade que integra todos os membros da *tekoa* é evidenciada, assim como a relação com o milho que se dá para além de uma relação alimentar de subsistência, mas uma relação espiritual e de afirmação de identidade importante para a perpetuação da vida mbya-guarani.

Figura 7 – Cenas de plantio do milho verdadeiro.





Fonte 7 : AVAXI ETE'I – MILHO VERDADEIRO. Direção: Wera'i. Produção: Wera'i, 2017.

Significado implícito:

A produção deixa implícita a resistência da cultura indígena mbya-guarani face ao contexto do entorno urbano e contrastante culturalmente. O objetivo de plantar o *avaxi ete'i* na *tekoa*, apesar das dificuldades e da pressão da cidade, implica um ato de reafirmação de identidade e de reconexão com as raízes ancestrais. Demonstra a luta pela autodeterminação e pela terra que constantemente deve ser operada em um território como a Terra Indígena Jaraguá, que é alvo incessante de pressões territoriais por parte do Estado e de inciativas privadas. Dessa forma, o milho torna-se símbolo da terra indígena e da afirmação do direito de viver segundo suas próprias tradições.

Tradições essas que são evidenciadas no modo de viver coletivo, onde os saberes são transmitidos geracionalmente nas suas práticas cotidianas que, como o processo do plantio do *avaxi ete'i* demonstra, são um elo entre o passado, presente e futuro. O curta-metragem afirma, ainda, sua cosmovisão ao demonstrar o inerente e importante contato com a natureza que, sempre associada à espiritualidade que permeia cada gesto e cada fala, perpassa o cotidiano do seu território e se relaciona com o alimento e seres de outras naturezas de forma *outra*, considerando que cada ser tem seu espírito e reforçando, assim, a conexão entre o mundo material e o espiritual. A fala do líder espiritual Karaí Pedro bem expõe esse contexto:

> "Por isso que o avaxi ete'i representa o nosso, como diz a fala, o nosso futuro, né. Então por ali que a gente vê a nossa caminhada a nossa frente. Ele ilumina também o nosso caminho. Por isso que o avaxi ete'i não pode acabar. Você tem que escolher o milho, a espiga que você plantada, o milho que vai ser plantado, o local que você vai plantar, você tem todo aquele ritual de pedir e tal para que o milho possa nascer bem, produzir bem, para que a gente possa ter o nosso milho sempre". (Wera'i, 2017, 0:02:14)

Figura 8 – Cenas do ritual de benzimento do milho verdadeiro dentro da *opy*.



Fonte 8: AVAXI ETE'I – MILHO VERDADEIRO. Direção: Wera'i. Produção: Wera'i, 2017.

4.5. Ka’aguy Rupa

Significado referencial:

O curta-metragem documental, dirigido e produzido pelo Comunicação Kuery, coletivo audiovisual de indígenas Mbya, dialoga, através do também indígena Werá Eduardo Ortiz, com anciões de distintas *tekoas* pelo Rio Grande do Sul — Tekoa Yvyty Porã (Aldeia Campo Molhado); Tekoa Nhuu Poty (Aldeia Flor do Campo); Tekoa Pindó Mirim (Aldeia Itapuã) e Tekoa Yvy Poty (Aldeia Flor da Terra). Em busca de evidenciar a importância da mata (*ka’aguy*) para a existência dos Mbya-Guarani, o documentário mostra a relação da natureza com a medicina tradicional, com o artesanato e com a espiritualidade.

Figura 9 – Cenas de diálogo com Kerexu Antônia Garai.



Fonte 9: KA’AGUY RUPA. Direção e Produção: Comunicação Kuery, 2018.

Significado explícito:

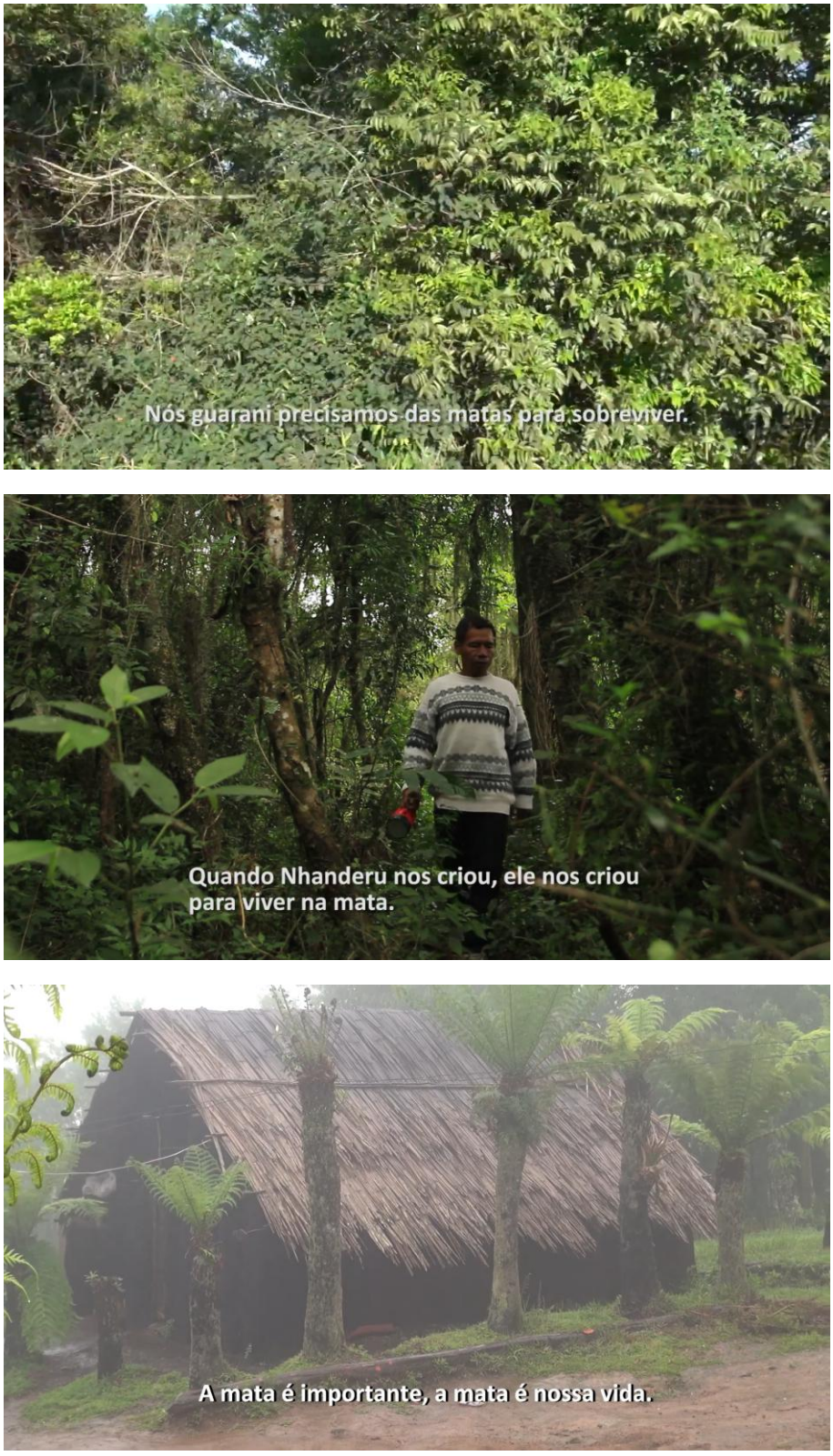
O documentário articula a narrativa que visa mostrar a importância das matas para a cultura indígena mbya-guarani com a narrativa de denúncia dos impactos causados na natureza pela cultura dos *juruas*. No diálogo com cacicas e caciques de diferentes *tekoas,* onde afirmam que as matas (*ka'aguy*), os rios e os animais são intrínsecos ao seu modo de viver, desde as práticas cotidianas aos rituais esporádicos, a interrelação inerente com a natureza é afirmada. A mata é o seu capital, é de onde vem seus alimentos, seus remédios e os insumos que representam a sua cultura material. Contudo, a falta e a degradação dela pela sociedade envolvente impossibilita que vivam sua cultura de forma plena. A preocupação das comunidades indígenas é expressa claramente nas falas dos anciãos que se sentem injustiçados pela perda de suas matas e território em função da sua substituição por pastos e exploração de madeira pelos *juruas*. Entretanto, a resistência e a luta pela preservação é um esforço constante que mobiliza a comunidade a proteger o que resta de seu território e a conscientizar sobre a importância da preservação da mata e da sua cultura igualmente.

Figura 10 – Cena em que Kerexu Antônia Garai fala sobre as plantas da mata e suas propriedades medicinais.



Fonte 10: KA'AGUY RUPA. Direção e Produção: Comunicação Kuery, 2018.

Figura 11 – Cenas em que se evidencia a importância da mata para os Mbya-Guarani.



Fonte 11: KA'AGUY RUPA. Direção e Produção: Comunicação Kuery, 2018.

Significado implícito:

"Ka'guy Rupa" sugere que a identidade do povo Mbya-Guarani é indissociável da mata, ou da floresta, e de seus elementos. O cachimbo (ferramenta essencial na comunicação) feito da madeira colhida na mata, a caminhada para mostrar os remédios na mata, as cercas que demarcam as divisões territoriais que não os afastam das plantas que querem utilizar. Todas essas cenas que estruturam a forma fílmica demonstram a dependência da mata para o *nhandereko* (o bem-viver), assim como evidenciam a diferença mbya-guarani em interagir com o meio e em demarcar territórios.

A preocupação pela perda da mata não é apenas sobre seus recursos físicos, mas sobre a perda de parte da sua identidade, de suas memórias e de seu sustento espiritual. A mata não é um recurso, como o é para os *juruas*, mas um ser que abriga espiritualidade, ou a própria espiritualidade. Ao focar na destruição ambiental causada por ações externas, uma crítica é direcionada ao modelo de desenvolvimento da sociedade não indígena que se mostra como insustentável e predatório.

O sentimento de luto pela mudança no seu modo de vida tradicional fica implícito, pois a destruição das matas não é apenas uma perda material, mas a ruptura com a vida, com a ancestralidade e com um futuro ideal guarani. É a impossibilidade dos mais jovens experimentarem a plenitude do *ka'aguy rupa* como seus ancestrais. Assim, ao mostrar as suas perspectivas sobre as interferências territoriais, o filme sugere que a sociedade não indígena reflita sobre suas ações frente a natureza e frente aos povos originários ouvindo o que eles têm a dizer. A fala do Karaí José Rodrigues demonstra a preocupação com a devastação das suas matas:

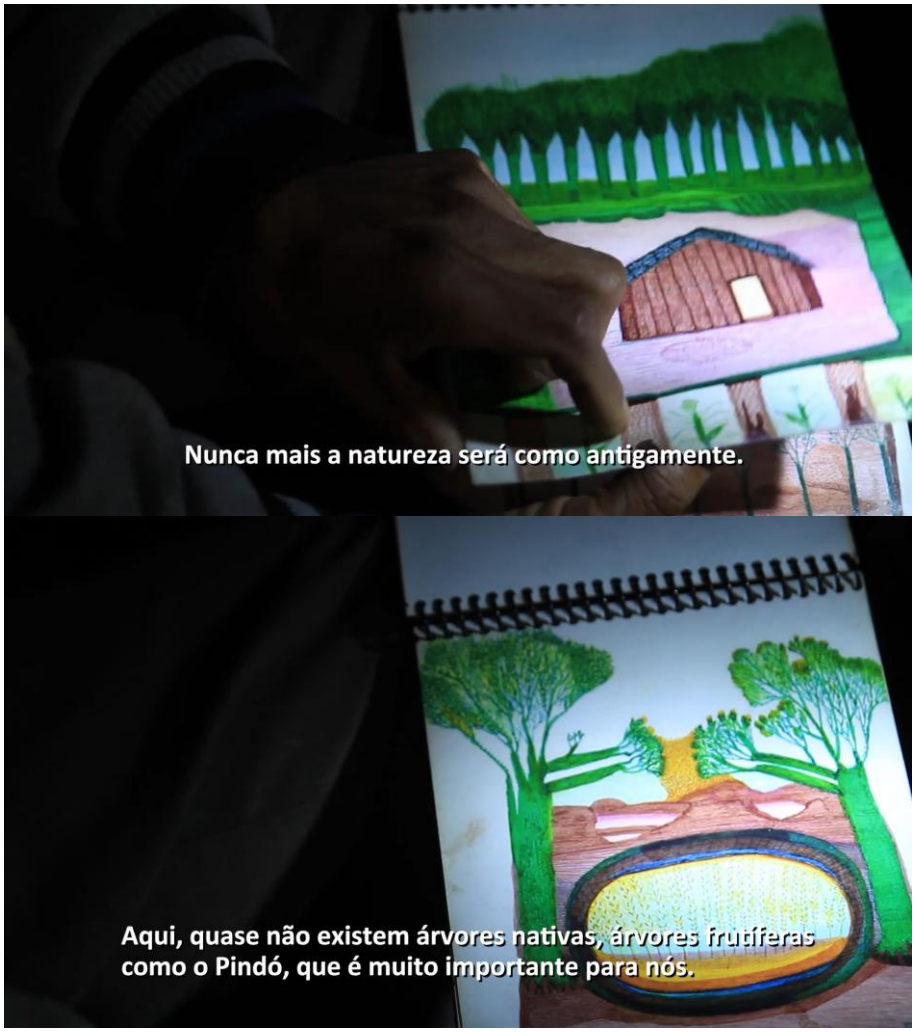
> "Eu vivo aqui num lugar onde tem mata, mas já não é como antigamente. Porque desde que os jurua tomaram nossas terras, eles só querem lucrar com as matas, ganhar dinheiro. Por exemplo, temos mata aqui mas sempre falta alguma coisa nelas. Faltam árvores frutíferas para as crianças se alimentarem. Não existem mais as grandes árvores. Devastaram tudo. As matas que existem hoje são brotos do passado. Nunca mais a natureza será como antigamente. (...) Não só aqui, mas em todo lugar vejo isso acontecer". (Comunicação Kuery, 2018, 0:04:10)

Figura 12- Cenas que mostram a preocupação com a destruição da mata e evidenciam a relação da natureza com os Mbya-Guarani.



Fonte 12: KA'AGUY RUPA. Direção e Produção: Comunicação Kuery, 2018.

Figura 13- Cenas em que o líder espiritual mostra seus desenhos que fazem referência a importância da mata. Cena que mostra os cenários naturais degradados pelo *jurua*.





Fonte 13: KA'AGUY RUPA. Direção e Produção: Comunicação Kuery, 2018.

4.6. Mbya Rembiapó Nhamombe’u

Significado referencial:

Realizado pelo Programa de Extensão Universitária do Ministério da Educação, o filme é um documentário dirigido e produzido por indígenas cineastas do projeto Vídeo nas Aldeias. Acompanhando o ciclo do artesanato, desde a coleta da matéria prima e a produção, até a comercialização nas ruínas do Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo/RS, o documentário dá visibilidade aos saberes e aos fazeres dos Mbya-Guarani através do seu artesanato, sua história e o cotidiano da *tekoa* onde residem, a *Tekoa Ko’enjú* (Aldeia Alvorecer), São Miguel das Missões/RS.

Figura 14- Cenas do cotidiano na tekoa.



Fonte 14: MBYA REMBIAPÓ NHAMOMBE’U. Direção e produção: Vídeo nas Aldeias, 2015.

Significado explícito:

Através da narrativa de Ariel Ortega, o documentário expõe e celebra aspectos da produção do artesanato e do cotidiano mbya-guarani enquanto expõe a realidade e as dificuldades da sua *tekoa* em manter sua cultura e sobrevivência em meio as interferências da sociedade *jurua*. O processo de confecção de cestarias, animais em madeira, cachimbos (os *pentynguas*) e outros artesanatos é retratado em suas diferentes etapas, onde diversos membros da aldeia participam e o papel do artesão é evidenciado. O diálogo fílmico é acompanhado da narração de mitos e rituais constituintes da cosmovisão dos Mbya-Guarani que estão imbricados nas práticas diárias e na simbologia empregada nos artesanatos. A necessidade de comercialização do artesanato expõe a interface com a sociedade envolvente e as tensões dela resultantes.

Figura 15- Cenas em que é apresentado o artesanato mbya-guarani.



Fonte 15: MBYA REMBIAPÓ NHAMOMBE'U. Direção e produção: Vídeo nas Aldeias, 2015.

Significado implícito:

Para além do registro sobre os costumes e a produção do artesanato, o filme deixa implícito que a manutenção das práticas de artesanato são manifestações de resistência cultural em meio ao contexto contemporâneo que os oprime. Essa opressão, ao suprimir cada vez mais suas formas de subsistência, desestruturando seu mundo material, enfraquece a passagem do sistema cultural de uma geração para outra. Nesse contexto, o artesanato passa a ser uma alternativa de subsistência. Ele deixa de fazer parte somente do sistema de signos da cosmologia mbya-guarani para tornar-se um produto de venda para o mundo não indígena. Assim expõe a fala de Ariel Ortega:

> "Vivemos aqui buscando manter o nosso modo de vida tradicional. Não é como nossos antepassados viviam, como era aldeia do tempo dos nossos avós. Porque nessa área não tem mais muito material para construir as nossas opys, nossas casas de meditação, e para obter os remédios da mata para praticarmos a nossa medicina tradicional. Queremos manter a nossa cultura, a nossa fala, os nossos rituais, mas muitas coisas já faltam, o próprio material para fazer o artesanato. Tem um pouquinho de caça e pesca e não conseguimos sobreviver somente disso. Dependemos da venda do artesanato para gerar renda para a aldeia e para sobrevivermos". (Ortega, 2015, 0:00:53)

> "Nós andamos muito longe para buscar o material para fazer o artesanato". (Ortega, 2015, 0:05:08)

Contudo, apesar de ter adquirido função de produto para retorno capital, o artesanato continua tendo o mesmo valor social, espiritual e significação dentro da cosmovisão e sociabilidade mbya-guarani, pois seus atributos não são somente estéticos ou funcionais. Os diálogos do filme dão pistas de que o artesanato mantém o elo com a espiritualidade, isto é, não há separação entre o mundo material e a dimensão espiritual. Dessa forma, o artesanato é veículo de mensagens e significações ancestrais, é veículo da tradição e, quando ainda é reproduzido em meio ao desmonte dessa tradição, é veículo inquestionável de resistência cultural.

Ao retratar o processo de produção do artesanato, as narrativas dos artesãos e a passagem desse conhecimento através de gerações, o filme demonstra que o conhecimento

indígena é um saber vivo que precisa ser transmitido, de pessoa para pessoa, e, se preciso, adaptado, constantemente. Assim, a produção do artesanato retratada evidencia ainda outra relação com o tempo, diferente do tempo ligado à produção capitalista da sociedade moderna, e, mais uma vez, a interrelação e dependência da natureza para a manutenção da cosmoecologia mbya-guarani e para o desenvolvimento do ser coletivo e individual.

Figura 16- Cenas do cotidiano na tekoa.



Fonte 16: MBYA REMBIAPÓ NHAMOMBE'U. Direção e produção: Vídeo nas Aldeias, 2015

4.7. Guata

Significado referencial:

O filme "Guata" se dedica a documentar a jornada de dois indígenas Mbya-Guarani de países vizinhos que buscam percorrer os caminhos ancestrais de seu povo à procura de reconexão com a sua cultura, espiritualidade e território. Além de registros cotidianos da aldeia de Chamorro, Tekoa Arandu, na Argentina, o diálogo com outras aldeias resultantes de retomadas territoriais no Rio Grande do Sul, Brasil — Tekoa Anhetengua (Porto Alegre); Tekoa Yjere (Ponta do Arado, Porto Alegre); Tekoa Nhundy (Viamão); Tekoa Ka'aguy Porã (Maquiné) — faz parte do percurso investigativo do filme documentário que nos aproxima da territorialidade e da inerente religiosidade mítica dos Mbya-Guarani.

Figura 17- Cenas que acompanham o deslocamento dos indígenas nos seus territórios.



Fonte 17: GUATA. Direção: Morinico; Chamorro. Produção: Flow Filmes, 2022.

Significado explícito:

Os diretores e professores indígenas Jorge Morinico e Epifanio Chamorro, dialogam para se reconectar com a memória de seu povo e para investigar juntos a importância do *guata* para os Mbya-Guarani enquanto prática existencial, cosmopolítica e filosofia de vida. O documentário acompanha os deslocamentos de Jorge e Epifanio e retrata as interações sociais que se fazem no caminho, mostrando as reflexões que são suscitadas a partir da travessia entre diferentes paisagens. Paralelamente, a obra apresenta os ensinamentos e rituais que ocorrem ao longo da jornada, exibindo momentos em que os mais velhos compartilham histórias, cantos e rezas, e demonstra a interação dos participantes com a natureza, que utilizam seus conhecimentos tradicionais para navegar e se sustentar. Através das falas dos próprios indígenas, o filme comunica o objetivo central da caminhada: a busca por um maior entendimento de suas raízes e a afirmação de sua identidade Guarani. Portanto, a mensagem que "Guata" transmite de maneira clara é a importância da prática da caminhada ancestral para a revitalização cultural e espiritual, sobretudo da juventude, reforçando sua identidade e sua ligação indissociável com o território e os saberes de seus antepassados.

Figura 18- Cena da comunicação remota entre tekoa no Brasil e tekoa na Argentina.



Fonte 18: GUATA. Direção: Morinico; Chamorro. Produção: Flow Filmes, 2022.

Significado implícito:

A forma fílmica em "Guata" proporciona que o próprio filme em si seja um *guata,* ou a demonstração do que é um *guata,* pois nos leva a conhecer diferentes paisagens e diferentes narrativas mobilizando o nosso conhecimento e forma de pensar. Mas não só, a narrativa fílmica carrega múltiplos significados implícitos que dizem respeito à noção de território mbya-guarani. O filme relata que a caminhada por paisagens ancestrais representa, além de formação espiritual, cultural e de memória, um ato de (re)territorialização que afirma a presença mbya-guarani para além dos mapas oficiais, tensionando as divisões territoriais que lhes são impostas pelos *juruas*. Contudo, a caminhada é também enfatizada enquanto escolhas de vida. As escolhas devem ser feitas de forma a seguir o caminho da cultura mbya-guarani sem que se perca nos desvios que a sociedade *jurua* pode oferecer, como enfatiza Epifanio Chamorro:

> "Como vocês podem ver, aqui tem vários caminhos, mas temos que saber quais caminhos tomar para alcançar nossos objetivos. Temos que saber que caminho podemos seguir na nossa cultura. Têm muitos caminhos, mas só têm dois que chegam. Se eu pegasse esse caminho, não chegaria. Para nós, Guarani é assim também. Nós caminhamos para conseguir nossos objetivos. Eu também busco um caminho, por exemplo, para achar um bom trabalho. Para isso eu preciso saber buscar o caminho certo. É difícil, às vezes, chegar no caminho que queremos". (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:01:24)

Ao focar nos mais jovens como protagonistas, o filme destaca a importância das novas gerações na manutenção da cultura, transmitindo uma mensagem de esperança e resiliência para a perpetuação do seu povo. Contudo, paralelamente os ensinamentos compartilhados pelos mais velhos implicam no entendimento que a sabedoria ancestral é forma de enfrentar os desafios do presente olhando para o passado.

Ademais, o forte ímpeto espiritual do *guata*, aponta para a dimensão extracorpórea e extra-humana como atuante na cosmovisão e nas práticas cotidianas (como as idas à cachoeira e os rituais para benzer as sementes antes do plantio), assim como faz papel de coesão social e territorial diante das adversidades. Dessa forma de entender o mundo, as narrativas capturadas no

filme evidenciam a diferença no que diz respeito à relação com a alteridade de outros corpos ao mesmo tempo que expõe claramente a crítica sobre os modos de viver da sociedade *jurua*. José Cirilo Morinico e Talcira Gomes afirmam isso nas suas falas:

> “Antigamente, os jovens sempre lavavam o rosto na água corrente para ter saúde. A água leva todas as coisas ruins. Foram os deuses que colocaram. E os juruas (brancos), não tomam direito, eles colocam química, produtos. Para nós, tomar água da fonte faz bem, quando tomamos com química faz mal. Esta água corrente que vem daqui passa pelo meio da cidade, no meio de Porto Alegre formando um grande rio”. (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:08:40)

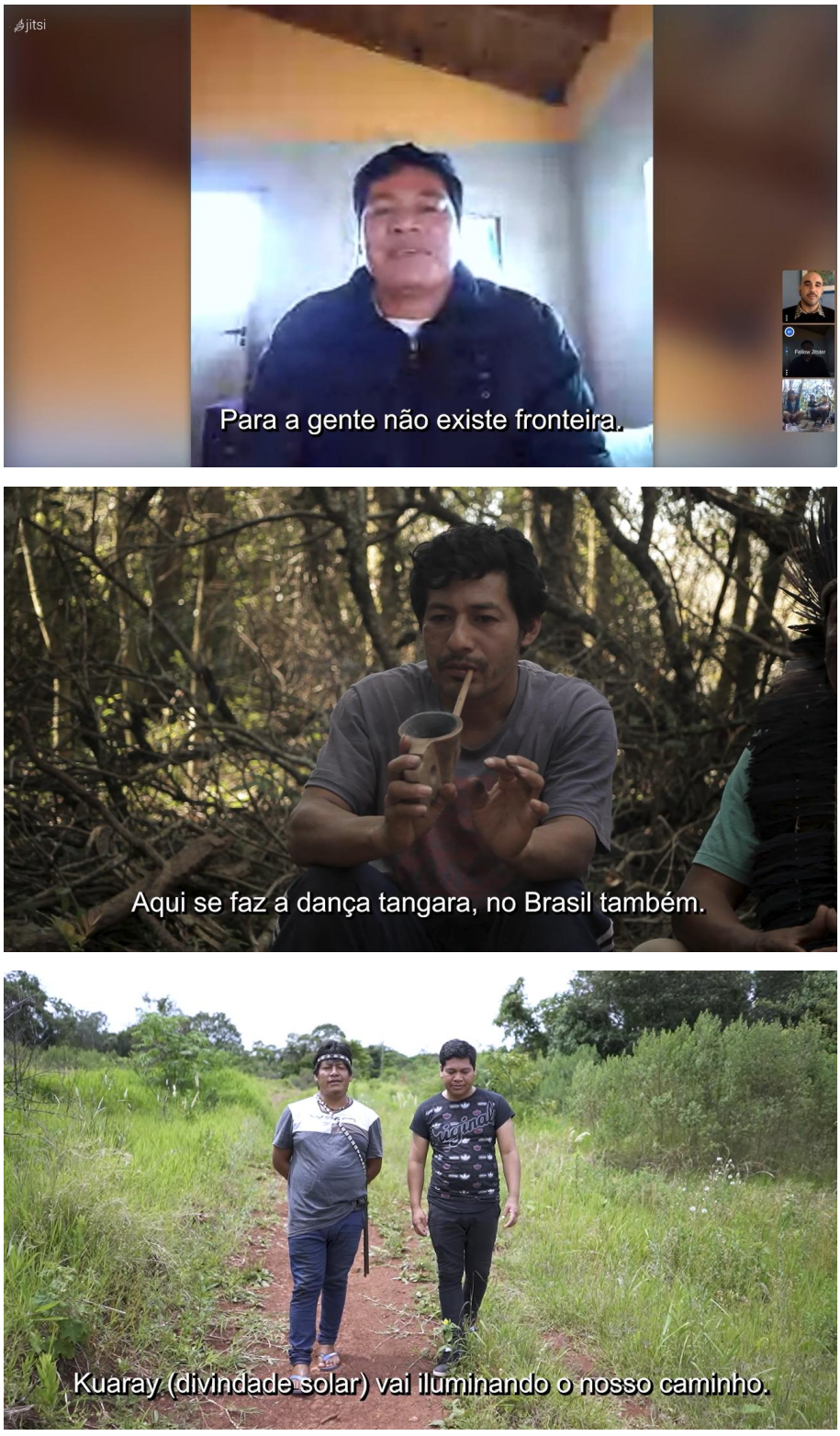
> “A planta tem vida, tem espírito também, e aí quando o jurua bota veneno na plantação, o espírito morre. A nossa plantação não é assim, por isso que nosso alimento nunca envelhece logo. Eu sei assim porque meu pai fez cem anos e ele tá bem ainda. Fortalece até o espírito das nossas jujeary, por isso é importante a gente plantar sempre, cada ano, a gente não fica sem plantar. A gente não espera o tempo pra chegar pra gente plantar. E a gente sempre guarda a sementinha. (...) a gente fala com a semente, porque o espírito das crianças se fortalece com o espírito de plantação também”. (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:30:00)

Figura 19- Cena em que cacique fala sobre a prática do guata.



Fonte 19: GUATA. Direção: Morinico; Chamorro. Produção: Flow Filmes, 2022.

Figura 20- Cenas em que os indígenas falam sobre a inexistência de fronteiras para os Mbya-Guarani e sobre seu caminho ser protegido pelos deuses.



Fonte 20: GUATA. Direção: Morinico; Chamorro. Produção: Flow Filmes, 2022.

Figura 21- Cenas que retratam o cotidiano e a relação com a natureza.



Fonte 21 GUATA. Direção: Morinico; Chamorro. Produção: Flow Filmes, 2022.

Ao acompanhar essa jornada de reconexão, o filme estende um convite implícito ao espectador para que reflita sobre os processos históricos de colonização que os indígenas têm suportado e sobre sua própria desconexão com a natureza e a ancestralidade. Em conjunto, esses significados transformam "Guata" em uma obra que transcende a mera documentação de uma caminhada, oferecendo insights poderosos sobre resiliência cultural, sabedoria ancestral e a busca universal por sentido e pertencimento. Epifanio Chamorro:

> “Acredito que os caciques quase sempre tiveram problemas com a sociedade não indígena desde que ela chegou à América. Porque os caciques sempre defenderam o nosso território, e com isso muitos dos que vieram da Espanha mataram principalmente os caciques, pela questão do território. E essa luta continua até hoje. Todos os caciques carregamos essa luta. Queremos defender nosso território”. (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:36:56)

Figura 22- Cena em que é relatada a ligação dos Mbya-Guarani com o Lago Guaíba e cena de benzimento de sementes.





Fonte 22: GUATA. Direção: Morinico; Chamorro. Produção: Flow Filmes, 2022.

"Tata Pirini", Xadalu Tupã Jekupé, 2022.

5
Dimensões do território mbya-guarani

5. Dimensões do território mbya-guarani

A interpretação dos significados referencial, explícito e implícito, no capítulo precedente pôde nos aproximar da realidade histórica e cotidiana dos povos Mbya-Guarani de forma a confirmar a problemática exposta ao longo desse dissertar. Contudo, é na tentativa de interpretação sintomática do *ethos* mbya-guarani presente na narrativa fílmica dos filmes escolhidos que conseguiremos nos aproximar da cosmoecologia que fundamenta sua territorialidade e noção de território. Para tanto, integrando o método formal de Bordwell e Thompson, a análise aqui se faz em quatro atos de acordo com as categorias analíticas eleitas anteriormente.

A categoria Corpo, fundamental para trazer o olhar de/descolonial latino-americano, parte da premissa de que o território Mbya-Guarani se manifesta para além da geografia territorial, mas também a partir dos corpos. Dessa forma, a análise a partir do corpo também diz respeito à materialidade, à corporalidade e à corporeidade[74]. Já Extracorpo é a categoria que busca interpretar o que está para além da materialidade dos corpos, permitindo nos aproximar da onipresente e onipotente espiritualidade e mitológica. A categoria Linguagem busca entender as múltiplas formas de comunicação e representação cultural participantes do sistema social mbya-guarani e, em um último momento, a categoria Espaço-Tempo nos aproxima das suas formas de lidar com o espaço e interpretar e experenciar o tempo, trazendo, assim, as dimensões da espacialidade e da temporalidade.

---

74 Corporalidade, segundo Haraway (2009), se refere às ações e reações materiais dos corpos que são realizadas socialmente. Porém, sem recurso a agência ou intenção. A corporeidade, por outro lado, refere-se ao corpo como um veículo ou meio de ação social, abrangendo, assim, todas as ações realizadas pelo corpo, sobre o corpo e por meio do corpo que são orientadas para o social e que são sujeitas tanto às quanto evidenciadas pelas ações e expectativas recíprocas de si e dos outros (Gilleard e Higgs, 2013).

Apesar dessa análise estar categorizada para fins metodológicos, entende-se que existe a interrelação entre categorias. Algo que diz sobre o corpo, também pode dizer sobre a espacialidade; ou algo que diz sobre o extracorpo ou a espiritualidade, também pode dizer sobre a linguagem. Portanto, apontamentos feitos a partir de uma categoria não excluem a interpretação a partir de outra.

5.1. Corpo

A partir da análise de todos os filmes, o primeiro apontamento possível em relação ao corpo no contexto indígena mbya-guarani, é a materialidade da resiliência. O corpo aqui se apresenta como território de memória e representação e revela que os seus corpos são sintomas da resiliência diante da violência colonial e neocolonial. Historicamente alvos de doenças, trabalho forçado e tentativas de assimilação, eles persistem e r-existem. Em todos os filmes analisados, a mobilidade dos corpos, a forma como trabalham, cantam e dançam, apesar do diferente contexto da sociedade envolvente, demonstra um sintoma dessa capacidade de manter e reproduzir sua cultura.

Em "Avaxi Ete'i", o corpo em trabalho manifesta a persistência do modo de vida tradicional no caminho da autossuficiência. O aldeamento que, mesmo na periferia de São Paulo, cerceado pela urbanidade *jurua*, insiste em manter as práticas tradicionais de plantio, revelam não só as consequências da desterritorialização e do confinamento, mas também a resistência em manter práticas tradicionais em ambientes adversos. Os corpos mbya-guarani que plantam e colhem o milho verdadeiro demonstram a determinação em manter uma prática fundamental para sua soberania, resistindo à dependência do alimento externo e à lógica do agronegócio. Para Clastres, escolher as comidas tradicionais é, sobretudo, "excluir os alimentos estrangeiros e, portanto, recusar os modos de vida estrangeiros: os guaranis cultivam, como antigamente, o milho nas suas próprias terras queimadas" (Clastres 1978, p. 110). Em "Mbya Rembiapó Nhamombe'u", a técnica complexa e precisa do artesanato ligada as mãos dos artesãos é sintoma da manutenção do conhecimento

ancestral e revela que a arte é resultado de séculos de repasse de saberes que pouco se deixaram influenciar pelas formas de produção em massa da sociedade *jurua*, apesar das atuais necessidades de transformar seu artesanato em mercadoria para sua subsistência.

Além do trabalho, o corpo em movimento é um importante símbolo e indicativo de reafirmação territorial e resistência. Em "Guata", os corpos dos jovens Mbya-Guarani em sua caminhada ancestral são o sintoma mais potente de uma reafirmação física e espiritual do território. Em um cenário de ameaças e espoliação de suas terras, o ato de percorrer os espaços é um gesto político e sagrado de retomada e pertencimento, expondo a importância da mobilidade e do ato de mobilizar. Essa prática cultural que persiste, mesmo diante da tentativa *jurua* de imposição de outros valores e do controle estatal de seus territórios, ecoa a análise de Clastres sobre o conflito entre modelos culturais onde a dissemelhança não é apenas inerente ao homem, mas é inerente a um contexto em que dois modelos culturais estão em conflito (Clastres, 1978).

O corpo, ainda, como vemos em "Ka'aguy Rupa" é ferramenta essencial da autorepresentação e da autonomia narrativa. O fato dos corpos dos próprios indígenas serem protagonistas e narradores é um sintoma da busca por autonomia e da recusa em serem representados por um olhar externo. Os corpos que falam, que se mostram, que manipulam a câmera, revelam que a comunidade está tomando controle de sua própria imagem e narrativa, utilizando a linguagem fílmica para combater estereótipos e a invisibilidade, denunciando a violência ambiental em seus próprios termos. De modo similar, em "Mbya Rembiapó Nhamombe'u", a exposição desses corpos filmados e exibidos ao público é um sintoma da autoria indígena e da autorepresentação que desafia estereótipos, mesmo enfrentando as tensões da comercialização da arte e a necessidade de se comunicar com um público externo para garantir a subsistência e a valorização de suas tradições.

Para além do corpo individual, é importante apontar para o corpo coletivo, que é especialmente identificado nas culturas dos povos originários. O corpo coletivo aqui é entendido como um

sintoma da estrutura social que emprega a coesão comunitária, contrastando com as estruturas individualistas da sociedade não indígena. A organização dos corpos em atividades cotidianas, rituais e trabalhos demonstra uma estrutura social que valoriza o coletivo sobre o individual e a transmissão intergeracional de saberes. A presença conjunta de crianças, adultos e anciões, por exemplo, nas tarefas diárias e rituais retratada em todos os filmes aponta para a importância da continuidade geracional e da transmissão de saberes, o que evidencia as tensões com a fragmentação familiar e social de outros contextos. Essa ação coletiva dos corpos se intensifica e é bem retratada em "Avaxi Ete'i", onde múltiplos corpos interagem no plantio e na colheita, como afirma Karaí Pedro:

> "Pode plantar criança, homens, mulheres também". (Wera'i, 2017, 0:04:50)
>
> "No momento da colheita, então, as mulheres vão pra roça colher o milho, o avaxi ete'i, Aí elas trazem pra casa de reza e depois, então, ele passa pelo processo de batizado antes de consumir". (Wera'i, 2017, 0:07:28).

Essa organização em torno de um outro corpo comum, como o cultivo do milho, é um sintoma direto da coesão social e da ideologia comunitária mbya-guarani, fortalecendo laços essenciais para a sobrevivência e reprodução cultural. Em "Ka'aguy Rupa", mesmo diante da dor e da destruição ambiental demonstrada, o corpo coletivo se une em ação, denunciando e tentando preservar o que resta, demonstrando que a coletividade e a solidariedade é caminho para a resiliência cultural. Em "Mbya Rembiapó Nhamombe'u", a participação de crianças aprendendo e famílias trabalhando juntas no processo do artesanato revela o corpo social coletivo como um sintoma da estrutura comunitária mbya-guarani, onde o conhecimento é compartilhado e o artesanato fortalece laços sociais e familiares, oferecendo um modelo de coesão e interdependência.

A importância de estar sempre em grupo para os indígenas, tanto para a segurança física quanto espiritual, é elementar para o entendimento dessa cultura. Na maioria das cenas dos filmes, observa-se que os indígenas estão em grupos para brincar,

trabalhar, cozinhar, rezar e dançar. Isso ressoa com a fala de Karaí Tataendy em "Bicicletas de Nhanderú":

> “Só meditando todos juntos saberemos como agir. Se poucos meditarem, não ouviremos nada”. (Ortega; Ferreira, 2011, 0:41:40).

As relações entre pessoa e grupo de parentesco, aponta para reflexões que rompem com modelos dicotômicos de estruturação social. O que o coletivo faz, reflete no que no individual; porém, da mesma forma, o que o individual faz, também reflete no coletivo. De acordo com trabalhos de Viveiros de Castro e DaMatta, tabus, indicações e prescrições sexuais e alimentares que, se não cumpridas por uma pessoa, acarretam problemas e males para as demais, indicando tanto ação pessoal quanto continuidade entre esta e o coletivo da qual é partícipe (Pradella, 2009a)**.** Reiterando, Sandra Benites (2023), afirma que os corpos físicos e simbólicos são construídos de acordo com as necessidades e os ambientes, sempre levando em consideração a cosmologia e os costumes. Assim, as experiências vividas individualmente sempre são refletidas no coletivo, independentemente de serem boas ou ruins.

Outra instância relativa ao corpo percebida nas produções é o corpo-território. Como discutido anteriormente, se trata do corpo como um território, o primeiro território. Percebe-se nos filmes que o corpo não é uma entidade em separação do meio, mas uma extensão intrínseca a ele. Assim, o bem-estar do meio está diretamente associado ao bem-estar do corpo. Essa relação, entretanto, não é atendida por inteiro pois o contexto retratado revela as consequências devastadoras de um modelo de desenvolvimento predatório que ignora tal interdependência vital.

Em "Ka’aguy Rupa", a saúde dos corpos na aldeia, ou sua eventual fragilidade, evidencia um sintoma direto da condição do território circundante, destacando problemas como o desmatamento e a diminuição da área ideal para seu modo de viver. O território mbya-guarani que tem sua floresta derrubada e os rios poluídos, enfraquece os corpos que nele habitam. A fragilidade física e a dificuldade de acesso a alimentos tradicionais ou plantas medicinais são sintomas diretos da desapropriação e

da alteração de seu ambiente ancestral. Kerexu Antônia Garai deixa isso claro quando afirma que:

> “Quando Nhanderu nos criou, ele nos criou para viver na mata. A mata é muito boa e importante para nós. Tudo que tem na mata nos beneficia”. (Comunicação Kuery, 2018, 0:03:35).

Em relação às suas práticas, as mãos dos artesãos, em "Mbya Rembiapó Nhamombe’u", coletam materiais na mata para fazer o artesanato que, para além de ser um dos símbolos de sua cultura, molda o corpo no ritmo do fazer dessas materialidades e o mantém sempre próximo aos outros corpos não humanos, intrinsicamente ligado ao meio, de acordo com sua cosmovisão que não difere cultura de natureza. Além disso, esse fazer, que se torna uma extensão da própria mata, revela respeito e reciprocidade com o seu meio tradicional, contrastando com a visão utilitarista da sociedade branca euroreferenciada que define esse mesmo meio como recurso. Essa relação é percebida pela fala de Karaí José Rodrigues em “Ka’aguy Rupa”:

> "Nós Mbya-Guarani somos parte da natureza, vivemos e morremos com ela... Isso os jurua não compreendem". (Comunicação Kuery, 2018, 0:17:56).

Nesse contexto, o corpo se afirma como o primeiro território de resistência, de afirmação e de identidade. Assim, como defende Cabnal (2010), a defesa do corpo não pode estar separada da defesa do território e da terra, pois a violência sobre estes é, intrinsecamente, violência sobre o corpo. A ideia da tríade território-corpo-terra, é constantemente afirmada nos filmes aqui selecionados. Tudo que age no território e na terra, diretamente age nos corpos, pois, como se percebe, para os Mbya-Guarani as relações criadas para a subsistência dos corpos não são terceirizadas, elas são diretas. Necessitam de alimento para o corpo e para o espírito? A terra dá. Para receber, o corpo deve estar ligado diretamente e materialmente à terra. Para isso, é necessário território enquanto espaço habitado. Sem território, não há corpo em sua totalidade. E sem corpos, não se faz território. Kerexú Antônia Garaí, em "Ka’aguy Rupa", e Araci da Silva, em “Guata”, se aproximam dessa ideia ao destacarem que:

> “Nós Guarani precisamos das matas para sobreviver. Dela tiramos nosso alimento. Guabiroba, pitanga, entre outras frutas para alimentar as crianças. Por esse motivo a mata é tão importante para nós”. (Comunicação Kuery, 2018, 0:01:32)

> “Não é para se adonar da terra que a gente quer demarcações. É pra sobreviver mesmo. Esses limites que os jurua botam, a gente poderia muito bem ir ali plantar, só que eles vão destruir, então não dá”**.** (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:38:10)

A hegemonia do modelo de desenvolvimento capitalista é principal causa da expropriação de territórios indígenas e disso os Mbya-Guarani tem certeza. Em “Ka’aguy Rupa”, Karaí José Rodrigues e Kerexu Antônia Garai, ao explicitarem seus problemas, afirmam:

> “Eu vivo aqui num lugar onde tem mata, mas já não é como antigamente. Porque desde que os jurua tomaram nossas terras, eles só querem lucrar com as matas, ganhar dinheiro. Por exemplo, temos mata aqui, mas sempre falta alguma coisa nelas. Faltam árvores frutíferas para as crianças se alimentarem. Não existem mais as grandes árvores. Devastaram tudo. As matas que existem hoje são brotos do passado. Nunca mais a natureza será como antigamente. (...) Não só aqui, mas em todo lugar vejo isso acontecer”. (Comunicação Kuery, 2018, 0:04:10)

> “Os brancos estão desmatando sem ter o conhecimento dos benefícios que a mata oferece”. (Comunicação Kuery, 2018, 0:06:05)

Quando se fala em corpos, é importante entender que para os Mbya-Guarani, não só os corpos humanos são considerados nas relações. Todos os corpos têm espírito e, assim, todos têm sua importância para o corpo coletivo. Em “Bicicletas de Nhanderú”, em diversos momentos isso se mostra claro. Como quando um raio (um espírito) atinge uma árvore e quando um menino é recrutado para a coleta de madeira para o artesanato e repreende os fazendeiros que estão desmatando a terra:

> “Todas as árvores têm espírito. E elas não querem morrer” (Ortega; Ferreira, 2011, 0:11:02)

Ou em “Ka’aguy Rupá” quando discorrem sobre a importância da mata, Kerexú Antônia Garaí e Karaí Yapua Santiago Franco afirmam:

> “Todo ser vivo da mata tem espírito. Há momentos em que não devemos entrar na mata.” (Comunicação Kuery, 2018, 0:24:26)

> “A água, os rios, a terra, todos têm seus espíritos de proteção. E nós temos também que proteger a natureza”. (Comunicação Kuery, 2018, 0:24:38)

Ou em “Guata”, quando Epifanio Chamorro ao se dirigir a uma cachoeira reflete:

> “Aqui é um pequeno salto. Quando vamos nesses lugares, não vamos só por vir. A gente sempre vem com respeito, para ver a água, o salto. Porque para nós tudo tem espírito. A gente não vem só por diversão”. (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:10:23)

Como afirma Izaque João (2023), todos os corpos possuem uma função no mundo terrenal que não se restringe a ser recurso para os humanos; pois, além de formar parte da vida terrestre, trazem conhecimento de forma a equilibrar o espaço sociocosmológico. “Entendemos que é urgente desvincular a ideia de submissão das plantas e destacar que elas nos trazem conhecimentos ancorados nos preceitos de existência e no surgimento dos vegetais” (p. 111). Essa articulação, ainda, coloca mais uma vez no centro o comunitário como forma de vida, pois é na relação dos diferentes corpos que se faz a territorialidade e se constrói uma comunidade.

Em relação ao espírito ou ao corpo espiritualizado, é importante considerar que, diferentemente do pensamento ocidental que separa o corpo e o espírito, na sociedade mbya-guarani o corpo e o espírito formam uma unidade ontológica[75]. A formação do sujeito indígena, e sua corporeidade, assim como qualquer outro sujeito humano ou não humano, é operada a partir dessa unidade. Todo ritual que trabalha a materialidade do corpo está inexoravelmente trabalhando o espírito, assim como o contrário[76]. Os corpos necessitam do espírito para ser e, assim, a espiritualidade deve ser constantemente trabalhada a fim de que o corpo material se desenvolva. O alimento, que também tem

[75] Os regimes ontológicos ameríndios divergem daqueles mais difundidos no Ocidente precisamente no que concerne às funções semióticas inversas atribuídas ao corpo e à alma. (Viveiros de Castro, 2018, p. 36).

[76] Mesmo que se afirme a unidade corpo-espírito, aqui, para fins de entendimento, acabo fazendo uso da dicotomia para me fazer entender perante a ontologia ocidental.

espírito, é uma forma cotidiana de aperfeiçoamento do corpo e manutenção da espiritualidade. Em “Bicicletas de Nhanderú”, uma anciã benze o alimento colhido antes que as crianças se alimentem dele:

> “Essas frutas, antes que as crianças comam, nosso pai as lavará. As primeiras frutas da estação é o pai que lava. Isso para que essas crianças, mesmo que comam sem purificar, possam saborear sem que nada de ruim aconteça. Agora todos já podem comer, já está purificado”. (Ortega; Ferreira, 2011, 0:37:13)

Em “Avaxi Ete’i”, o milho é um alimento sagrado que fortalece os corpos espiritualmente:

> “Depois de batizado, ele (karaí) coloca um punhadinho na mão de cada um que tá ali participando da cerimônia e a gente vai colocar na boca e mastigar e comer aquele milho com muita fé. Porque aquilo vai ficar dentro da gente e isso vai fortalecer espiritualmente. (...) Isso é uma forma da gente se fortalecer espiritualmente, o próprio espírito do avaxi ete’i ele vai fortalecer a gente porque o milho pra nós ele tem um espírito, ele não é um simples milho, ele tem todo aquele espírito dele também na roça que cuida. Por isso que quando a gente colhe com a cerimônia e tendo fé em Nhanderu e também no avaxi ete’i, o espírito do avaxi ete’i vai fortalecer o corpo e nosso espírito. (...) Por isso que o avaxi ete’i pra nós, Guarani, é muito sagrado. (...) Hoje a gente ainda tá aqui, cultivando e plantando com muita fé”. (Wera'i, 2017, 0:08:38)

Estudos de Helene Clastres a respeito das sociedades Tupi-Guarani, apontam que a escolha certa dos alimentos é essencial para manter o corpo são. Privilegiar os vegetais, em especial o milho, que é alimentação tradicional dos Guarani, é provar-se atencioso ao *ñe’é,* escolhendo os alimentos que lhe são congruentes e que pode livrar o corpo da sua imperfeição. Inversamente, as comidas à base de carne, que privilegia o que nele existe de pior (a carne e o sangue), tornariam o corpo pesado, dificultando seu acesso à Terra Sem Mal. (Clastres, 1978)

Todos os rituais, sejam cotidianos ou específicos, através da dança, do canto, da pintura corporal, do cozinhar, do plantar, do benzimento, do caminhar, entre outros, são meios para o fortalecimento e formação do corpo. Não é um processo simples e único, deve ser empregado ao longo de toda a vida. É complexo e exige vários requisitos distribuídos ao longo da vida. (Benites, 2023). A corporeidade mbya-guarani, portanto, deve ser lida a partir dessa unidade material e extramaterial e a corporalidade a

partir da ideia do corpo como veículo de uma espiritualidade. Também em “Bicicletas de Nhanderú” vemos pistas sobre isso na fala do Karaí Tataendy:

> “Nós, os Mbya, convivemos num mundo de imperfeições. Nunca vamos ficar puros. Precisamos da nossa dança na casa de reza. Com a dança e o suor tiramos as impurezas do corpo. Só assim nosso corpo vai se limpando ... pouco a pouco”. (Ortega; Ferreira, 2011, 0:34:26)

Ainda, no que diz respeito à relação dos corpos, outro corpo fundamental considerado na cosmoecologia mbya-guarani é o corpo da própria t(T)erra, o território-corpo. Considera-se a própria terra, componente indissociável do território, ou a Terra, como corpo, ampliando-se a concepção comumente difundida de corporeidade. Um corpo que sente e que a todos provê e, dessa forma, deve ser cuidado assim como todos os outros, como o milho, por exemplo, em “Avaxi Ete’í”:

> “A gente cuida como se fossem nossos filhos, né. (...) E quando você olha assim o avaxi ete’i nascendo. Ele levantando a cada dia, a cada amanhecer do dia ele representa a alegria, a vida também”. (Wera'i, 2017, 0:01:42)

A própria terra é como um corpo que murmura, um corpo que tem as faculdades dos humanos, que se alarga e se estende. Ela vê, ouve, fala, sente e é enfeitada (Chamorro, 2008). Em “Avaxi Ete’í”, a terra cultivada, por menor que seja, transforma-se em um território-corpo que se recusa a desaparecer, afirmando a presença e o direito à ancestralidade mesmo em meio cidade. A mobilidade em “Guata” é feita com respeito, não só aos seus ancestrais ou aos seres da espiritualidade, mas em relação ao corpo da própria t(T)erra. A crítica à exploração de seus territórios em “Ka’aguy Rupá”, reflete a preocupação com esse corpo, assim como o cuidado em conseguir matéria-prima para o processo do feitio do artesanato retratado em "Mbya Rembiapó Nhamombe’u". Em todas as produções audiovisuais aqui analisadas, o território-corpo é sempre presente nas narrativas, seja nos momentos de denúncia da problemática territorial indígena, seja nos momentos de exaltação de suas qualidades.

...

Entender que a defesa do corpo é também a defesa do território é fundamental para se aproximar das lutas indígenas. A

análise da narrativa fílmica a partir das dimensões do corpo, portanto, revela sobretudo, para além dos claros sintomas de resiliência frente ao processo de desterritorialização, a importância da escala mais íntima, a escala do próprio corpo, para pensar o território. Porém, lembremos que o corpo considerado enquanto constituinte de um território, não é apenas o corpo humano, mas o corpo de todos os seres existentes (inclusive aqueles do extramundo que serão abordados do subcapítulo seguinte). Portanto, os corpos e os territórios (num sentido amplo e geográfico) formam ontologicamente um todo, pois um não se efetiva sem o outro.

5.2. Extracorpo

O extracorpo, o extramaterial, o extra-humano, ou a espiritualidade, emergem como um pilar central da cosmovisão e cosmoecologia Mbya-Guarani em todos os filmes analisados. Ela, a espiritualidade, não é um aspecto isolado da vida, mas uma força onipresente que permeia as relações materiais e sociais com o território, com o cotidiano, com o trabalho, com a arte e com a própria resistência étnica. O significado sintomático aqui reside sobretudo na maneira como essa espiritualidade se contrapõe à dita racionalidade do mundo ocidentalizado, alinhando-se a um extracampo cultural e geopolítico que cria uma realidade que se insinua por meio das palavras e das práticas que resistem à lógica ocidental.

A espiritualidade, centrada em *Nhanderu* (o Grande Pai, criador), é o eixo do modo de ser e viver mbya-guarani (*nhandereko*). A profunda crença de que todas as coisas possuem uma origem divina e um extracorpo é o ponto de partida dessa cosmovisão. Como afirma o indígena Izaque João (2023), "todas as coisas possuem uma origem divina. Cada coisa que existe – humanos, aves, animais, plantas, objetos – foi criada pelas divindades no Áry Ypy, tempo-espaço da origem, e a elas pertence" (p. 104). Assim, práticas como as meditações, os cantos e os rituais são sintomas de uma vida onde o sagrado não está apartado do profano, mas integra cada ação e pensamento. É identificado, inclusive, nos elementos e fenômenos da natureza,

como demonstra a fala do Karaí Tataendy em “Bicicletas de Nhanderú”:

> “Os Tupã são assim, eles não vêm só para trazer chuva, vêm também para nos proteger. Eles não caminham em vão. Pois nós não vemos os seres que nos fazem mal. Somente eles podem ver os seres que nos fazem mal.” (Ortega; Ferreira, 2011, 0:00:08)

Em "Bicicletas de Nhanderú", a própria busca por *Nhanderu* e a relação com os seres espirituais que habitam a floresta são o motor da narrativa. Nesse contexto, os *karaís* se colocam como instrumentos de comunicação dos deuses, o que demonstra que o protagonismo social não é humano. A relação com o mundo espiritual é o aspecto mais importante da existência mbya-guarani, como apontado pelo Karaí Pedro, líder espiritual, em "Avaxi Ete’í". O filme "Bicicletas de Nhanderú" exemplifica essa conexão de forma sintomática: um raio, não é só um raio, ele é uma mensagem enviada por um espírito bravo e se materializa no galho queimado de uma árvore. Desse galho, a anciã Pauliciana confecciona colares, transformando um “pedaço” do plano mítico e espiritual em um objeto do cotidiano carregado de simbolismos e, se há uma intencionalidade neste raio, cabe aos rezadores mbya decifrá-la. Aqui, os líderes espirituais se colocam como mediadores dessa linguagem cósmica, pois a preservação da tradição religiosa original nunca foi uma escolha, mas uma necessidade vital para essas comunidades e mantida com rigor até hoje. Apenas dessa forma elas puderam fundir sua própria lógica de mundo com os meios para enfrentar a dominação do homem branco. A prova dessa resiliência persiste: todas as manhãs, diante do sol nascente, as palavras dos líderes Mbya-Guarani ainda carregam um sentido que, muito possivelmente, permanece o mesmo de quatro séculos atrás (Clastres, 1978).

Essa comunicação com o divino é mediada, mas também direta, como revela a fala de Karaí Tataendy em "Bicicletas de Nhanderú":

> "Os espíritos? [...] Essas coisas, quando os deuses falam, você não vê, nem escuta. O que Tupã fala, o que acontece na meditação, é inexplicável. Sem perceber as palavras chegam e são ditas por você. Nós somos um... nós somos uma bicicleta de Nhanderu, dos deuses. Verdade. Nada mais que isso". (Ortega; Ferreira, 2011, 0:02:27)

A fala de Tataendy resume o papel do líder espiritual como um veículo do sagrado (ele não age por vontade própria, mas por desígnio superior); porém, também muito nos revela sobre a relação que os Mbya-Guarani tem com seu território, seja ele simbólico, seja ele material. O território, e os seres que fazem da terra um território, não pertencem aos Mbya-Guarani, mas à *Nhanderu*. A intenção de possuir ou ter a propriedade de algo ou alguém não tem valia para uma cultura que não coloca o humano no centro da existência. Na fala de Tataendy, em “Bicicletas de Nhanderú”:

> “Os Deuses podem fazer o que bem entenderem de nós”. (Ortega; Ferreira, 2011, 0:20:54)

A relação com a floresta, ou com a mata, por exemplo, permeada pela espiritualidade é um sintoma de uma cosmovisão que difere radicalmente do entendimento do mundo ocidental que, além de não acreditar no extracorpo para além do corpo humano, entende corpo humano e natureza como entidades separadas e passíveis de exploração. Isso fica claro em "Ka'aguy Rupa", quando a narrativa da destruição do *ka’aguy rupa* (leito da floresta) demonstra que essa não atinge apenas o corpo físico, mas o corpo espiritual de tudo e todos. A agressão ambiental é vista aqui como uma agressão espiritual, impactando diretamente o *nhandereko*. Contudo, mesmo com a espoliação da base material para o seu modo de ser, a espiritualidade se mantém como alicerce das práticas do cotidiano. Um líder espiritual em "Ka'aguy Rupa" afirma:

> "Mesmo não tendo onde construir a casa de reza, estamos conectados com Nhanderu através do coração e do pensamento. Em nenhum minuto ele deixa de nos guiar" (Comunicação Kuery, 2018, 0:18:54).

A espiritualidade permeia desde as atividades artísticas até a agricultura. O plantio e a colheita, base da existência Guarani, não se relacionam somente com a alimentação, mas com as práticas espirituais. A agricultura pode ser a materialização dos elementos espirituais que regem o intercâmbio entre a comunidade e seu território. Em "Avaxi Ete’i", o cultivo do milho verdadeiro (*avaxi ete’i*) é uma prática espiritual:

> "Porque isso não é só pelo nosso fortalecimento espiritual, mas também é uma oferenda para Nhanderu, oferecendo pra ele o

> que a gente tá colhendo naquele momento e que a gente já guardou a semente, né, e também falando pra Nhanderu para ele abençoar toda a colheita." (Wera'i, 2017, 0:07:54)

De forma similar, em "Mbya Rembiapó Nhamombe'u", as histórias e os significados espirituais que os artesãos atribuem às suas peças e aos processos de criação revelam que a materialidade do artesanato pode ser um veículo da espiritualidade. Os gestos e a dedicação ao fazer artístico são sintomas de uma cosmovisão onde o sagrado permeia o trabalho manual. Um exemplo é a fala de Kerexu Antônia Garaí em "Ka'aguy Rupa", que descreve o uso sagrado do *petyngua* (cachimbo):

> "Foi através de Nhanderu que eu recebi esse conhecimento. Nhanderu me disse como fazer. O petyngua é usado em rituais e cerimônias, quando estamos com problemas espirituais, com problemas negativos. Quando você estiver com problemas o petyngua é sua esperança. Mas tem que ter fé nele. Quando usamos nosso cachimbo com fé, os anjos agradecem e nos deixam fortalecidos. Por isso que todos os karaí usam o cachimbo ". (Comunicação Kuery, 2018, 0:21:45)

Clastres (1978) aprofunda esse significado, afirmando que o tabaco "constitui o alimento por excelência da alma-palavra" e que é o "meio de comunicação privilegiado entre os homens e os deuses, indispensável a qualquer cerimônia de alguma importância" (p. 102). O cachimbo e a sua fumaça fazem parte da constituição do ser individual mbya-guarani do início ao fim de sua vida, pois é veículo para a conversa com a espiritualidade, com o extracorpo.

Assim como a fumaça e os rituais, a caminhada também é prática estruturante do corpo e do extracorpo de cada indivíduo. Em "Guata", a caminhada é um ato profundamente espiritual. Como afirma José Cirilo Morinico,

> "A gente não caminha só porque quer caminhar, tem a ver com os nossos deuses, com a espiritualidade. Para falar sobre o guata (caminhar), a gente tem muitas coisas para contar, sobre o nosso belo caminhar". (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:05:54)

Não por acaso, Marcelo Martínez explica que a divindade solar, *Kuaray,* ilumina o caminho do *guata*, e que:

> "durante a iluminação tem que ficar sempre procurando ficar bem, se cuidar, saber viver com essa iluminação. Assim é o nosso caminhar". (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:22:50)

Como visto no subcapítulo precedente, o *guata*, dentre as suas diversas motivações, sobretudo a espiritual, é uma prática de conexão e aprendizado que deve ser transmitida entre gerações. A transmissão de saberes dos anciões para os mais jovens é um sintoma da preocupação com a continuidade cultural e a manutenção da espiritualidade. Os corpos jovens que absorvem essas práticas são a esperança de que a cultura mbya-guarani, em sua dimensão espiritual, persistirá. Como afirma André Benites:

> "Nosso guata é muito forte, porque vem de Nhanderu. É isso que os jurua tentam enfraquecer. Mesmo que eles queiram tirar nossos direitos, a gente vai manter, porque não foram eles que nos deram. Foi Nhanderu que nos deu. Por isso nossa caminhada sempre continua". (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:40:39)

...

A espiritualidade e a crença no extracorpo, portanto, é um guia para a ação e a transmissão de saberes. Em todos os filmes analisados, é latente a comunicação dos Mbya-Guarani com *Nhanderu* e o mundo espiritual para a manutenção da vida individual e coletiva. A espiritualidade permeia cada aspecto de suas vidas, do trabalho a arte, até a dor pela agressão espiritual causada com a destruição ambiental. Ela é a força motriz que permite a esses povos resistir, adaptar-se e reafirmar sua identidade em um mundo que muitas vezes tenta silenciá-los.

5.3. Linguagem

Nos filmes analisados, a linguagem emerge como uma categoria analítica estratégica para a compreensão sintomática da cultura Mbya-Guarani. Ela abrange não apenas as palavras faladas, mas um universo multifacetado de comunicação que inclui a oralidade, o silêncio, o corpo, a arte, o sonho e todo o sistema de significado que dessas facetas deriva. Conforme a perspectiva estruturalista levi-straussiana, a linguagem é a própria condição para a cultura. É a capacidade humana de simbolizar, de

criar sistemas de signos e de operar sistemas de oposições e transformações lógicas.

Assim como a manutenção dos corpos na sua originalidade e a manutenção cotidiana da crença no extracorpo, analisando a linguagem na dimensão da fala, do significante, a clara preservação da língua mbya-guarani nos filmes é também um dos sintomas mais potentes da resistência cultural e política que sobrevive a séculos de pressão colonial. A língua é o veículo da cosmovisão, dos saberes ancestrais e da identidade. Clastres (1978) observa que é por meio da língua, assim como da religião, que os Mbya-Guarani podem "ainda afirmar sua diferença, e isso explica que seja mantida secreta e ocupe um lugar privilegiado na vida cotidiana" (p. 86). A manutenção da língua é, portanto, um ato contínuo de demarcação cultural, transmitido de geração para geração. Como afirma Kerexu Laurinda Borges em "Ka'aguy Rupa":

> “Devemos manter nossa cultura. É o que eu sempre falo para os meus netos. Estamos passando nosso conhecimento para que vocês também possam passar de geração em geração”. (Comunicação Kuery, 2018, 0:23:55)

A oralidade, junto à narrativa mitológica, é a base da comunicação e da educação mbya-guarani. A educação tradicional é a junção da palavra dita (o mito através da oralidade) com a terra (o *locus* do *nhanndereko*). Diferentemente do “povo da mercadoria” que valoriza a materialidade da palavra, ou as “peles de papel” para validar sua comunicação, como aponta Kopenawa (2015), a palavra para os Mbya-Guarani só tem sentido quando é dita e ouvida, independente de estar escrita ou não. É por isso que em todos os filmes analisados, a comunhão da comunidade em uma roda de conversa é sempre retratada. Em "Mbya Rembiapó Nhamombe’u", Ariel Ortega descreve o ritual matinal:

> “Ao acordar pela manhã as pessoas na aldeia primeiro vão fazer o fogo. A família se reúne em torno da fogueira, para contar seus sonhos enquanto o café é preparado. Nesse espaço, as crianças aprendem através da escuta das histórias dos mais velhos e da observação do que está sendo feito." (Ortega, 2015, 0:02:07).

A oralidade aqui pode ser percebida enquanto um sistema de conhecimento vivo que valoriza a memória, a experiência compartilhada e a conexão intergeracional, constituindo um

universo epistemológico próprio e resistente que se opõe à valorização exclusiva da escrita. Ademais, a palavra mbya-guarani não apenas humaniza, mas diviniza e constrói o ser. O mito, através da articulação entre narrativas do passado e o cotidiano vivido nas aldeias, por exemplo, não é uma mera história, mas uma linguagem única de pensar e expressar conceitos, e se faz fundamental na construção do sujeito. Como afirma Lévi-Strauss (1985), o mito não é condicionado pela linguagem, mas é parte integrante da língua. Ele está no lugar daquilo que falta à linguagem, que escapa a ela: "O mito está, simultaneamente, na linguagem e além dela" (p. 240).

Em "Guata", isso é presenciado através do diálogo entre Jorge Morinico e Timóteo a respeito do mito relativo aos principais deuses da cultura mbya-guarani:

> "— Jorge Morinico: Esse que está nos iluminando agora, vivia sobre a Terra?
>
> — Timóteo: Sim, Kuaray (divindade solar).
>
> — Jorge Morinico: Queria saber mais dessa história. Nhanderu veio na terra para casar?
>
> — Timóteo: Quando ele transformou a Terra, a mulher foi criada também. E com ela Nhanderu se encontrou. Isso não aconteceu por acaso. Nhanderu decidiu o que seria dos seus filhos. Com essa união eles tiveram filhos. Quando Nhandexy estava grávida ela ficou mal-humorada. Nhanderu deixou o filho. Por isso acontece hoje em dia. Ele deixou sua esposa, por isso somos seres imperfeitos agora. Depois que Nhandexy foi abandonada, decidiu seguir Nhanderu com seu filho. Ela falou para seu filho: "Vamos seguir seu pai". Então foi caminhando e Kuaray foi pedindo por flores no caminho. Kuaray dizia: "Mamãe, pega aquela flor pra mim. Para, quando chegar na casa do meu pai, eu brincar com elas". Mesmo estando na barriga, ele já falava e seguiu falando. Foi indo, foi indo... Os animais primitivos já existiam também, os felinos primitivos. Quando estava quase chegando onde viviam os felinos primitivos, Kuaray pediu de novo uma flor: "Pega aquela flor". Quando ela estava pegando, a vespa picou ela. Nhandexy ficou brava com seu filho: "Você nem nasceu e já está pedindo coisas". Como sentiu a dor, ela ficou brava. Depois dessa briga, ela perguntou para seu filho por onde seu pai tinha ido e ele não respondeu. Ela perguntou de novo. E nada. Chegou numa encruzilhada. Uma trilha era mais aberta e uma menos.

> Quando chegou na encruzilhada perguntou de novo. Perguntou três vezes e ele não falou. Na quarta ele ia responder. Ela foi no caminho mais aberto. E logo depois que entrou na trilha, estava a avó das onças e sua filha". (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:16:40)

A repetida narrativa de um mito, independente da forma que é contada, traz ensinamentos e perpetua uma determinada cosmovisão que dita o *ethos* da sociedade. Segundo análise de Lévi-Strauss (1985), a essência do mito não se encontra em seus aspectos formais — como o estilo da narrativa ou a sintaxe utilizada — mas sim no conteúdo da história relatada. Embora o mito seja uma forma de linguagem, ele opera em outro patamar, no qual seu significado consegue transcender e se libertar da estrutura linguística que lhe serviu de base inicial.

Para além da linguagem oral e mitológica, outras formas de linguagem também são retratadas nos filmes. A linguagem através do sonho, do corpo, da arte e, até mesmo, do silêncio. No caso do sonho, ele transcende a experiência onírica para se tornar tanto uma comunicação direta com os deuses, quanto para comunicação entre parentes e orientação para as práticas cotidianas. Como explica o indígena Santiago Franco, se espera o sonho para a chegada dos conselhos de *Nhanderu*. "Vai por aqui, por ali, jeguata porã, então o coração mais leve. Nhanderu mostra o caminho e cada um anda diferente, pelo sonho vai sabendo o caminho por onde tem que passar" (Pradella, 2009a, p. 105). Em "Bicicletas de Nhanderú", na presença de seus parentes, Ariel Ortega narra um sonho sobre a ameaça vinda da presença *jurua* e demonstra preocupação em relação à realidade cotidiana:

> "Estou preocupado porque estes dias eu sonhei que estavam todos bebendo num bar. No meio dos brancos, estavam Hélio e uns outros. Eles estavam... eles traziam comidas em pratos, eram uns caras bravos. Quando vi, os pratos tinham facas e não comida. Faziam sanduíches, mas ao invés de pão com mortadela, eram facas. Eles davam pratos para os Guarani brigarem." (Ortega; Ferreira, 2011, 0:25:04).

Esse sonho é recebido também com preocupação por um dos parentes presentes nesse diálogo: "É sinal que estavam querendo nos controlar, isso que você sonhou. Tem que ficar esperto. Por que será que você sonhou isso? Porque não está bem". Krenak (2020) afirma que o sonho é uma memória e uma

herança cultural, em que o cotidiano é uma extensão do sonho e as relações, os contratos tecidos no mundo dos sonhos, continuam tendo sentido depois de acordar (p. 24). Em comunhão com a cosmovisão mítica, o sonho, aqui, pode ser uma linguagem profética, um aviso do mundo mítico sobre um perigo iminente. É assim que o sonho, para os Mbya-Guarani, é uma linguagem que se comunica diretamente com o território pois, a partir de um sonho e sua interpretação, pode-se mudar o mundo material e simbólico. Isso é percebido em “Bicicletas de Nhanderú” na fala do Karaí Tataendy:

> "Ainda não sei por que estou construindo essa casa. Por algum motivo Nhanderu mandou que eu fizesse. Ele me pediu em sonho, e estou me esforçando para isso" (Ortega; Ferreira, 2011, 0:40:20).

Se não interfere no território nessa maneira de um desígnio profético, com certeza determina aspectos da territorialidade. Em "Mbya Rembiapó Nhamombe’u", Ariel Ortega reverencia novamente o ritual matinal na aldeia:

> “Dormir cedinho, depois sonhar coisas boas, porque o sonho pra nós é muito importante, significa muito pra nós. Nas nossas famílias, acordamos, sentamos em torno do fogo, tomamos mate e todo mundo conta o seu sonho. Nós sabemos se o sonho é importante, se tem algum significado. A gente respeita muito e ainda mantem esse costume”. (Ortega, 2015, 0:20:20)

Expressões corporais, juntamente aos rituais**,** também são formas de comunicação essenciais para a manutenção da cultura Mbya-Guarani. A linguagem do corpo ritual, através dos cânticos e danças, é a "linguagem sacra", a "bela linguagem" (Clastres, 1978, p. 103, 87), que permite aos humanos assemelharem-se aos deuses. Os rituais de canto e dança, segundo Clastres, são técnicas para tornar o corpo leve e "tornar-se senhor de si mesmo" (Clastres, 1978, p. 102). A fala do líder espiritual em "Ka'aguy Rupa" resume essa potência:

> “Nós Mbya nos fortalecemos através do canto e da música para seguirmos o caminho de Nhanderu." (Comunicação Kuery, 2018, 0:19:30).

Além do canto e da dança, a fumaça do cachimbo e da fogueira também é elemento essencial nos rituais. A fumaça do tabaco, o *tatachina*, é linguagem, pois é "meio de comunicação

privilegiado entre os homens e os deuses" (Clastres, 1978, p. 102), como reforça Ariel em "Mbya Rembiapó Nhamombe'u":

> "A fumaça, tataxina, é nossa comunicação com os deuses e com a natureza. Sem o fogo a gente não vive, o fogo sempre está presente na aldeia, no inverno e no verão". (Ortega, 2015, 0:03:32)

O artesanato, por sua vez, é uma linguagem material que expressa a ordem cósmica e a identidade. Os grafismos pintados e tramados, assim como os animais e outros objetos representados na madeira têm seus significados dentro da cosmovisão mbya-guarani e carregam mensagens e ensinamentos. Os grafismos e objetos são "uma linguagem específica que expressa o modo de experiência" (Van Velthem, 1994 apud Baptista da Silva, 2001, p. 28). Em "Mbya Rembiapó Nhamombe'u", Ariel Ortega explica que a coruja era o próprio *Nhanderu*, e que a arte de fazer "oncinhas, tamanduás e outros bichos" não é apenas para comercializar:

> "Para nós é outro, tem toda uma história e uma simbologia por trás de cada bichinho." (Ortega, 2015, 0:15:20).

O silêncio na estrutura da comunicação também é elemento de linguagem. Apesar da ausência da palavra escrita e falada, ele também comunica e faz parte do modo de ser mbya-guarani. Não por acaso, o termo *jurua,* usado para se referir aos não indígenas significa, dentre outros significados similares, "boca cabeluda" (fazendo referência aos europeus com barba) ou "pessoa que fala demais" (fazendo referência a nossa cultura que muito usa da fala para comunicar). Como visto na maioria dos diálogos captados nos filmes, as pausas existentes entre uma fala e outra, ou a existência somente do silêncio, diz como os mbya-guarani se relacionam entre eles e com as alteridades. O silêncio aqui é, ao mesmo tempo, observação, contemplação e afirmação. Para expressar algo, o silêncio pode ser autossuficiente e, assim, é altamente valorizado no contexto mbya-guarani. Essa forma de comunicação e expressão pode muito dizer sobre a relação com o meio, uma relação de contemplação, respeito e simplicidade.

Por último, não podemos esquecer da linguagem audiovisual apropriada recentemente pelos indígenas. O fato de todos os filmes escolhidos aqui serem produções de autoria

indígena é o sintoma de uma apropriação e ressignificação das linguagens audiovisuais e do cinema. Ao tomar para si a câmera e a narrativa fílmica, os Mbya-Guarani estão, sintomaticamente, descolonizando essa linguagem. Eles a utilizam para subverter discursos hegemônicos, construir sua própria imagem e afirmar sua autonomia narrativa, revelando uma luta pelo controle de sua própria representação. A câmera se torna uma ferramenta de denúncia e valorização cultural, rompendo com a invisibilidade e os estereótipos.

...

A linguagem mbya-guarani, portanto, em suas múltiplas facetas — da oralidade ao sonho, do silêncio ao artesanato, do corpo à câmera —, não é apenas um meio de expressar a cultura, mas a própria cultura em ação e em resistência. Ela é o sintoma de uma cosmovisão que, mesmo diante das pressões do mundo contemporâneo, persiste e se reafirma, mantendo suas características ancestrais. Nesse sentido, é um sintoma de um sistema de conhecimento e transmissão cultural que difere radicalmente do modelo ocidental baseado na escrita. As formas de linguagem reveladas nos filmes afirmam a relação com o saber que valoriza a memória, a experiência compartilhada, a conexão intergeracional e a preferência por um território onde se possa ter contato com todos os seres, materiais e espirituais.

5.4. Espaço-Tempo

A categoria analítica Espaço-Tempo nos revela mais diretamente marcos de diferença evidenciando como a cosmovisão mbya-guarani dita as suas práticas em relação ao meio e às alteridades. Todos os filmes nos mostram sintomas espaço-temporais da cultura Mbya-Guarani, seja através da clara denúncia das históricas tensões territoriais incutidas pelas noções hegemônicas de espaço e tempo, seja pelo retrato consequente da sua diferente forma de entender espaço e tempo. Ao longo das falas e das narrativas audiovisuais, essa diferença nos é revelada suscitando a imanente reflexão sobre a nossa, branca e ocidental, relação com o mundo. Em Ka'aguy Rupá: Kerexu Laurinda Borges:

> “Nhanderu nos criou para que vivêssemos na terra. Nhanderu criou o mundo e as demais coisas que nele existe. Nhanderu já sabia das dificuldades e necessidades que íamos passar na Terra. Hoje em dia os jurua tomaram conta das terras e matas nativas. Eles têm a posse da maior parte. E a grande maioria eram matas bonitas ... Se adonaram de tudo. Os jurua criam seu gado em fazendas nas terras onde morávamos”. (Comunicação Kuery, 2018, 0:07:25)

Os espaços que vemos retratados nos filmes mostram a historicidade da desapropriação e da redução dos territórios indígenas no Brasil. As *tekoas* são frequentemente mostradas como espaços delimitados por propriedades rurais ou áreas urbanizadas; porém, da reação a esses cenários, nos mostram também sintomas das suas formas de viver. Em "Avaxi Ete’i", a aldeia Tekoa Itakupe, que se localiza na periferia de São Paulo expõe, a pressão do espaço urbano sobre o território indígena. Por outro lado, a terra cultivada, por menor que seja, pode ser entendida como um território-corpo que se recusa a desaparecer, afirmando a presença e o direito à ancestralidade, mesmo na cidade. Em "Ka'aguy Rupa", a devastação do *ka’aguy rupa*, do leito da floresta, pelas propriedades rurais do seu entorno não é apenas uma perda física, mas a agressão a um espaço vivo e sagrado que afeta todos os corpos e extracorpos. A devastação ambiental, não é apenas uma perda material, mas a agressão a um espaço vivo e sagrado. *Juruas* podem argumentar que as terras demarcadas são suficientes em termos de área necessária para o modo de viver indígena; porém, sabe-se que isso não é a verdade para os Mbya-Guarani, pois a área preservada e necessária para o bem-viver do corpo-território e do território-corpo vai além da área estabelecida pelos limites espaciais de uma aldeia. Werá Eduardo Ortiz pergunta se eles estariam melhor se tivéssemos mais matas e Kerexu Antônia Garaí responde:

> “Sim, com certeza estaríamos bem melhor”. (Comunicação Kuery, 2018, 0:02:26)

Esse mesmo lamento é ecoado em "Bicicletas de Nhanderú" por uma criança:

> “Os brancos desmataram tudo, por isso os passarinhos se mudaram para outro mundo. Já não pegamos mais porque estão extintos. A nossa mata é muito pequena”. (Ortega; Ferreira, 2011, 0:09:35)

A materialidade necessária para o bem-viver mbya-guarani, o *nhandereko*, não é simples, como podemos nós *juruas* pensar. Em verdade, a necessidade é complexa e exige uma ampla variedade de matéria-prima para cuidar da saúde dos corpos, dos extracorpos e das práticas sociais. Em "Ka'aguy Rupa", Karaí Yapua Santiago Franco relata essa necessidade:

> "Existem madeiras específicas para usarmos na nossa casa de reza, madeira para fazermos nossos instrumentos. Tem madeira para construirmos nossas casinhas. Tem madeira que utilizamos para fazer artesanato. Tem diferentes tipos de madeiras. Taquara, usamos para fazer casas, artesanato. Taquara serve para muitas coisas. As árvores são muito importantes, dão madeira para as casas e fazem sombra onde brincam as crianças. Existem também as aves na mata, como o tucano, o inambu que hoje são pássaros raros na natureza. Por isso, é muito ruim de ver a natureza que Nhanderu criou sendo desmatada. A natureza, em si, é boa para a nossa saúde, para a nossa vida". (Comunicação Kuery, 2018, 0:16:51)

Já em "Guata", a caminhada dos Mbya-Guarani por trilhas ancestrais nas brechas territoriais dos *juruas* é um ato de reafirmação de um espaço que transcende limites físicos, denunciando a fragmentação imposta e a invisibilidade de seus territórios históricos. Essa luta é explicitada por André Benites:

> "logo depois que os jurua chegaram, eles se apropriaram da terra. Estabeleceram fronteiras e limites. (...) Nós só temos uma Terra, não temos essa coisa de dividir". (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:36:30)

A fala de José Cirilo Morinico, "Guata", complementa:

> "Yvyrupa foi criado para viver, não para colocar cerca, mas infelizmente hoje nós precisamos de demarcação. Enquanto não tem demarcação, a gente faz retomada". (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:36:27)

A mobilidade constitui um forte marco de alteridade mbya-guarani, diferindo da territorialidade fixa ocidental. José Cirilo Morinico, em "Guata", explica que a cultura Guarani se assemelha à água:

> "A gente vive como água, circula. Circula, não pode ficar muito parado, se não tem muita doença. Então, por isso que a gente não fica parado. Sempre circula, como água, como o rio, como o Paraná, como o mar. [...] A mesma coisa a nossa cultura". (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:11:38)

O conceito de fronteiras, imposto pelos *juruas*, não se alinha ao seu modo de viver. Jorge Morinico reafirma essa ideia:

> "Para a gente não existe fronteira. Caminhar é sagrado. Saímos de nossa comunidade não porque queremos ir a outro lugar, mas para ver a nossa família, a nossa gente. [...] porque somos uma família". (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:06:12)

A territorialidade mbya-guarani é uma rede de relações, não o estabelecimento de limites geocartográficos. Assim, a caminhada (*guata*) é uma jornada pelo espaço-tempo ancestral, que conecta o presente a um passado vivo, e projeta um futuro de perpetuação cultural, não de ruptura. Ela é um ato político e espiritual que trabalha os territórios afirmando a presença de corpos mbya e sua cultura. Tal qual a espiritualidade e a linguagem, o *guata* constitui-se em um forte marco de alteridade guarani. A percepção das noções de espacialidade e mobilidade do outro podem se configurar em fronteiras de alteridade, assim como as suas noções também impõe, na medida que são possíveis, fronteiras, tanto culturais quanto materiais e territoriais.

A relação entre a aceleração temporal e a redução espacial também são percebidas nos filmes. A imposição da relação ocidental com o tempo e seus ritmos acelerados associados a ideias desenvolvimentistas é um dos principais motivos que causam a espoliação territorial indígena e a interferência na maneira mbya-guarani de entender e lidar com o tempo. A diferença existente entre a concepção de território mbya-guarani e a lógica capitalista de apropriação do território reside em uma diferença espaço-temporal. A forma tradicional de organização da vida individual e coletiva mbya-guarani não é a mesma da sociedade moderna, ela não segue um calendário homogêneo como o gregoriano. A concepção tradicional de tempo para os Mbya-Guarani, por exemplo, não implica em marcos temporais como dias da semana. Isso é percebido nos filmes durante as falas e nas legendas que nomeiam os dias em português, conforme a nomenclatura ocidental branca, pois esses marcos não existem na temporalidade mbya-guarani.

Essa relação com o tempo e, consequentemente, com o espaço é diferente ainda porque as noções indígenas não se

fazem a partir do capital e da propriedade. Como diz a máxima popular, “tempo é dinheiro” para a sociedade moderna capitalista, está sempre associado à produção e reprodução do capital. A princípio, para se ter dinheiro, é preciso de tempo e, para se ter tempo, é preciso de dinheiro. Já para os Mbya-Guarani, conforme as narrativas dos filmes reforçam, tempo nada mais é do que aquilo que promove vida para todos os seres. Sendo assim, o tempo é inegociável, pois a vida é inegociável, assim como o tempo de desenvolvimento de cada ser na sua especificidade. Em “Guata” Arnildo Vera demonstra isso ao dar sua opinião sobre as ações dos *juruas*:

> “E os juruas (brancos), vendem tudo, vendem a terra. Só querem saber de dinheiro”. (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:09:57)

O tempo nos filmes mbya-guarani manifesta-se de forma cíclica e orgânica, em contraste com a linearidade da sociedade ocidental. A concepção de tempo, assim como as suas práticas, é referenciada a partir dos ciclos da natureza. As fases da lua, a estação chuvosa, o canto de alguns pássaros e das cigarras, seguem orientando a agricultura das famílias tradicionais (João, 2023, p. 109). Essa percepção é confirmada em "Mbya Rembiapó Nhamombe’u", onde a fala de um artesão revela:

> “A gente pega a madeira e, no entanto, não é qualquer dia que pode cortar a madeira. Tem a lua certa para cortar. Principalmente para fazer os bichinhos. As taquaras para fazer os cestos também não podem ser cortadas na lua nova. A madeira que é cortada na lua nova, pode rachar”. (Ortega, 2015, 0:16:24).

O tempo cíclico é também uma estratégia de sustentabilidade do modo de viver. Em "Guata", André Benites explica:

> “A gente se muda para outro lugar para deixar a terra descansar, para que a terra tenha mais nutrientes. Depois de três anos a gente volta e planta de novo. Os jurua não nos deixam mais fazer isso”. (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:32:10)

A manutenção dessa temporalidade é um sintoma da recusa em adotar os ideais ocidentais de "progresso" e "aceleração" que não lhes pertence, pois a base tradicional dos

seus sistemas econômicos e sociais está na agricultura. A agricultura permite a relação interna entre parentes e a relação externa com outras famílias, pois proporciona o intercâmbio entre alimentos, sementes e espécies, além da troca de conhecimentos e o aprimoramento ritualístico. Em Mbya Rembiapó Nhamombe'u, Ariel Ortega afirma:

> "Tem o grupo que vai para cidade vender o artesanato e tem o grupo que fica na aldeia trabalhando no roçado, que é muito importante para nós. Na nossa aldeia praticamos agricultura, mantemos nossas sementes tradicionais, cultivamos o milho tradicional, a melancia, mandioca, batata doce, amendoim, abóbora, feijão. Plantamos também a cana tradicional guarani". (Ortega, 2015, 0:22:24)

Sendo a prática da agricultura estruturante na vida, na sociabilidade, na espacialidade e na territorialidade mbya-guarani, os ciclos naturais são norteadores do tempo. Para os Mbya-Guarani, então, o tempo (ou o calendário), relacionado à agricultura, se divide em dois (*Ara Pyau* e *Ara Yma),* equivalente a duas estações, seguindo também as fases da lua. O *Ara Pyau* (primavera/verão), tempo chuvoso dedicado ao plantio, colheita e rituais, com suspensão da caça devido à reprodução animal; e o *Ara Yma* (outono/inverno), época da caça, pesca, coleta de materiais para artesanato e construção, e preparo da terra para o novo ciclo (Ladeira, 2001). Esses ciclos, dessa forma, também estruturam a forma de ensinamento e a produção e transmissão de conhecimento. Além da espiritualidade mítica, através da fala dos mais velhos, é da terra que vem o conhecimento. A mata é escola, os professores são os mais velhos e os líderes espirituais e a perpetuação do conhecimento está na oralidade e na manutenção do território e da terra. Em "Guata", André Benites afirma:

> "Nós estamos replantando para os nossos filhos e para as futuras gerações. Os jovens vieram de Cantagalo e Itapuã para participar da atividade. Assim é o nosso jeito. É assim que a gente vive e ensina para os jovens. No nosso modo de ser a gente não separa os ensinamentos, porque plantar árvores para nós traz saúde e alegria. A gente fica numa comunidade e depois se muda para fazer outra plantação. A gente se muda para outro lugar para deixar a terra descansar, para que a terra tenha mais nutrientes. Depois de três anos a gente volta e

> planta de novo. Os jurua não nos deixam mais fazer isso". (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:32:10)

A interligação profunda entre espaço, tempo e espiritualidade também molda a espacialidade e a territorialidade e é um sintoma cultural constante em todos os filmes, revelando uma concepção holística da existência. A aldeia e, em seu centro simbólico, a *opy* (casa de reza), são espaços sagrados orientados cosmicamente. A *opy* é uma edificação sempre orientada de leste a oeste, onde a porta fica a oeste, e uma janelinha dá para o sol nascente. É na *opy* que, ao alvorecer, são proferidas as *flechas ñe'ë porä,* as belas palavras, diante do sol nascente (Clastres, 1978). Essa orientação é confirmada por Ariel Ortega em "Bicicletas de Nhanderú":

> "Uma casa de reza bem feita tem que ser direcionada para onde o sol nasce. Tem que ficar olhando para a morada de Tupã! Por onde o sol sai". (Ortega; Ferreira, 2011, 0:22:32)

O espaço material, portanto, não deve ser um objeto de posse capital, pois seus valores são espirituais. A aldeia é um lugar de reverência e pleno usufruto, sendo a destruição do seu meio uma agressão ao mundo mbya-guarani e à *Nhanderu*. Nenhuma espacialidade mbya-guarani é desprovida de espiritualidade. Todo espaço e toda prática são regidos por *Nhanderu*, seja na terra, seja na água. Em "Guata", Epifanio Chamorro nos dá algumas pistas sobre isso ao falar sobre o *guata* e o *tape:*

> "Tape é um caminho onde pode ir, por exemplo, um caminhão ou qualquer outro veículo. Ir à montanha, usar uma trilha chama-se tape'i. A palavra guata para nós é caminhar. Guata em nossa cultura é uma maneira de ir para a Yvy Marãe'y (Terra que nunca termina). É usar o caminho, e que Nhanderu, nosso Deus, ilumine nosso caminho, nosso caminhar". (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:07:21)

Timóteo Karaí, sobre as águas do Guaíba:

> "(...) vêm da direção das divindades. Tupã e Karai, e aqui se encontram. Nelas o Nhanderu transportava os Guarani pra sua morada". (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:14:29)

Todo lugar seguido e reivindicado pelos mbya-guarani tem justificativa na sua cosmoecologia que é regida por *Nhanderu*.

Ainda em “Guata”, Karaí Timóteo afirma sua retomada de território a partir desse entendimento:

> “Isso tudo é nosso. Se nos devolverem, ali será o limite da nossa área. Lá foi encontrado cerâmica. Foram encontrados vários tipos de cerâmica Guarani naquela ilha, panelas, pratos... E a Ponta da Formiga fica lá e é nossa também. Essas águas a gente respeita. Elas vêm da direção das divindades. Tupã e Karai, e aqui se encontram. Nelas o Nhanderu transportava os Guarani pra sua morada”. (Morinico; Chamorro; Farias, 2022, 0:14:29)

...

A análise dos filmes através da categoria espaço-tempo, portanto, revela a concepção mbya-guarani de um espaço-tempo integrado, cíclico e espiritual, marcado pela circularidade, social e material, e pela mobilidade espacial, assim como pela ausência da posse e de limites plenamente demarcados. Essas são divergências fundamentais para entender o conflito histórico não apenas por terra e território, mas por diferentes formas de existir no mundo, onde o habitar mbya-guarani contrasta com a lógica utilitarista ocidental hegemônica de linearidade e fragmentação espaço-temporal marcada pela transformação do território, da terra, e do tempo em propriedade e mercadoria.

5.5. Intersecções conceituais

O território mbya-guarani, conforme revelado nas narrativas fílmicas, transcende a noção de posse da terra espacialmente delimitada por regimes de poder socioeconômicos para se afirmar como um complexo ontológico indissociável da vida. Da vida enquanto um pluriverso de existências que nesse complexo juntas devem se relacionar em harmonia e respeito, sem o intermédio da posse, sem que nenhuma alteridade prevaleça sobre a outra, e onde seus limites espaciais sejam fluidos e entramados pois são desenhados pelos corpos que nele se relacionam e livremente devem se movimentar. Sem dúvida, como desdobrado no subcapítulo anterior “Território e estudos urbanos”, o território de uma forma geral se faz na multidimensionalidade das relações sociais entre seus atores e deve ser entendido enquanto “território usado” (Santos, 1993), levando em consideração quem exerce

poder de controle sobre o espaço territorial e os processos socioeconômicos que o constituem. Contudo, para a leitura do território indígena mbya-guarani, considerando as diferenças evidenciadas na análise das narrativas fílmicas, algumas ressalvas devem ser levadas em consideração.

Primeiro, analisando o território indígena sobre a ótica do poder e das relações de poder, considerando a realidade territorial da atualidade, quem detém poder sobre o território indígena é o Estado, através de todas as suas instâncias (executiva, legislativa e judiciária)[77]. Se considerarmos, então, que o território diz sobre quem domina e como domina um espaço, como afirma Souza (2001), o território indígena é do indígena? Enquanto o Estado for soberano nas decisões acerca das definições e delimitações do território indígena, esse território é indígena?

Segundo, em um território indígena que busca manter a sua cosmoecologia ancestral, os atores sociais são outros e, portanto, o caráter de suas relações também. Como ficou claro nas narrativas fílmicas, os atores considerados nas relações sociais não são apenas os humanos. São os humanos, os não humanos e os extra-humanos. Todos têm seu grau de agência nas relações e na constituição do ser, individual ou coletivo, sendo que nenhum corpo tem poder sobre o outro no sentido explícito de dominação material, sobretudo porque a ideia de posse não faz parte da cosmovisão mbya-guarani. Nada pertence aos corpos terrenos, nem mesmo o território-corpo da t(T)erra, pois os únicos atores detentores de poder (poder simbólico, mas que pode acabar ditando ações humanas na materialidade) são os deuses, como *Nhanderu*. A estruturação de uma sociedade e seus territórios a partir da propriedade não desenha a noção de território mbya-guarani. Talvez a ideia de poder no sentido de apropriação, enfatizada por Haesbaert (2004;2007), de caráter mais simbólico e implícito, melhor se encaixe na leitura desse território pois diz mais respeito sobre a identidade de quem se apropria, sobre como e porque se apropria. Diz sobre como se relacionam no espaço sem que o território precise ser sinônimo de propriedade. Aqui, como

[77] Não podemos esquecer também da constante tentativa de tomada de poder pelos atores vinculados ao setor econômico agropecuário que travam embates diretos com as comunidades indígenas.

também colocado anteriormente, o território é formado igualmente entre funcionalidade e identidade. Dificilmente o território mbya-guarani se caracterizaria apenas como funcional, pois em uma cosmoecologia que atribui uma carga simbólica a todas as relações, práticas e materialidades, toda função tem lugar, não só simbólico, mas espiritual, na cosmovisão que estrutura a sociedade. Ou, como apontado por Bonnemainson e Cambrèzy (1996, apud Haesbaert, 2007), o território visto dessa forma, diz menos respeito à função e ao ter e mais ao ser, é o território enquanto espaço-tempo-vivido.

Nos estudos urbanos prevalece a ideia de que o território é uma construção histórico-social que se estrutura através das dimensões político-jurídica, econômica e simbólico cultural. Contudo, evidenciando o território mbya-guarani na sua essência, sem as interferências da colonialidade, pode-se falar em dimensão político-jurídica quando essa, nos estudos urbanos, refere-se ao Estado territorial moderno? Podemos pensar em dimensões políticas, como o estabelecimento das funções entre membros de um *tekoa*, mas não dizer que essas estão ligadas a um poder maior e espacialmente limitador como o Estado. Pode-se falar em dimensão econômica, ou economicista? Podemos falar em dimensão econômica, como a prática da agricultura e as trocas de saberes através dos rituais e do *guata*, mas não aquela que diz respeito à relação capital-trabalho. A economia que se aplica na leitura do território mbya-guarani diz sobre práticas solidárias e coletivas cujo único capital gerado e buscado, sem esse ser um intermédio para, é o *nhandereko*, o bem-viver.

Para que o *guata* e, portanto, o *nhandereko* aconteçam plenamente, o deslocamento deve ser feito sem limitações. Assim, o entendimento de território a partir de limites espaciais bem delimitados não se aplica a lógica mbya-guarani. As ideias de território zonal e território-rede usadas nos estudos urbanos podem ser empregadas para entender o território mbya-guarani. Porém, considerando que a mobilidade faz parte da sua territorialidade, a concepção de área não pode ser estabelecida a partir da ideia de fronteiras espaciais bem definidas e fixas no espaço e no tempo. Além disso, a concepção de rede não se faz essencialmente pelos motivos políticos e econômicos associados

ao Estado colonial moderno. O sistema que movimenta a rede mbya-guarani não está associado à movimentação e reprodução do capital comercial, mas essencialmente à circulação e ao aprimoramento de saberes, à busca pela Terra Sem Males, assim como à coesão familiar. Talvez, a ideia de Echeverri (2004) de território “não-areolar”, sem limite zonal claramente definido e próximo à ideia de tecido ou rede, seja mais profícua para o entendimento do território mbya-guarani. A rede aqui deve ser mantida em constante movimento, não apenas pela subsistência cotidiana, mas pela manutenção da identidade cultural, tanto na sua imaterialidade quanto na sua materialidade. Nesse sentido, o território, a territorialidade e a territorialização mbya-guarani nos colocam a questionar a relação simplista difundida que associa fixação à materialidade e mobilidade à imaterialidade.

Da ideia de tecido, ou trama, a importante dimensão do corpo pode ser evidenciada, visto que é na trama entre corpos que o território ganha configuração. Os corpos territorializam e a relação entre eles em um determinado espaço-tempo demarca territórios e movimenta processos de territorialização. Dessa maneira, como evidenciado pelas leituras das Geografias Latinas e indígenas, a defesa do território é, intrinsecamente, a defesa dos corpos, assim como o contrário, pois um não se efetiva sem o outro. Quando a t(T)erra ou o território são concebidos enquanto corpos através da ideia de "território-corpo" ou “território-corpo-terra”, uma entidade viva cuja saúde material e espiritual determina o bem-estar de todos os corpos que o habitam, a destruição ambiental de impacto territorial não é apenas um dano material, mas uma agressão espiritual direta ao território e, consequentemente, a todos os seres que o compõem, a todos os corpos que também são territórios.

O território, portanto, seja na escala individual seja na escala coletiva, sempre está ligado à dimensão do sagrado, reiterando mais uma vez que a delimitação espacial enquanto propriedade e a exploração enquanto obtenção de recurso material e capital não se aplicam para o entendimento do território mbya-guarani. Não se aplicam pois o território enquanto corpo-terra não pertence a ninguém além de *Nhanderu,* tem vida e é

animado pela espiritualidade que a ele é atribuída e que, portanto, ele cria.

Além disso, para uma cultura movimentada pela oralidade, o território quando enquanto base espacial material, é o meio para a transmissão de conhecimento e manutenção da história juntamente às narrativas orais. Ele é o equivalente ao papel para a cultura *jurua*. Empregando os termos de Kopenawa (2015), o "povo da mercadoria" utiliza as "peles de papel" para firmar e afirmar seu conhecimento e sua história. Já para os Mbya-Guarani, tanto o território-corpo-terra quanto o corpo-território fazem as vezes do papel, seja através da paisagem, seja através do corpo individual. O sistema de linguagem mbya-guarani — da oralidade ao artesanato — portanto, exige um território íntegro para se manifestar plenamente, pois é nele e em suas relações que a memória se perpetua e os ensinamentos para o futuro são representados. Assim, a partir disso, podemos de novo concluir que, em termos espaciais, a área necessária para esse território se efetivar integralmente, vai muito além dos limites demarcados pelo Estado para uma aldeia, pois exige uma ampla variedade de relações, de possibilidades de deslocamento e de matéria-prima para sustentar a vida em sua totalidade.

Toda essa concepção se fundamenta em uma noção de espaço-tempo radicalmente distinta da lógica ocidental. O território mbya-guarani é vivido de forma cíclica, integrada e marcado pela mobilidade, contrastando diretamente com a visão hegemônica de um espaço linear, fragmentado e de uma terra transformada em mercadoria. É precisamente nesta diferença espaço-temporal que reside a raiz do conflito histórico: a luta mbya-guarani não é por terra como recurso, mas pela sobrevivência de seu território como um todo ontológico — um espaço vivo, sagrado e relacional. Isso revela, portanto, um confronto entre formas irreconciliáveis de existir no mundo, a menos que nessa trama de distintos mundos todos possam tramar à sua maneira sem que a trama de um se sobreponha a do outro, seja esse humano ou não humano.



6
Reflexões finais

"De volta pra casa" Xadalu Tupã Jekupé

6. Reflexões finais

A multiterritorialidade onde diferentes lógicas espaciais coexistem e apenas uma se sobrepõe às outras, revela a constante e desigual dinâmica de des-re-territorialização que ilustra o cenário atual do conflito territorial no Brasil. Resultado direto de um processo de longa duração da modernidade/colonialidade, a desfiguração de Abya Yala para a criação da "América" foi um ato de invenção que justificou a supressão de territorialidades e memórias originárias em nome de um projeto expansionista europeu. Este processo de modernidade “arrogou-se o direito de ser “o” Mundo (civilizado, livre, racional), em detrimento de outros mundos existentes ou possíveis (Escobar, 2016, p. 3). Consolidou-se através da "invenção do Outro" e da universalidade, legitimando a dominação da “natureza” pela "cultura" e criando a dicotomia base para a consolidação da colonialidade do poder, do saber e do ser.

> A universalidade pretendida pelo pensamento moderno europeu se fez abdicando do espaço geográfico concreto de cada dia, lugar da co-existência do diverso, onde co-habitam diferentes qualidades –animais, plantas, terra, água, homens e mulheres de carne e osso com as suas desigualdades sociais e suas diferenças culturais e individuais de humor e de paixões– para se abstrair matemática onde essas qualidades são postas em suspenso, assim como o pensamento se separa da matéria. (Porto-Gonçalves, 2002, p. 219)

Através da hegemonia da episteme eurocentrada e euroreferenciada, a formação territorial latino-americana, sobretudo a urbana, impôs um modelo de desenvolvimento capitalista que tem como sua plataforma máxima a cidade cujas características, nas palavras de Ailton Krenak (2022), "só cresce comendo o mundo ao seu redor". Desde a consolidação da modernidade, um projeto de colonialidade foi sistematicamente implementado, forjando uma noção hegemônica de território baseada na propriedade, na reprodução do capital aliada à exploração e subalternização de corpos humanos e não humanos e na afirmação de dicotomias binárias como natureza e cultura, selvagem e civilizado e floresta e cidade. Como resultado, diferenças culturais foram ao mesmo tempo silenciadas e sobrepostas pela linguagem da modernidade colonial e apartadas de seus territórios, dificultando seus modos de viver. É nesse

sentido que se fez a premissa fundamental desta dissertação: o conflito territorial que envolve os povos Mbya-Guarani não pode ser compreendido como uma mera disputa por terra, mas como o sintoma de um profundo e duradouro confronto ontológico.

Contudo, apesar das violências operadas pela colonialidade, os povos originários r-existem mantendo vivas as suas diferenças, re-atuando através dos cenários coloniais ocidentais e demonstrando suas capacidades de tramar seus mundos para além das opressões. Chamam a atenção para as suas diferenças e nos fazem olhar para os paradigmas que instituímos e que estão colocando o nosso mundo material e epistêmico em questionamento. Colocam as nossas dicotomias fundantes em questionamento, sobretudo quando a questão territorial é evidenciada, como nos estudos urbanos.

> (...) foram as cidades que foram construídas dentro dos territórios indígenas tradicionais. Assim, para os povos indígenas, as cidades, enquanto espaços territoriais onde se vive, são extensões de seus territórios tradicionais (Baniwa, 2023, p. 33).

O que são as cidades, senão as ruínas do território originário. O que é a floresta diante da cidade, senão outra forma possível de viver em sociedade e, talvez, outra forma de urbanidade[78]. O que de fato implica ser cidadão, desejar cidadania ou ter o tão enfatizado direito à cidade? Segundo Lefebvre, o direito à cidade é um direito "à vida urbana, à centralidade renovada, aos locais de encontros e de trocas, aos ritmos de vida e empregos do tempo que permitem o uso pleno e inteiro desses momentos e locais." (2001, p. 139). Na realidade latino-americana de grande disparidade social, sabemos que esse direito vai além da plena fruição dos momentos e locais e diz respeito ao direito à vida, mais do que à cidade na sua materialidade. Dessa forma, faz sentido querer garantir o direito à cidade às populações originárias quando a cidade se estrutura de forma a reproduzir um *ethos* que não os representa e não fornece as condições necessárias para o seu bem-viver? Para Harvey o direito à cidade ainda está relacionado ao poder de participação coletivo nas decisões que fazem a cidade, "é um direito de mudar e reinventar a cidade mais

[78] Como diversas pesquisas arqueológicas em Abya Yala têm nos mostrado recentemente.

de acordo com nossos mais profundos desejos” (2014, p. 28). No entanto, os povos originários não estão tendo essa agência. Embora alguns avanços legislativos tentem garantir direitos territoriais aos indígenas, na prática as suas formas de existir ainda estão sob ameaça de um modelo socioespacial que foi constituído na subalternização dos seus corpos e saberes. Assim, de qualquer maneira, independentemente de se tratar de contextos urbanos, rurais ou florestais, pois a problemática é territorial e no âmbito epistêmico e ontológico, é sobre o conflito entre noções de território que devemos direcionar a nossa atenção.

As políticas indigenistas brasileiras, em suas sucessivas e paradoxais fases — da catequese missionária que visava a "redução" ao assimilacionismo do SPI e à tutela da FUNAI — revelaram-se como mecanismos consistentes de imposição deste modelo. Mesmo os avanços legais da Constituição de 1988, que rompem com a ideologia assimilacionista ao reconhecer a pluri-etnicidade do país e os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas, ao instituírem um processo de demarcação controlado pela lógica estatal, acabam por reproduzir, além da perpetuação de um estado de dependência, um confinamento através de limites fixos que contradizem a livre circulação e as relações simbólicas e espirituais intrínsecas às territorialidades indígenas, resultando no que Krenak (2022b) e Viveiros de Castro (2017) precisamente identificam como a "produção de pobreza" e a "desindianização".

> Terras indígenas demarcadas são necessárias enquanto meio paliativo, que busca garantir por lei a mitigação da ação truculenta de certos setores das sociedades nacionais que, a exemplo dos europeus quinhentistas dos quais descendem, seguem em muitos contextos, negando às populações indígenas e negras o mínimo espaço vital necessário para uma vida digna, nem mesmo conforme suas próprias concepções, quem dirá em relação às concepções destes *outros*. (Pradella, 2009a, p. 152)

O processo de demarcação, mesmo que envolvendo estudos antropológicos, continua sendo moroso e continua atuando a partir de heranças coloniais, pois, na prática, as legislações ainda operam a partir de uma lógica "antropo-cega" (De La Cadena, 2018a) incapaz de compreender e legitimar a ontologia territorial indígena. É assim, portanto, se fazendo

urgente a nossa aproximação das diferenças indígenas e, nesse caso, das noções de território dos povos originários, que esse trabalho traz a sua contribuição.

Muitas das nossas definições legislativas e teóricas e, consequentemente, nossas práticas, acabam sendo destituídas de diálogo com essas realidades territoriais. Assim, a aproximação que aqui se fez da territorialidade e noção de território mbya-guarani é de importância pois possibilita tanto o caminho para a contribuição com políticas de reconhecimento étnico e um melhor desenvolvimento legislativo em relação à conduta com os povos originários e seus territórios, quanto como o caminho para tensionar e mobilizar nossos conceitos que dizem respeito ao território dentro dos estudos urbanos, ainda mormente euroreferenciados. A análise fílmica entre seus diferentes significados e categorias analíticas desenvolvida aqui, trouxe alguns aportes teóricos e concretos para, não só entendermos com mais proximidade as diferenças relativas ao território mbya-guarani, como nos traz motivos para reflexão e tensionamento das nossas noções de território e, consequentemente, da nossa forma de atuar no território.

Através da dimensão do corpo, a análise nos possibilitou entender que a defesa de um território está associada diretamente à defesa do corpo, ou dos corpos que nele se encontram e que por ele são representados, assim como a defesa dos corpos ela mesma é a defesa do território e do corpo-território. A partir dessa dimensão, percebe-se a importância da escala social e espacial mais íntima, ou de uma micropolítica do corpo, possibilitando a abertura para conceitos como corpo-território e a amplitude para as questões raciais e de gênero. Tudo passa em primeira instância pelo corpo, pois é a partir dele que interpretamos e sentimos o mundo. Interpretações essas que não se fazem apenas pelos corpos humanos, mas também pelos corpos não humanos. A cosmovisão mbya-guarani nos mobiliza a considerar a agência de todos os corpos que de alguma forma se relacionam em um determinado meio, o que nos leva a afirmar que território demarcado só pode ser efetivo quando os corpos relativos a ele estão em segurança, podem se relacionar plenamente e dispondo de toda a materialidade necessária para a manutenção do

nhanderekó. Considerar a diversidade de corpos com agência socioespacial abre caminhos para a implementação de leis que, ao mesmo tempo que garantem o direito aos corpos não humanos, como projetos e leis já em vigor que garantem direitos à rios e montanhas, garantem maior resiliência socioambiental em meio às crises climáticas que todos enfrentamos. Ademais, pensar na escala do corpo aceitando todos os corpos enquanto agentes nas relações sociais, leva à naturalização da diferença entre corpos e ao enfraquecimento de tentativas de homogeneização.

A dimensão do extracorpo na análise evidenciou que para os mbya-guarani todos os corpos têm espírito e a espiritualidade é presente em todas as suas práticas, inclusive na agricultura, e o lugar para seu fortalecimento é a mata, onde todos os seres estão no seu *locus* espacial e social ideal para uma vida com bem-viver, *nhanderekó*. Isso reforça a necessidade de cuidado e respeito que se deve ter com todos os seres sociais e a importância de se manter a mata/floresta/natureza em pé. Assim, dessa compreensão, critérios para avaliar (seja na esfera acadêmica, institucional ou cotidiana) quais são as condições materiais e as delimitações de uma aldeia podem ser repensados, já que pelo atual entendimento hegemônico de território, categorias como espírito ou espiritualidade não são consideradas.

A dimensão da linguagem mbya-guarani se afirma como a própria cultura em ação e resistência, pois está alicerçada em um saber que valoriza a memória, a experiência partilhada e a conexão intergeracional. A condição para que essa linguagem se manifeste plenamente é a existência de um território que permita o contato com todos os seres, materiais e espirituais. Isso ocorre porque o corpo, veículo dessa comunicação, precisa de uma relação íntegra com a natureza para estar completo. Além disso, o próprio território se torna o meio onde a história é registrada e os ensinamentos para o futuro são transmitidos, numa dinâmica inseparável entre o corpo-território e o território-corpo. Assim, da mesma forma como evidenciado na análise através da dimensão do corpo e do extracorpo, o entendimento do complexo universo da linguagem mbya-guarani pode levar a um reencaminhamento do pensar sobre território que vá para além do pensamento que o

considera apenas como uma base material, um palco, para as ações sociais, onde essas são estanques independentemente do cenário em que estão inseridas. Nos leva a considerar a influência do território na maneira de se relacionar socialmente, confirmando as teorias de que território não se refere apenas à base material de um lugar, mas se afirma enquanto um complexo material-simbólico.

A análise da dimensão espaço-tempo desvela uma concepção mbya-guarani de território que é, em sua essência, integrada, cíclica e espiritual. Estruturado por práticas como a agricultura e pela circularidade social, este território não é fixo como nas concepções euroreferenciadas, mas dinâmico, definido pela mobilidade e pela livre circulação que tece suas redes sociais, em vez da posse e dos limites demarcados. Consequentemente, a área necessária para o bem-viver do corpo-território e do território-corpo ultrapassa as fronteiras de uma única aldeia, demandando um ambiente vasto e diverso, capaz de prover as matérias-primas para a saúde física, espiritual e para a continuidade das práticas sociais. A diferença fundamental em relação à lógica capitalista reside, portanto, nessa distinta relação espaço-temporal, onde o tempo não é uma mercadoria, mas uma dimensão inegociável da própria vida, pois é ditado pelos ciclos já existentes, ou pelos tempos, dos corpos que atuam no território. Essa análise, portanto, ao mesmo tempo que incita à a afirmação de que os territórios indígenas devem ser considerados a partir da complexa rede de relação dos corpos (humanos ou não humanos) e de seus respectivos tempos, tensiona as nossas relações ocidentais com o tempo e com o espaço que na medida da introdução dos sistemas capitalistas desenvolvimentistas nos fizeram perder a relação com os ciclos naturais, resultando em corpos-território e territórios-corpo adoecidos. Lembremos da fala de Karaí Yapua Santiago Franco em “Kaguy Rupa”: “Que nossos ensinamentos sirvam tanto para os juruas como para os Mbya-Guarani. Para juntos fortalecermos (a natureza)”. (Comunicação Kuery, 2018, 0:26:02)

As sociedades mudam e estão sempre sujeitas a transformações. Porém, os Mbya-Guarani, mesmo após as transformações concretas em seus territórios e as insistentes

ameaças a sua cultura, continuam a fazer referência aos seus modos de viver ancestrais e buscam a manutenção deles. Assim, já que são os atores em ação no território que o definem, é preciso considerar a agência dos povos originários nas formulações territoriais através de uma estrutura que permita a persistência de diferenças culturais. A lógica *ch'ixi* de Silvia Rivera Cusicanqui ilumina esse pensamento, tal como fios pretos e brancos que se entrelaçam para formar o cinza sem se fundirem, mundos contraditórios coexistem sem que um anule o outro. Essa perspectiva valoriza a tensão e a polaridade como espaços de criação, rejeitando a subordinação cultural imposta pela hegemonia ocidental. O mundo *ch'ixi* afirma que a força dos povos de Abya Yala não vem da fusão, mas da coexistência de identidades diversas e distintas, que se mantêm íntegras mesmo em sua interação. Nesse sentido, Jecupé afirma:

> (...) Realmente: integrar o antigo ao novo e o novo ao antigo é um paradoxo. Como a harmonia do mundo vem do jogo dos contrários, ela requer uma integração desses opostos (...) (Jecupé, 2016, p, 13).

Esse mesmo princípio é abordado de forma similar por Sandra Benites (2023):

> Teko porã é o que sempre buscamos, o bem-estar de todos os teko. Se não é dada uma voz a todos esses teko, eles podem ser apagados, podem sofrer uma homogeneização, como se fossem todos iguais, e ainda uma hegemonização, quando um apaga o outro. (Benites, 2023, p. 194)

A partir das diferenças que se entrelaçam, é possível nos aproximarmos de outras urbanidades que mobilizem as nossas lógicas socioespaciais que são reproduzidas na teoria e na prática. Essas urbanidades, cuja existência é comprovada por estudos arqueológicos e se mostram mais numerosas do que o nosso imaginário colonizado nos permitiu enxergar, estão inscritas na história desde o período pré-colonial. Das urbanidades mesoamericanas e andinas até as urbanidades amazônicas. Estudos recentes revelam sítios arqueológicos com grandes estruturas de terra, aterros com materiais cerâmicos em formatos geométricos e rede de estradas lineares[79] que evidenciam o

[79] Sítios arqueológicos na Amazônia, no estado do Acre, estão sendo estudados desde a década de 90 através de pesquisa coordenada pelo antropólogo

questionamento tanto sobre o que são de fato urbanidades quanto sobre o binarismo cidade e floresta. Krenak em sua obra nos atenta para isso:

> A cidade foi invadida pela indústria e pela produção e transformou a lógica de vida coletiva em vida privada. É precioso observar que os registros sobre os maias e os astecas falam de uma cultura com muita urbanidade, mas em um sentido expandido. Não evocam propriamente a cidade, mas um modo de ser e pertencer a uma dinâmica coletiva. Nesse sentido, os xinguanos, em suas cidades-jardim, também têm muita urbanidade. Quando Davi Kopenawa narra as alianças entre os humanos e os xapiri, os espíritos da floresta, está falando da mesma coisa. Temos que reflorestar o nosso imaginário e, assim, quem sabe, a gente consiga se reaproximar de uma poética de urbanidade que devolva a potência da vida, em vez de ficarmos repetindo os gregos e os romanos. (Krenak, 2022, p.70)

Dada a insustentabilidade dos cenários em crise socioambiental que, pela lógica capitalista exploratória, se reproduzem pelo mundo desde a modernidade globalizada, a diferente, e claramente sustentável, territorialidade Mbya-Guarani nos convida a tensionar nossas relações com o território e questionarmos o binarismo cidade e aldeia, ou cidade e floresta, que nos foi imposto. Como lembra Krenak (2022), através das lógicas de urbanidades ocidentais, criou-se o conceito de cidadania como um direito fundamental de todos os humanos. Tornar-se cidadão, é tornar-se humano, é ser validado enquanto agente social. Mas e a quem não interessa essa forma de viver, qual direito lhe é reservado? O termo cidadania faz referência à cidade, à lógica desenvolvimentista que entende o caminho do campo para a cidade como inevitável. Mas se pensarmos o termo florestania[80], e todas as reflexões que ele implica, na nossa realidade diversa? A lógica mbya-guarani de ler e atuar no território

---

Eduardo Góes Neves (2022). Neves acredita que a Amazônia não é apenas um patrimônio natural, mas biocultural, e que a densidade populacional nesses territórios era muito maior do que se imaginava até pouco tempo.

80 No final dos anos 70, em resposta à expansão e privatização de terras, Chico Mendes, seringueiros e povos indígenas se uniram para lutar pela vida na floresta. Eles criaram uma resistência pacífica chamada "florestania", que reivindicava o direito de existir e demarcar seus territórios para proteger os rios e a continuidade da mata (Krenak, 2022).

aqui abordada nos mostra que seus direitos estão mais relacionados à uma florestania do que a uma cidadania ou direito à cidade. Seria o direto à floresta e ser floresta. Um direito que, para além de garantir os modos de viver dos povos originários (que ultrapassa o estabelecimento de demarcações de aldeias, reservas e Terras Indígenas) nos convida e desafia, no entrelaçamento das diferenças, imaginar futuros mais resilientes socioambientalmente para todos os corpos, humanos e não humanos, produzindo novos olhares para as questões territoriais dentro dos estudos urbanos.

> Quem sabe a presença dos povos indígenas na construção do novo constitucionalismo da América Latina, a partir dos Andes, traga outras perspectivas sobre aquilo que nós chamamos de país e de nação? Porque os povos originários têm outras contribuições ao debate, tanto sobre a pólis quanto sobre as ideias de natureza, ecologia e cultura. Se formos capazes de nos abrir a toda essa riqueza, a atividade política será mais uma dimensão da existência, e não uma ocupação predatória, como tem sido para muitos políticos do século XXI, o século do neoliberalismo, cuja invenção só tem servido para aparelhar corpos e constituir servidão. (Krenak, 2022, p.89)

Esse trabalho, então, ao nos aproximar da territorialidade e noção mbya-guarani de território, desenha seus limites na contribuição para uma melhor legislação em relação as pautas territoriais indígenas e no necessário tensionamento de conceitos dentro dos estudos urbanos. Seus desdobramentos possíveis podem ir tanto na direção da proposição de formas de maior atuação da população originária na constituição de planos de planejamentos territoriais, quanto na direção de incluir de fato novos, ou outros, vieses teóricos nas concepções de território a partir de Abya Yala.

Referências

Referências

AZANHA, G.; LADEIRA, Maria Inês. **Os índios da serra do mar.** São Paulo**.** Ed. Nova Stella. 1988.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BANIWA, Gersem. A presença indígena em contextos urbanos. In: **Presenças indígenas em contextos urbanos: a pandemia de Covid-19 e outras histórias**. Fábio Araújo (org.). São Paulo: Pimenta Cultural, 2023. p. 25-37.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. Sociocosmologias indígenas no espaço metropolitano de Porto Alegre. In: Gehlen, Ivaldo et al. (Orgs.). **Diversidade e proteção social:estudos quanti-qualitativos das Populações de Porto Alegre**: afrobrasileiros; crianças, adolescentes e adultos em situação de rua; coletivos indígenas; remanescentes de quilombos. Ed. Century, Porto Alegre, 2008. pp. 93-109.

BAPTISTA DA SILVA, Sérgio. Cosmo-ontológica Mbya-Guarani: Discutindo o estatuto de “objetos” e “recursos naturais”. **Revista de Arqueologia**, v. 26, n. 1, 42-54. 2013. https://doi.org/10.24885/sab.v26i1.365

BENITES, Tonico. Rojeroky hina há javy tekohape. *In*: **Terra: antologia afro-indígena**. São Paulo/ Belo Horizonte: Ubu/ Piseagrama. 2023a, p. 45-56.

BENITES, Sandra. Kunhã py’a guasu. *In*: **Terra: antologia afro-indígena**. São Paulo/ Belo Horizonte: Ubu/ Piseagrama. 2023b, p. 193-205.

BEOZZO, José Oscar. ***Leis e regimentos das missões:*** *política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1983.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar:** a aventura da modernidade. São Paulo: Cia das Letras, 1987.

BORDWELL, D.; THOMPSON, K. **A arte do cinema: uma introdução**. Campinas: Unicamp; São Paulo: USP, 2013.

BONAMIGO, Zélia Maria. **A economia dos MBYA-Guaranis**: troca entre homens e entre deuses e homens na ilha de Cotinga, em Paranaguá – PR. Paranaguá: Secretaria de Estado da Cultura, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **Lições da aula**. São Paulo: Ática, 2001.

BRASIL. 1988. Constituição 1988. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico.

BRASIL, André. **Bicicletas de Nhanderu: Lascas do extracampo**. Devires, Belo Horizonte, v. 9, n. 1, jan/jun, 2012, p. 98-117.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: **Feminismos diversos: el feminismo comunitário**. Madrid: Acsur Las Segovias, p. 11-25. 2010.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os direitos do índios. Ensaios e documentos**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CASTRO-GÓMES, Santiago. **Los avatares de la crítica decolonial**. Bogotá: Tabula Rasa n. 16, Janeiro-Junho, 2012.

CICCARONE, Celeste. **Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbya guarani**. 2001. 195 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Estudos de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

CLASTRES, Hélene. **Terra sem mal, profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado** – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, [1974] 2004.

Comissão de Terras Guarani Yvyrupá - CGY. (2018). Sobre a CGY. São Paulo, SP: o autor. Recuperado de http://www.yvyrupa.org.br/sobre-a-cgy/

CRUZ HERNÁNDEZ, Delmy Tânia. **Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos.** *Solar*, 2016. *12*(1), p. 35-46.

CUNHA, Manuela Carneiro da**. Os Direitos do índio: ensaios e documentos.** São Paulo: Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Un mundo ch'ixi es posible**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antropocego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 95-117, abr, 2018a.

DE LA CADENA, Marisol; BLASER, Mario. Pluriverse. In: DE LA CADENA, Marisol; BLASER, Mario (eds.). **A world of many worlds**. Durham: Duke University Press, 2018b, p. 1-22.

DESCOLA. Philippe. Ecologia e Cosmologia. In: **Etnoconservação novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos.** São Paulo: Annablume e HUCITEC -Nupaub – USP, 2000, p. 165 – 182 (vol. 2).

DESCOLA, Philippe. Modes of being and modes of predication. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, Cambridge, v. 4, n. 1, 2014.

DESCOLA, Philippe. **Para Além de Natureza e Cultura**. Niterói: Eduff, 2023.

DIAS, Adriana Schmidt; BAPTISTA DA SILVA, Sérgio. Cosmo-ontológica Mbya-Guarani: Discutindo o estatuto de "objetos" e "recursos naturais". **Revista de Arqueologia**, v. 26, n. 1, 56-70. 2013. https://doi.org/10.24885/sab.v26i1.365

ECHEVERRI, Juan Alvaro. 2004. "Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿Diálogo intercultural?". En: A. Surrallés & P. García Hierro (eds.), **Tierra adentro: Territorio indígena y percepción de entorno**, pp. 259-275. Documento No. 39. Copenhague: IWGIA

ESCOBAR, Arturo. **Territórios da diferença: a ontologia política dos "direitos ao território".** Desenvolvimento E Meio Ambiente, 35. (2016). https://doi.org/10.5380/dma.v35i0.43540

FARIAS ROVATI, João. Urbanismo versus Planejamento Urbano?. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais (RBEUR**). 2013, 15(1), 33-58 [ficha de Consulta 20 de Julho de 2024]. ISSN: 1517-4115. Disponível em: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=513951683003

FUNAI. Demarcação. Disponível em: http://www.funai.gov.br/ Demarcação. Acesso em: 08 set. 2023.

GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbyá**: história e significação. Dissertação - Mestrado em História Ibero-Americana, PUC-RS, 1997.

GARLET, Ivori J.; de ASSIS, Valéria S. **Desterritorialização e Reterritorialização**: a compreensão do território e da mobilidade Mbyá-Guarani através das fontes históricas. Dourados, MS: Fronteiras, v. 11, n. 19, p. 15-46, jan./jun. 2009.

GILLEARD, Chris; HIGGS, Paul. **Ageing, corporeality and embodiment**. London/New York/Delhi: Anthem Press, 2013.

GROSFOGUEL, R. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. In: **Formas-Otras: saber, nombrar, narrar, hacer.** Barcelona: CIDOB Edicions, 2011. p. 97-108.

GUARANI, Jerá. Tornar-se selvagem. *In*: **Terra: antologia afro-indígena**. São Paulo/ Belo Horizonte: Ubu/ Piseagrama. 2023, p. 45-56.

HAESBAERT, Rogério. **Des-territorialização e Identidade: a rede "gaúcha" no Nordeste**. Niterói: EdUFF. 1997.

_____. **Região, diversidade territorial e globalização**. Geographia n. 1. Niterói: UFF-EGG, 1999

_____. **O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____; LIMONAD, Ester. **O território em tempos de Globalização**. etc, espaço, tempo e crítica, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 39-52, ago. 2007.

_____. **Território e Multiterritorialidade: um debate**. *GEOgraphia*. Rio de
Janeiro, ano 11, n. 17, p. 19-44, mar. 2007.

_____. T**erritório e descolonialidade: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina** - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografía; Universidade Federal Fluminense, 2021.

_____. TERRITÓRIO. **GEOgraphia**, Niterói, v. 25, n. 55, 2023. DOI: 10.22409/GEOgraphia2023.v25i55.a61073.Disponível
em: https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/61073.
Acesso em: 9 set. 2024.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARVEY, David. **Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana**. Tradução de Jeferson Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. **Paris: capital da modernidade**. São Paulo: Boitempo, 2015.

HARAWAY, Donna. "Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX". In: HARAWAY, Donna.; KUNZRU, Hari.; TADEU, Tomaz (orgs). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 33-118.

JECUPÉ, Kaká Werá. **O trovão e o vento**: um caminho de evolução pelo xamanismo tupi-guarani. São Paulo: Polar Editorial: Instituto Arapoty, 2016.

JOÃO, Izaque. Língua vegetal Guarani. *In*: **Terra: antologia afro-indígena**. São Paulo/ Belo Horizonte: Ubu/ Piseagrama. 2023, p. 103-115.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. Saiam desse pesadelo de concreto!. In: **Habitar o Antropoceno.** Belo Horizonte: BDMG Cultural / Cosmópolis, 2022a.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral.** São Paulo: Companhia das Letras, 2022b.

LADEIRA, Maria Inês. **Os índios guarani / mbya e o complexo lagunar estuarino de Iguape-Paranaguá**. CTI. 1994.

LADEIRA, Maria Inês. **O Caminhar sob a Luz**: território Mbyá à beira do oceano. São Paulo. Ed. UNESP/FAPESP. 2007.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. Maringá: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008.

LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Ed. Centauro, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. Tradução de Antônio Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1985.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

MELIÀ, Bartolomeu S.J. **A Terra sem Mal dos Guarani : Economia e profecia.** Revista de Antropologia v. 33, p. 33-46 São Paulo: Universidade de São Paulo, 1990.

MIGNOLO, Walter. D. **The darker side of the Renaissance**: literacy, territoriality and colonization. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1995.

_____. **Local histories/global designs**; coloniality, subaltern knowledges and border thinking. Princeton, Princeton University Press, 2000.

NEVES, Eduardo Góes. **Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia central**. São Paulo: Editora UBU, 2022.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

PAREDES, J. **Hilando fino:** desde el feminismo comunitario. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2010.

_____; GUSMÁN, Adriana. **El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el Feminismo Comunitario? Bases para la despatriarcalización**. La Paz: Mujeres Creando Comunidad. 2014

_____. "Despatriarcalización". Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). **Revista de estudios bolivianos**, (2015), (21), 100-115.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). *In*: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1998.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **O imaginário da cidade: visões literárias do urbano – Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre**. Porto Alegre: Editora da Ufrgs, 2002.

PINTO, J. R. de S.; MIGNOLO, W. D. A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. Porto Alegre: **Civitas** - Revista De Ciências Sociais, v.15, n.3, p. 381- 402. 2015. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/civitas/article/view/20580/13966. Acesso em 10 de set. 2023.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa**: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Da Geografia às Geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. In: CECEÑA, Ana Esther; SADER, Emir (Orgs.). **La guerra infinita:** hegemonía y terror mundial. Buenos Aires: Clacso, 2002.

_____. **Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades**. *Desenvolvimento E Meio Ambiente*, *20*. 2009. https://doi.org/10.5380/dma.v20i0.16231.

_____. La reinvención de los territorios: la experiência latino-americana y caribeña. In: Porto-Gonçalves, C. W. **Territorialidades y lucha por el territorio em América Latina**. Lima: Unión Geográfica Internacional, 2013.

PRADELLA, Luiz Gustavo Souza. Entre os seus e os outros: horizonte, **mobilidade e cosmopolítica guarani**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009a.

_____. *Jeguatá*: o caminhar entre os guarani. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 3, n. 2, p. 99-120, jul./dez. 2009b.

QUIJANO, Aníbal. Dependência, mudança social e urbanização na América Latina. *In*: ALMEIDA, F. L. (Org.). **A questão Urbana na América Latina**. Rio de Janeiro: Forense - Universitária, 1978. p. 9-60.

_____**. Colonialidad y Modernidad-racionalidad.** In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, p. 437-449. Trad. Wanderson flor do nascimento.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder.** São Paulo: Ática, 1993.

REYES, Paulo. E. B. **Quando a rua vira corpo: ou a dimensão pública na ordem digital**. 01. ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005. v. 01. 176p.

ROLNIK, Raquel. Paisagens para a renda, paisagens para a vida. **Revista Indisciplinar**, Belo Horizonte, v. 5, n. 1, p. 18-45, jul-out, 2019.

SANTOS, Milton. O retorno do território. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria A. A.; SILVEIRA, Maria L., **Território: Globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec/Anpur, 1993.

_____. **A Natureza do Espaço – técnica e tempo / razão e emoção**. São Paulo: Hucitec. 1996

_____. **O dinheiro e o território**. GEO*graphia*, Rio de Janeiro, Ano 1. n. 1, p. 7-13, 1999.

_____. **Técnica, espaço, tempo**. São Paulo: EDUSP, 2013.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de território**. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

SILVA, Darci da; de Jesus, Bárbara Elice da Silva; Zea, Evelyn Martina Schuler. **"Os pontos cardeais e a relação com Nhanderu retã": territorialidade mbya guarani, conflitos e distintas formas de traduzir e viver (n)a terra**. Anais da VIII Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia – ISSN: 2358-5684, 2021.

SMITH, Linda T. **Descolonizando metodologías: pesquisas e povos indígenas.** Curitiba: Editora UFPR, 2021.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. Territórios e povos originários (des)velados na metrópole de Porto Alegre. In: FREITAS, Ana Elisa & FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas (coordenação de direitos humanos). **Povos indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba**. Porto Alegre: NNPPPI/SMDHSU/ PMPA, 2008. p.14-24

_____. Confisco territorial e velamento oficial brasileiro dos Guarani na Banda Oriental do Rio Uruguai após os Jesuítas coloniais. **Ayé**: revista de Antropologia, Acarape, v. 1, n. 1, p. 27-52, 2019.
Disponívelem:https://revistas.unilab.edu.br/index.php/Antropologia/article/view/282. Acesso em 20 de dez. 2024.

SOUZA, Marcelo Lopes. **O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento**. In CASTRO, Iná Elias *et al*. Geografia: conceitos e temas 3ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. p. 77-116.

TAKUÁ, Cristine. **Teko Porã, o sistema milenar educativo de Equilíbrio**. Rebento, São Paulo, n. 9, p. 5-8, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. In: **A inconstância da alma selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac e Naify, 2002. 552 p.

_____. Os involuntários da Pátria: elogio do subdesenvolvimento. **Caderno de Leituras**. n. 65. p. 1-9. 2017.

_____. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: UBU; N-1 edições, 2021.

Filmes:

BICICLETAS DE NHANDERU. Direção: Ortega; Ferreira. Produção: Vídeo nas Aldeias, 2011.

AVAXI ETE'I – MILHO VERDADEIRO. Direção: Wera'i. Produção: Wera'i, 2017.

KA'AGUY RUPA. Direção e Produção: Comunicação Kuery, 2018.

MBYA REMBIAPÓ NHAMOMBE'U. Direção e produção: Vídeo nas Aldeias, 2015.

GUATA. Direção: Morinico; Chamorro. Produção: Flow Filmes, 2022.



anexos

"A dimensão humana", Jaider Esbell, 2013.

Anexos

Estado da arte

A fim de encontrar teses e dissertações que debatam a questão territorial indígena na área dos estudos Urbanos e, mais especificamente, no Planejamento Urbano e Regional, foi feita pesquisa a partir do banco de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e da Biblioteca Brasileira Digital de Teses e Dissertações (BDTD), além de pesquisa direta nos repositórios digitais de todos os programas de pós-graduação em Planejamento Urbano e Regional e dos programas de pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo do Brasil.

Sem limitações de período e com as palavras-chave "território indígena", "território mbya-guarani", "territorialidade indígena", "territorialidade mbya-guarani", "indígena e cidade" e "conflito territorial", os resultados encontrados são estes:

1. Araujo, Flávia de Sousa. **Das táticas de insistências urbanas e outros enosamentos no que se diz identidade e cidade: Belém-Pará-Amazônia**. 2015. Tese de doutorado no Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional – IPPUR, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro – RJ.
2. Oliveira, Robson da Silva. **Território e conflito: comunidade indígena guarani do Pico do Jaraguá-SP.** 2019. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional – PROPUR, Universidade do Vale do Paraíba, São José dos Campos – SP.
3. Campos, Thiago Barbosa de. **Retomar a terra: como ser indígena na região metropolitana de Belo Horizonte**.

2019. Dissertação de mestrado no Núcleo de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo – NPGAU, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte – MG.

4. Rezende, Hélio Passos. **Resistência dos indígenas Gavião Kyikatêjê: por uma ocupação sócio-espacial coletiva**. 2019. Dissertação de mestrado no Núcleo de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo – NPGAU, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte – MG.
5. Flávia Cutelo. **Cidade, território ancestral indígena: direitos e poeti(cidades), resistências ao pensar o urbano.** 2024. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional – PROPUR, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre – RS.
6. Pádua, Juliana. Tese de doutorado em andamento no Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional – PROPUR, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre – RS.
7. ALBERTI, Giulia Ferreira. Dissertação de mestrado em andamento no Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional – PROPUR, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre – RS.

Como foram poucos os resultados encontrados a partir dos programas de pós-graduação das áreas de Planejamento Urbano e Regional e Arquitetura e Urbanismo, optou-se por estender a pesquisa abarcando outras áreas de concentração que se interrelacionam com os estudos do urbano. Os resultados encontrados com as mesmas palavras-chave são estes:

8. Ladeira, Maria Inês Martins. **Espaço Geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. 2001. Tese de doutorado na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo – SP.
9. Medeiros, Jean Carlos de Andrade. **Reestabelecendo um tekoá pelos índios Guarani MBYÁ**. **Um estudo de**

caso da aldeia Yakã Porã - Garuva/SC. 2006. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Agrossistemas – PGA, Instituição de Ensino: Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis – SC.

10. Neto, Pedro Fernandes. **A demarcação da terra indígena Raposa/ Serra do sol (Roraima) conflitos entre territorialidades**. 2006. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Geografia – PPGG, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro – RJ.
11. Junior, Adilson Pereira de Oliveira. **Territorialidades Ambivalentes: a luta dos Tupinikim e dos Guarani frente à monocultura de eucalipto no Espírito Santo**. 2008. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-graduação em Geografia – POSGEO, Universidade federal Fluminense, Niterói – RJ.
12. Aresi, Cláudia. **Transformações culturais e território: o kaingang da Reserva Indígena de Serrinha – RS**. 2008. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação Geografia – POSGea, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre – RS.
13. Neira, Juan Carlos Aguirre. **Ocupação e Gestão Territorial de Indígenas Mbyá-Guarani: Análise a partir da formação da Aldeia Itanhaen, em Santa Catarina - Brasil**. 2008. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Agrossistemas – PGA, Instituição de Ensino: Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis – SC.
14. Barbosa, João Mitia Antunha. **Presença, ocultação e permanência: os Guarani da região metropolitana de Florianópolis**. 2022. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Socioambiental – PPGPLAN, Universidade Do Estado De Santa Catarina, Florianópolis – SC.
15. Angelo, Luciana Alves De Lima. **Protocolo de consulta prévia: um caminho para a proteção ao direito de ser, existir e r-existir Guarani Mbya**. 2022. Dissertação de

mestrado no Programa De Pós-Graduação Meio Ambiente e Desenvolvimento – PPGMade, Universidade Federal Do Paraná, Curitiba – PR.

16. Rocha, Joana D'Arc Portella. **Terra sem mal: o mito Guarani na demarcação de terras indígenas**. 2010. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Geografia - PPGGEO, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria – RS.
17. Piovezana, Leonel. **Território Kaingang na mesorregião grande fronteira do Mercosul – Territorialidades em confronto**. 2010. Tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional - PPGDR, Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz – RS.
18. Baptista, Marcela Meneghetti. **O mbyá reko (modo de ser guarani) e as políticas públicas na região metropolitana de Porto Alegre: uma discussão sobre o etnodesenvolvimento**. 2011. Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural – PGDR, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre -RS.
19. Printes, Rafaela Biehl. **Gestão territorial e ambiental: contribuições de um emergente debate para a afirmação dos territórios sociais indígenas.** 2012. Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural – PGDR, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre -RS.
20. Oliveira, Lya Cynthia Porto de. **Reconhecimento dos direitos territoriais indígenas: uma mediação entre os Guarani e o Estado**. 2012. Dissertação de mestrado no Centro de Estudos em Administração Pública e Governo – CEAPG, Fundação Getúlio Vargas, São Paulo – SP.
21. Almeida, Jalcione Pereira de. **Mobilizar o mundo, seguir normas, transportar por redes: a atuação de experts na identificação e delimitação da Terra Indígena Itapuã, Viamão, RS**. 2013. Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em

Desenvolvimento Rural – PGDR, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre -RS.

22. Fontoura, Georgia Carneiro da. **Direitos, Desenvolvimentos e Povos Indígenas: limites, possibilidades e desafios às políticas públicas na atualidade brasileira.** 2015. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional - PPGDR, Fundação Universidade Regional de Blumenau, Blumenau – SC.
23. Araujo, Rodrigo Wienskoski. **Awaeté, o Povo de Verdade: A Transformação da Territorialidade Indígena Parakanã**. 2017. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação Geografia – POSGea, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre – RS.
24. Pörsch, Juliano. **Políticas públicas na construção do etnodesenvolvimento na Terra Indígena do Guarita – RS**. 2018. Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural – PGDR, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre -RS.
25. Dagnoni, Cátia. **O "outro" lado da Barragem Norte: território, memória e/m resistência**. 2018. Tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional - PPGDR, Fundação Universidade Regional de Blumenau, Blumenau – SC.
26. Wartha, Rodrigo. **A história inconclusa do Vale do Itajaí. Território, memória e identidade nas vozes atuais do povo Laklãnõ/Xokleng**. 2018. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional - PPGDR, Fundação Universidade Regional de Blumenau, Blumenau – SC.
27. Sasso, Guilherme Dal. **Variações da Luta Mbya Guarani pela Terra: entre Yvyrupa, Estado e Desenvolvimento**. 2020. Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural – PGDR, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre -RS.

28. Mayer, Naomi. **“Enquanto existir o avaxi, vão existir os Guarani”: culinária, território e política mbya em tekoa Takuaty**. 2021. Dissertação de mestrado no Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia, Setor de Ciências Humanas – PPGAA, Universidade Federal do Paraná, Curitiba – PR.
29. Fontoura, Georgia Carneiro da. **Memória e/m resistência Laklãno/Xokleng: contribuições e desafios para um pensar-ser-fazer decolonial e intercultural no Vale do Itajaí.** 2021. Tese de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional - PPGDR, Fundação Universidade Regional de Blumenau, Blumenau – SC.
30. Bacci, Mariama Brod. **Tecendo relações entre território, soberania alimentar e etnobotânica em terras indígenas Mbya Guaranni no entrono do Parque Estadual da Serra do Tabuleiro**. 2022. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Socioambiental - PPGPLAN, Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis – SC.
31. Santos, Marcelo Juliano Santos dos. **Jeguatá: caminhar é conhecer - metodologia e prática para construção e definição de itinerários paisagísticos Mbyá-Guarani em Porto Alegre.** 2022. Dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação Geografia – POSGea, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre – RS.

Lacuna do conhecimento

Todos os trabalhos supracitados são de relevância teórica para a discussão territorial indígena. Identificou-se que aqueles que abordam a relação do indígena com o território, concentram-se em: refletir sobre os impactos da relação com o Estado na cultura indígena; identificar os processos de formação territorial de uma determinada comunidade ou Terra Indígena; identificar com quais atores os indígenas entram em disputa por território; identificar as políticas públicas vigentes que favorecem o reconhecimento do território indígena; identificar e refletir sobre as mudanças na territorialidade e territorialização indígena nas últimas décadas.

Contudo, nenhum desses trabalhos teve como objetivo entender em que medida a noção de território dos indígenas, Mbya Guarani no caso desta pesquisa, se diferencia das noções de território utilizadas na formação e reprodução das cidades, refletindo a partir disso quais podem ser as implicações nos processos de planejamento urbano. Ademais, nenhum dos trabalhos utilizou a produção audiovisual indígena como material de análise. Isto posto, aponta-se para essa lacuna do conhecimento que esta dissertação procura preencher.

Glossário

Abya Yala Autodesignação dos povos originários da América para o seu território continental em oposição a designação “América”.

Avaxi ete’i Milho verdadeiro.

Arandu Arandu são os saberes repassados através das narrativas orais, sempre citados na história de Nhanderu Ete e Nhandesy Ete.

Guata/jeguata Termo utilizado tanto para o ato de andar como para a ideia de viagem e significa “deslocar-se” para além de um sentido meramente físico.

Jurua Não indígenas; literalmente “boca com cabelo” (*juru*, boca; *a*, cabelo), em referência à barba e ao bigode dos europeus à época da conquista.

Karaí Líder espiritual de uma tekoa.

Kerexu Liderança feminina.

Nhandereko Modo de ser Mbya-Guarani.

Nhanderu Grande Pai criador.

Nhandexi/ Nhandecy Grande Mãe protetora.

Opy Casa de rituais.

Petygua Cachimbo que recebe as emanações de Ayu Porã, “belas palavras”.

Porã Bonito, bom.

Teko Modo de ser e estar no mundo.

Tekoa Lugar onde acontece nosso próprio modo de vida.

Tupa – Tupã ru eterã Pai do trovão, do vento e da brisa. **Tupã xy eterã** Mãe divina dos filhos do trovão, das chuvas e do vento.

Yvyrupa Usado para definir o território tradicionalmente ocupado pelos Mbya-Guarani. E também, em um sentido mais amplo, o próprio planeta Terra.

Yvy Marae’í Terra sagrada preparada por *Nhanderú* para os Guarani.


UFRGS
PROPUR
CAPES