

Universidade de São Paulo
Faculdade de Saúde Pública

Ana Carolina Almeida da Silva
Natália Mitie Tiuganji

Entre o ser e o comer: o impacto do acesso à terra na identidade
alimentar de indígenas Guarani Mbya

Trabalho apresentado à disciplina Trabalho de
Conclusão Curso II – 0060029, como requisito
parcial para a graduação no Curso de Nutrição da
turma 73.

Orientadora: Prof. Dra. Valéria de Marcos

São Paulo
2019



Entre o ser e o comer: o impacto do acesso à terra na identidade alimentar de indígenas Guarani Mbya

Ana Carolina Almeida da Silva

Natália Mitie Tiuganji

Trabalho apresentado à disciplina Trabalho de
Conclusão Curso II – 0060029, como requisito
parcial para a graduação no Curso de Nutrição da
turma 73.

Orientadora: Prof. Dra. Valéria de Marcos

São Paulo

2019



Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte



DEDICATÓRIA

À minha avó Cândida, que me ensinou que estudar ainda é um privilégio para poucos, mas que a sabedoria é democrática.

Ana Carolina

À minha batian, por ser a melhor avó que eu poderia pedir. E à minha mãe, por ter caminhado ao meu lado em todos os momentos, me dando apoio, incentivo e proteção, e por ser meu maior exemplo de força e dedicação.

Mitie



AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Alcides e Cláudia, irmãs, Beatriz e Cristina, e avós, Cândida, Nivaldo, Regina e Manoel (*in memoriam*), cujas palavras de incentivo, orações e gestos de carinho me sustentaram nos momentos mais nebulosos dessa jornada, e de tantas outras.

Aos meus grandes amigos, Allan, Eric, Iara, Marianne, Maria Regina, Fernanda e Danielly, por escutarem meus constantes devaneios e anseios, e depositarem sua confiança nas ideias abstratas da minha mente.

À minha parceira de aventuras, Mitie, por assumir o risco em desbravar uma pesquisa social em uma casa ainda tão tradicional. Pela paciência, acolhimento e necessários puxões de orelha.

À querida professora Valéria, por nos adotar em sua equipe, apoiar e orientar durante todas as pequenas etapas dessa grande conquista.

E por último, mas não menos significativo, à Flor de Liz, pela incondicionalidade do seu amor canino.

Meus sinceros agradecimentos,

Ana Carolina

Aos meus pais, Marina e Pedro, por depositarem tanta confiança em meus passos, me incentivando a sempre seguir em frente.

À minha avó, Shin, por lembrar de tão pouco e mesmo assim, sempre ter me recebido com um sorriso e abraço de amor incontestável.

Aos meus amigos, Henrique, Larissa e Melissa por todas as risadas, suporte e cumplicidade compartilhados que trouxeram leveza, mesmo aos momentos mais difíceis.

À minha parceira, Ana, por este TCC e por todos os anos de amizade sincera e apoio incondicional. Sem você, nada disso teria sido possível.

Ao meu maravilhoso grupo, Maria Regina, Bárbara, Isabella, Samara e Marianne, por todos esses anos de parceria, conversas, risadas, estresse, trabalhos e refeições no bandeirão.

À minha querida orientadora, Valéria, por ter nos recebido de braços abertos e por sempre estar disponível para nos escutar, aconselhar, comemorar nossos ganhos ou se indignar conosco com os percalços desta jornada.

Meus sinceros agradecimentos,

Natália Mitie



*“Quero viver do lado de gente humana, muito humana;
que sabe rir dos seus tropeços,
não se encanta com triunfos,
não se considera eleita antes da hora,
não foge de sua mortalidade,
defende a dignidade dos marginalizados,
e deseja tão somente andar ao lado do que é justo.”*

(Rubem Alves, 1996)



SILVA, ACA; TIUGANJI, NM. O impacto do acesso à terra na identidade alimentar de indígenas Guarani residentes no município de São Paulo. [Trabalho de Conclusão de Curso - Curso de Graduação em Nutrição]. São Paulo: Faculdade de Saúde Pública da USP, 2019.

RESUMO

Introdução: As comunidades Guarani Mbya da Terra Indígena Jaraguá (São Paulo -SP) têm sofrido com a morosidade dos processos demarcatórios de suas terras, com concomitante redução paulatina de suas áreas tradicionalmente ocupadas com o adensamento urbano da região. À vista disso, a sua reprodução social e cultural vêm sendo constantemente ameaçadas, o que pode repercutir em seus modos de comer, ou seja, na sua própria identidade alimentar.

Objetivo: Analisar se há relação entre o acesso à terra e a identidade alimentar entre indígenas Guarani da Terra Indígena Jaraguá do município de São Paulo. **Metodologia:** A presente pesquisa social teve como método o levantamento documental com posterior análise de conteúdo de modo sistematizado e escalonado. **Resultados:** Verificou-se que o processo burocrático para a regularização de seu território, assim como a diminuição das suas áreas tradicionais para cultivo, coleta, pesca e caça, têm impacto na aquisição de alimentos tradicionais, alcançando aspectos da vida social e espiritual dessa comunidade. Mormente os entraves para a manutenção de seus modos tradicionais de alimentação, os Mbya do Jaraguá têm desenvolvido uma série de ações de resistência para subverter o cenário que os envolve, como a falta de acesso à terra, transformando-se e criando novos modos identitários e de significação, mitigando assim o impacto da falta de acesso à terra. **Considerações finais:** Observou-se que, no cenário do Jaraguá, a comunidade Mbya tem sofrido impactos deletérios em sua alimentação, resultantes da escassez de territórios propícios à reprodução de seus modos de vida tradicional. Contudo há um esforço contínuo na elaboração de formas de resistência para a manutenção de sua identidade alimentar, assim como de outros aspectos de seu repertório de representações.

Palavras-chave: Questão fundiária; Demarcação de terras; Território Indígena; Jaraguá; Guarani Mbya; Alimentação tradicional; Identidade alimentar; Alimentação indígena.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Quadrinho Armandinho.....	10.
Figura 2 - Mapeamento do território Guarani segundo terras indígenas, aldeias e sítios arqueológicos.....	15
Figura 3 - Aquarela do Pico do Jaraguá (1999).....	27
Figura 4 - Aldeamento indígena, por Albert van der Eckhout (1641-1643).....	29
Figura 5 - Representação da <i>oguata porã</i> : o caminha sagrado em direção às moradas celestes	31
Figura 6 - <i>Tekoa Ytu</i> em 1985: o casal seu Joaquim e dona Jandira com seus filhos.....	33
Figura 7 - <i>Yvy rupa</i> - Território tradicional Guarani.....	35
Figura 8 - Esquematização de uma <i>tekoa</i>	36
Figura 9 - Esquematização de um <i>guará</i>	36
Figura 10 - <i>Tekoa Ytu</i> e <i>Tekoa Pyau</i> separadas pela Rua Comendador José de Matos.....	38
Figura 11 - Aldeias <i>Tekoa Pyau</i> e <i>Tekoa Ytu</i> em contraste com a Rodovia dos Bandeirantes.....	41
Figura 12 - Mancha urbana adentrando o Pico do Jaraguá - São Paulo.....	42
Figura 13 - Território Indígena Jaraguá compreendendo a totalidade de 532 hectares.....	45
Figura 14 - Muros do <i>Tekoa Pyau</i> convertidos em painéis de arte indígena.....	47
Figura 15 - Aquarela de milhos crioulos.....	48
Figura 16 - <i>Avatí-mongaraí</i> no Jaraguá.....	53
Figura 17 - Tipos de milho identificados por Guarani da TI Tenondé Porã: (1) <i>Avaxi Para'i</i> (2) <i>Avaxi Paraguaxu</i> (3) <i>Avaxi Xiĩ</i> (4) <i>Avaxi Huũ</i> (4) <i>Avaxi Ju</i> (5) <i>Avaxi Pororo</i> (6) <i>Avaxi Pytã</i> (7) <i>Avaxi Hovy</i> (8) <i>Avaxi Pororo Pytã</i> (sem numeração) <i>Avaxi Pororo Huũ</i>	54
Figura 18 - Batismo de alimentos na <i>Tekoa Itakupe</i>	57
Figura 19 - Mulheres Guarani Mbya cozinhando em fogueira na TI Tenondé Porã (SP).....	61
Figura 20 - Preparações tradicionais, de cima para baixo, da esquerda para a direita: <i>mbodjapé</i> , <i>mbaipy</i> , <i>ka'i repoxi</i> , <i>rorá</i> , <i>mbyta</i> , <i>avaxi maimbe</i> , <i>hu'ixĩ</i> , <i>caguijy</i> , <i>avaxi bijy</i> , <i>avaxi mimoe</i> , <i>jopara</i> , <i>mbeju</i> , <i>mbaipy re'ẽ</i> , <i>avaxi ku'i</i>	65
Figura 21 - Alimentos doados que foram desprezados pela comunidade.....	67
Figura 22 - Crianças da TI Jaraguá comendo alimentos ultraprocessados.....	69
Figura 23 - Placa em frente à pequena venda dentro da <i>Tekoa Ytu</i>	71
Figura 24 - Aquarela de mulheres lavrando a terra.....	73

Figura 25 - Faixa sobre a resistência Guarani em uma <i>opy</i> no Jaraguá.....	74
Figura 26 - <i>Yvy Porã</i>	76
Figura 27 - <i>Yvy Porã</i>	76
Figura 28 - Carta des divulgação do mutirão.....	77
Figura 29 - Guarani e voluntários durante a preparação do solo, com técnicas tradicionais, para revitalização de um lago na aldeia Itakupe.....	77
Figura 30 - Preparo de medicina tradicional com o mel de abelhas nativas.....	78
Figura 31 - Projeto de recuperação de abelhas nativas na <i>Tekoa Ytu</i>	78
Figura 32 - Roçado de batata doce e milho na <i>Tekoa Itakupe</i>	79
Figura 33 - <i>Nhemongaraí</i> na <i>Tekoa Itakupe</i>	82
Figura 34 - Captura da tela do canal do YouTube de Wera'i com alguns documentários produzidos.....	84
Figura 35 - Jovens Guarani durante a ocupação das torres de transmissão no Pico do Jaraguá.....	86
Figura 36 - Ato contra a PEC 215, o genocídio e o etnocídio na Avenida Paulista (2015).....	87
Figura 37 - CECI Jaraguá em 2005.....	88
Figura 38 - Material didático, em Guarani, desenvolvido no CECI Jaraguá.....	88



SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
	1.1 Contextualizando a questão indígena no Brasil.....	11
	1.2 A concepção do território para os Guarani.....	14
	1.3 A identidade alimentar entre os Guarani.....	15
2	OBJETIVO GERAL	18
	2.1 Objetivos específicos.....	18
3	PERCURSO METODOLÓGICO	19
	3.1 Do método idealizado ao método realizado.....	19
	3.2 Metodologia de análise.....	21
	3.3 Aspectos éticos da pesquisa.....	22
4	FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA	22
	4.1 Espaço, territórios e territorialidades.....	22
	4.2 Identidade, cultura e descontinuidades.....	24
5	DO CAMPO PESQUISADO: EXPROPRIAÇÃO, APROPRIAÇÃO E ORGANIZAÇÃO DA TERRA INDÍGENA JARAGUÁ	27
6	INTERFACES DA ALIMENTAÇÃO TRADICIONAL GUARANI MBYA	48
7	ESPAÇOS DE RESISTÊNCIA GUARANI MBYA: COMER, REZAR E OCUPAR	73
8	CONSIDERAÇÕES FINAIS	91
9	IMPLICAÇÕES PARA A PRÁTICA NO CAMPO DE ATUAÇÃO	93
	REFERÊNCIAS	96

APRESENTAÇÃO

1



Fonte: ARMANDINHO (2015)

¹ Esclarecimentos ao leitor: a presente monografia tem suas páginas adornadas, em suas margens superiores, por grafismo tradicional Guarani Mbya, cujo reproduz o padrão das escamas da jararaca (*Mboi Para*). Os padrões de cobras são frequentes nas cestarias Guarani, pois simbolizam a proteção do seu conteúdo, comumente alimentos (SARMENTO, 2008).



1 INTRODUÇÃO

1.1 CONTEXTUALIZANDO A QUESTÃO INDÍGENA NO BRASIL

A chegada dos primeiros exploradores, em solos brasileiros, foi envolta em uma aura de deslumbramento inicial. Não somente a biodiversidade da flora e da fauna aturdiu os portugueses, como os próprios povos que aqui existiam eram vistos como parte integrante da natureza a ser explorada para a riqueza da Coroa. A concepção de terras intocadas, a serem desbravadas e colonizadas, tornou-se a fachada ideal para acobertar o processo de invasão e expropriação de terras dos povos nativos de seus territórios milenares. Toda a ideia de “descobrimento” e nomeação de terras só evoca o espírito adâmico que repercutiu o imaginário da chegada dos desbravadores europeus a um “Novo Mundo” que, convenientemente, abria-se para eles (GRUPIONI; et al.; 1994, CUNHA, 2012).

Desde o período colonial foi conveniente confinar centenas de grupos étnicos distintos em uma única categoria reducionista: o índio. Não obstante, a própria imagem do indígena, na sociedade brasileira, foi sendo construída e transfigurada de acordo com os interesses ideológicos, políticos e econômicos dominantes. Um olhar atento às imagens e textos etnográficos clássicos, assim como convicções contemporâneas, revela a existência de um movimento oscilatório entre as visões do “bom índio” e “mau índio” (MONTEIRO; et al. 1984, GRUPIONI; et al, 1994).

Iniciando-se com a carta de Caminha, a visão do “bom índio” cria no imaginário popular a figura de um ser folclórico, quase humano, que não só vive nas matas e delas faz uso, como é a própria representação mítica de uma vida humana ingênua e intocada. A partir desta concepção, concebeu-se a figura do herói indígena que reflete a idealização da moral e costumes brancos e cristãos, da qual Iracema e Poti representam esse ideal romântico. Ainda hoje essa ideia é vendida abertamente, inclusive por movimentos e instituições que se autodeclaram simpatizantes da causa indígena. Essa interpretação do indígena como o guardião das florestas, quase como um mito em extinção, é tão nociva quanto estereotipada como a antiga ideia do índio selvagem (GRUPIONI; et al, 1994; CUNHA; 2012, CESARINO; 2016).

Em contraponto à ideia do “bom índio”, tem-se a caracterização do “mau índio”: o selvagem nativo da terra, desprovido de humanidade e moral. O conceito de selvageria



justificou por muitos anos o massacre sofrido por diversos povos do atual território brasileiro, levando ao extermínio de inúmeras etnias e o esfacelamento dos povos que conseguiram escapar do etnocídio (GRUPIONI; et al, 1994). A despeito das matanças trazerem a própria finitude desses modos sociais, também a escravidão, catequização e marginalização contribuíram para esmorecimento de toda uma sociedade e seu modo de viver (GRUPIONI; et al, 1994; MONTEIRO et al.; 1984).

Essa visão antagônica dos povos indígenas não só é observada na sociedade civil, assim como pode ser abstraída ao longo do curso das políticas indigenistas adotadas pelo Estado. No contexto brasileiro, a questão indígena historicamente alternou entre a tese do isolacionismo ou a necessidade da integração à sociedade nacional. Nota-se que essa dicotomia reflete mais a ordem de poderes vigentes do que as demandas dessas populações, como pode ser apreendido na fala do ministro Costa Cavalcanti (citado por BELTRÃO, 1977, p. 26): “Nós não queremos um índio marginalizado, o que queremos é um índio produtor, um índio que seja integrado no processo de desenvolvimento nacional”.

O dilema da integração se fundamenta na ótica de que o isolamento, enquanto medida de preservação da cultura e modos de vida, é uma fábula bonita de ser descrita, mas não concebível na prática. Assume-se então que o contato desses povos com os “não-índios” acontecerá em algum momento, logo, deve-se planejar a integração dessas comunidades para que esse contato seja o menos abrupto possível (MONTEIRO et al.; 1984).

Apesar de soar coerente a uma primeira análise, as práticas e medidas integracionistas levam a um esfacelamento cultural de curto-médio prazo. Embora a impraticabilidade do isolamento seja o argumento mais usado, ressalta-se a existência de interesses de origens diversas por trás desse discurso: inicialmente religioso, no processo de catequização, outrora interesses de cunho econômico que visavam integrar o indígena à sociedade rural pobre e retirá-lo de suas terras para usufruto tanto do capital privado quanto público, seja na expansão agropecuária, na mineração ou grandes empreendimentos como estradas e hidrelétricas (BELTRÃO; 1977). Ilustrando o que foi dito anteriormente, cita-se a COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO (1979, p. 73):

A bondade emancipacionista do funcionário, do ministro ou do presidente não é outra coisa senão ao fato subversivo da diferença. É a tentativa de homogeneizar social, cultural e politicamente, isto é, tentativa de aprofundar a dominação onde ela já é frágil.



Em contrapartida à lógica de integração, as políticas de isolamento ou aldeamento visavam um ideal de preservação física e cultural desses povos, assim como submeter essas sociedades a concepções ideológicas e jurídicas capitalistas sobre o espaço, independente dos valores e regras que regiam cada etnia (LADEIRA, 2008; BELTRÃO, 1977). Nascido desse embate entre aldear ou adaptar o indígena à “civilização”, e perpetuado até os dias atuais, tem-se o conflito de terras indígenas.

O próprio conceito de terra e propriedade privada não pertencem à cosmovisão das sociedades indígenas, de tal modo que a demarcação de terras assume um papel controverso, pois se contrapõe à ordem de sentido dada por esses povos ao espaço, criando assim um vínculo de dependência dessas comunidades com o Estado, extinguindo a autonomia (LADEIRA, 2008). Nesta conjectura, os povos indígenas se assemelham a um patrimônio público: tutelados pelo Estado, submissos às ações governamentais e passíveis do julgamento da sociedade civil - que os enxerga como uma memória comum de um passado brasileiro fantasiado.

A objetificação dessas sociedades faz-se nítida quando se atenta para o fato que há mais de cinco séculos se discute os direitos indigenistas de uma perspectiva etnocêntrica, na qual a sociedade capitalista é o ápice civilizatório sob a qual outros modos de existência devem se referenciar e sujeitar-se aos seus princípios, valores e objetivos. Embora ainda hoje existam mais de 150 línguas e dialetos indígenas falados, o Estado brasileiro se recusa a escutar a voz vinda desses sujeitos, que permanecem em luta constante para serem ouvidos, respeitados e assistidos dentro de suas especificidades.

A violência vivenciada pelos povos nativos não se restringiu à esfera material, como também impactou os seus padrões culturais. Não que a cultura seja uma entidade fixa no tempo-espaço, todavia a influência decorrente do contato interétnico, especialmente quando este se dá em termos de dominação, conduz a uma descaracterização tão intensa das identidades culturais que quase não se reconhece traços originários nessas populações. Entre os aspectos imateriais violados tem-se a própria relação com o território, seus usos e simbolismos: o ato demarcatório de “terras indígenas” é por si só uma agressão à sobrevivência cultural desses grupos, como reitera GALLOIS (2004, p. 39) “Na transformação de um território em terra, passa-se das relações de apropriação (que prescindem de dimensão material) à nova concepção, de posse ou propriedade”.



1.2 A CONCEPÇÃO DE TERRITÓRIO PARA OS GUARANI

De acordo com o artigo nº 231 da Constituição Federal do Brasil:

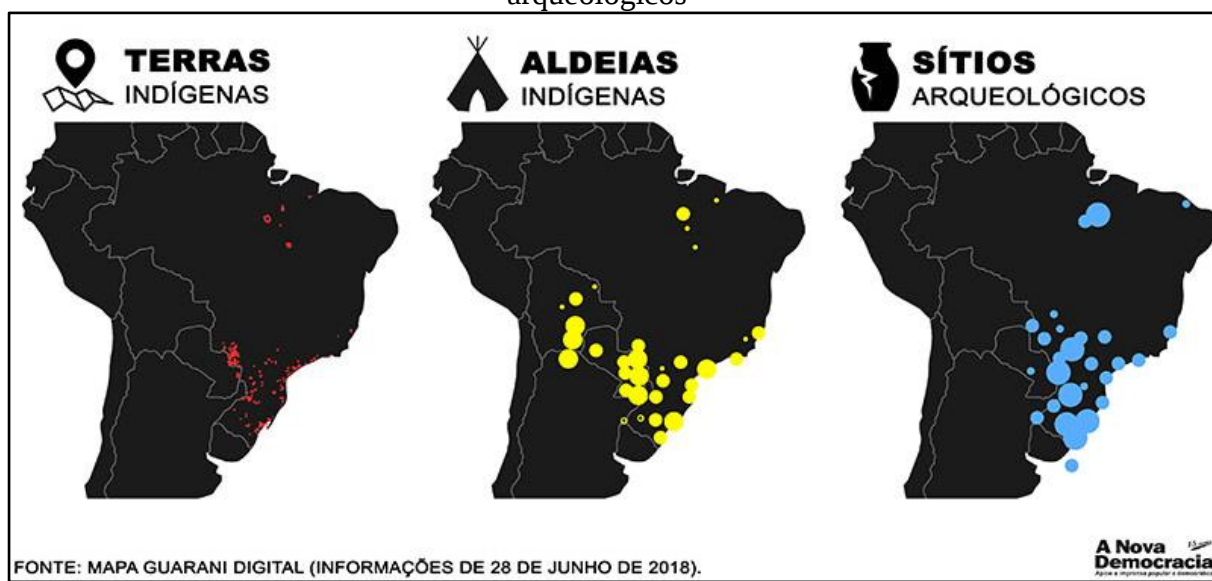
São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens (1988).

A partir da leitura do artigo constitucional supracitado, pode-se entender que as populações indígenas circunscritas em todo o território brasileiro têm direito a ocupar, dentro de seus modos de vida originários, seus territórios tradicionais. Porém, a própria Constituição se contradiz ao assumir o papel de demarcar essas terras, visto que inúmeras sociedades indígenas possuíam hábitos nômades e seminômades, de tal modo que é impraticável a delimitação espacial dentro dessas concepções de território que ultrapassam o conceito de propriedade privada (GALLOIS, 2004; LADEIRA, 2008).

Entre os antigos nativos com costumes migratórios encontram-se os Guarani. Acredita-se que originalmente esses povos ocupavam grandes extensões de terra no sul do Brasil, Bolívia, Uruguai, Paraguai e Argentina (Figura 2) (MONTEIRO et al.; 1982). No entanto, com toda expropriação de territórios vivenciada desde os tempos coloniais, hoje os Guarani se veem ilhados em pequenas aldeias, boa parte dessas ainda não demarcadas, como resultado do estreitamento paulatino de seus territórios originais: “Para os Guarani, a demarcação significa a retaliação de seu território e o seu próprio confinamento, porém estão conscientes de que, no mundo atual, essa é a única alternativa” (LADEIRA, 2008, p. 42).

Não apenas devido às migrações constantes entre territórios - que possuem motivações espirituais e simbólicas – como o próprio conceito de terra demarcada é abstrato dentro de seus entendimentos de modos sociais e formas de existência (MONTEIRO; et al., 1984). Para estes sujeitos, sentir-se livre para ir e vir, habitar e desabitatar, são condições inalienáveis de sua própria identificação enquanto Guarani. Portanto, a partir do momento que se encontram aldeados em territórios fechados, há a necessidade de transfigurar todo o seu universo cultural e encontrar alternativas de resistir ao poder de forças que o oprimem geográfica e culturalmente.

Figura 2: Mapeamento do território Guarani segundo terras indígenas, aldeias e sítios arqueológicos



Fonte: MAPA GUARANI DIGITAL (2018).

Disponível em: <https://anovademocracia.com.br/212/07b.jpg> Acesso em 07 nov 2019.

Dentro da visão de mundo Guarani, não só a questão de mobilidade dos indivíduos, como também a própria rede de relações de parentesco e político-econômicas extrapolam o espaço geográfico da aldeia. A vista disto, o território Guarani é compreendido como o espaço para se viver e não se restringe apenas ao materialismo de suas construções, logo, cercar as casas não equivale a proteger sua organização social e garantir a sua reprodução cultural, pois o território Guarani abrange também suas trilhas tradicionais, matas e rios – tudo é profano e sagrado no cosmo Guarani (GRUPIONI; et al. 1994; GALLOIS, 2004). De fato, a espiritualidade é um dos alicerces que promove a manutenção de sua identidade, mesmo com a retirada de aspectos vitais para a sobrevivência de seu modo de viver, como a terra – “Para os Guarani, a questão do território contém a perspectiva da manutenção de seu mundo” (LADEIRA, 2008, p. 97).

1.3 A IDENTIDADE ALIMENTAR ENTRE OS GUARANI

Aproximando-se dos aspectos culturais, no que tange o âmbito da alimentação, precisa-se pontuar que as práticas alimentares não são triviais, todavia se norteiam em valores



e critérios íntimos à sua percepção como Guarani (LEITE, 2007). Deve-se portanto, *a priori*, ressaltar que a identidade alimentar dessas comunidades são legítimas em si próprias, não cabendo juízo de valor ou um olhar biomédico sobre aquilo que se come e os hábitos que o cerceiam: “Uma civilização só pode ser considerada em função de seus próprios valores, e não à luz de outra cultura” (BELTRÃO, 1977, p. 56).

Um cenário bem ilustrativo da relevância de se compreender a legitimidade da identidade alimentar se dá quando doações de alimentos não convencionais à tradição Guarani são destinadas às comunidades. Nestas ocasiões, é corriqueiro que os alimentos sejam aceitos, embora não consumidos posteriormente, transfigurando-se em objetos de usos diversos, como passatempos e brinquedos (MAYMONE, 2017). Na percepção da população em geral, as famílias indígenas deveriam aceitar qualquer gênero alimentício, independente de suas práticas e cultura alimentar, haja vista sua vulnerabilidade e condição de iniquidade social. Essa visão assistencialista, que ignora o lugar do outro e se pauta apenas nos seus próprios ideais de necessidade e benevolência, fica desnuda na fala do ex-prefeito, e atual governador de São Paulo, João Dória: “Hábitos alimentares? Você acha que gente humilde, pobre, miserável, lá vai ter hábito alimentar? [...] Se ele se alimentar, ele tem que dizer graças a Deus” (FOLHA DE SÃO PAULO, 2017).

Tendo em conta as características intrínsecas de cada sistema econômico indígena, se assinala a incoerência de enxergar esses povos como face de uma pobreza pautada na lógica do capital. A vulnerabilidade dos povos indígenas se dá mais por uma incompreensão de suas demandas e da garantia de que essas são legítimas, do que pela falta de acúmulo de capital. No caso Guarani, a alimentação é tradicionalmente vinculada à reciprocidade e afirmação de laços entre seus integrantes, de modo que não existe uma necessidade voltada ao acúmulo de bens materiais, mas sim, de partilha das dádivas ofertadas por *Nhanderu* (GIORDANI, 2012). A necessidade desses povos dependerem de trabalho assalariado, assim como de doações, é reflexo da fragilidade de se manter em sua cultura, logo, a pobreza não nasce com a identidade indígena, mas resulta do seu contato com a economia dominante.

Provavelmente o objeto mais expressivo de indissociação da alimentação, território e estruturação social é o plantio do milho saboró (cultivo tradicional Guarani). Todo o calendário espiritual é pautado no plantio do milho: a derrubada da mata, a queimada, a semeadura, a colheita e o consumo seguem critérios simbólicos para essa sociedade. Por muito tempo, de modo jocoso, os Guarani foram conhecidos como “gente da religião do milho”, visto o simbolismo e ritualismo envolvidos no consumo desse cereal (GRUPIONI;



1994). Ainda que consumam outras variedades de milho atualmente, os Guaraní não os reconhecem como parte da sua identidade, tanto alimentar quanto espiritual.

Para além de todo o caráter emblemático que envolve a cultura do milho, outras associações entre alimentos e expressões culturais Guaraní conhecidas são: as restrições alimentares durante os ritos de passagem, as rezas apropriadas para plantio de cada alimento, a sujeição das caças às bênçãos de *Nhanderu*² e, até mesmo a ida à *Ivy Pyau* (Terra Sem Males – uma concepção Guaraní de paraíso pós morte) demanda um padrão alimentar próprio. Esse repertório espiritual que se dinamiza nos eventos da vida cotidiana, como o comer, é a força agregadora que mantém viva as práticas agrícolas e tradições alimentares frente à toda ordem de movimentos que levam à desagregação de sua organização social (GIORDANI, 2012).

Os indígenas mais antigos, atentos às mudanças alimentares como reflexo das dificuldades de manutenção da sua alimentação tradicional, lamentam que as novas gerações, muitas vezes, não são capazes de conhecer os alimentos tradicionais:

Eu vivia no mato mesmo, e a caça pegava na armadilha. E, naquele tempo, não conhecia macarrão. E o trigo comprava pouco, mas não usava como hoje. E café não usava, só o mate de erva. E açúcar não usava, só mel do mato [...]. E palmito, alimento dos índios, comia com mel. Hoje a criança nem sabe que era o alimento. E muito milho – Nivaldo, morador da aldeia Guaraní de Barragem, SP (MONTEIRO et al., 1984, p. 135).

O vocábulo usado “alimento dos índios” denota a diferenciação existente entre o que é alimento coerente à tradição cultural e àqueles que se consome como resultado das condições ultrajantes de vida atual. A partir do momento em que há a necessidade de se alimentar de gêneros que não são enxergados como próprios ao consumo, dentro dos valores e costumes de determinado grupo, transparece-se a vulnerabilidade social e cultural presentes.

As condições de existência devem ir além da garantia da integridade física, devendo também assegurar a continuidade de suas manifestações socioculturais para que a vida desses indivíduos seja significativa e digna. Tal afirmação é ratificada pela Constituição Federal brasileira (1988), onde inclui-se o Direito Humano à Alimentação Adequada e Saudável (DHAA) nas dimensões étnicas, raciais e de gênero, a partir da emenda nº 64 de 2010, sendo

² *Nhanderu*: a espiritualidade Guaraní é politeísta e concebida na existência de diversas deidades conhecidas por *Nhanderu*, as quais derivam em pares em um sistema de irmãos demiurgos, no qual *Nhanderu Papa Tenonde* é o criador de todos os elementos que são bons (PIERRI, 2018).



sua realização de caráter obrigatório para o usufruto dos demais direitos humanos (CONSELHO NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL, 2014).

Assim sendo, tornam-se os três poderes do Estado, responsáveis pela proteção, respeito e promoção do DHAA, que envolve: a congruência das ações de seus representantes e órgãos no sentido do não retrocesso social, a não omissão frente a terceiros que ameacem o completo gozo deste direito e a realização de ações que visem a implementação gradual e progressiva deste através do provimento de alimentos tradicionais e culturais, da reforma agrária, do acesso aos territórios de povos tradicionais e outros (ORGANIZAÇÃO PELO DIREITO HUMANO À ALIMENTAÇÃO E À NUTRIÇÃO ADEQUADAS 2016; CONSELHO NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL, 2017).

Tendo em vista o momento político atual e a infortuna retomada de discursos e lutas que pareciam ter sido superadas, faz-se necessário revigorar a austeridade da disputa de terras indígenas e a legitimidade da defesa pelo direito à preservação dos patrimônios culturais imateriais. Quando um presidente da república afirma, veemente, durante sua campanha eleitoral: “No que depender de mim, não tem mais demarcação de terra indígena” (Jair Bolsonaro, 2018 - FOLHA DE SÃO PAULO, 2018), a união das vozes acadêmicas deve ecoar juntamente aos gritos de guerra dos nativos dessa terra. A omissão do Estado perante a causa indígena assume um discurso que não só fere a Democracia, como também os Direitos Humanos. Denunciar o declínio da subsistência das tradições alimentares é, de modo sutil, trazer voz para uma causa já tão negligenciada pela sociedade brasileira.

2 OBJETIVO GERAL

Analisar se há relação entre o acesso à terra e a identidade alimentar entre Guarani do Território Indígena Jaraguá do município de São Paulo.

2.1 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

1. Conhecer a identidade alimentar tradicional Guarani.
2. Apreender possíveis mudanças no padrão alimentar dessas comunidades.

- 
3. Observar se a falta de acesso à terra surge como um determinante das mudanças alimentares no discurso dessas comunidades.

3 PERCURSO METODOLÓGICO

3.1 DO MÉTODO IDEALIZADO AO MÉTODO REALIZADO

Inicialmente, o delineamento do projeto de pesquisa fora definido tendo como população de estudo representantes de lideranças Guarani, sejam esses caciques, pajés ou líderes juvenis (futuros caciques). Esse recorte adveio do contato prévio com o tema, por meio de levantamento bibliográfico, sobre as características socioculturais dessas comunidades. Posto isso, a população do estudo seria composta por indígenas Guarani M'bya (subgrupo linguístico dos Guarani remanescentes) maiores de idade, membros das aldeias do Jaraguá (zona norte), Morro da Saudade e Bananal/Barragem (Parelheiros - zona sul), no município de São Paulo.

Os critérios de inclusão da amostra adotados seriam a autodeclaração como liderança Guarani e o aceite, mediante assinatura, do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. Como critério de exclusão, optou-se pela falta de proficiência da Língua Portuguesa, visto as limitações linguísticas de comunicação e dificuldade da busca de intérpretes português-guarani.

Considerando a exiguidade de seus direitos de fala, além da complexidade intrínseca à identidade alimentar Guarani e sua tradição de oralidade, definiu-se, originalmente, como método de coleta de dados a aplicação de entrevistas abertas, face a face. Como elucida MINAYO (2014), as entrevistas abertas têm a capacidade de fazer emergir a percepção e subjetividade cultural, afetiva e existencial, livre, dentro de suas limitações, das amarras contidas nas perguntas, em um nível de aprofundamento que reflete a importância que o tema tem para um indivíduo ou coletividade. Nessa condição, quando os objetos de pesquisa são os próprios sujeitos sociais ativos, que realizam interpretação da sua realidade e agem sobre a mesma (LIMA, 2016), a entrevista aberta torna-se valiosa no sentido de que traz: “[...] a vantagem de permitir não apenas evidenciar o que essas pessoas vivenciam no cotidiano, mas igualmente dar-lhes a palavra e compensar, como já sugeria Becker, em 1967, sua ausência ou sua falta de poder na sociedade” (POUPART, 2008, p. 220).



Para a captura fiel de dados e riqueza de detalhes, todas as entrevistas seriam gravadas em aplicativos de áudio, com a devida autorização e sob assinatura prévia do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, para posterior transcrição. Ademais, visto a limitação inerente de todo método científico, desenvolver-se-ia, de modo complementar à entrevista, a observação de campo não participante, cuja aplicação intencionava atenuar os dispositivos sociais e possibilitar a apreensão de ações e relações não verbalizadas ou ocultas (PAUGAM, 2015). Estas informações e percepções seriam, por sua vez, registradas mediante a utilização de um diário de campo.

Todavia, percalços ao longo do desenvolvimento do presente trabalho condicionaram a alterações substanciais no percurso metodológico idealizado originalmente - aplicação de entrevistas em profundidade, complementadas pela observação de campo não participante. Embora o projeto original dessa pesquisa ainda transite pelo Comitê de Ética em Pesquisa, para fins da presente monografia, as autoras afunilaram o projeto inicial a uma pesquisa de caráter documental, ou seja, cujos dados advém exclusivamente do levantamento bibliográfico, em um universo limitado ao Território Indígena Jaraguá, excluindo-se, assim, os Guarani das aldeias da zona sul do município de São Paulo.

O levantamento bibliográfico foi realizado em livros e outros materiais físicos, como cartilhas, das bibliotecas Centro de Informação e Referência em Saúde Pública (CIR), Florestan Fernandes e Biblioteca da EACH-USP, assim como de materiais provenientes do buscador científico Google Scholar, e dos bancos de dados LILACS e SciELO. Usou-se como descritores: Guarani, Guarani Mbya, alimentação indígena, alimentação tradicional indígena, alimentação Guarani, cultura indígena, demarcação de terras, território indígena, Jaraguá, TI Jaraguá, causa indígena e questão fundiária. Foram priorizados textos em língua portuguesa. Também foram levantados documentos oficiais, como leis, decretos e ementas constitucionais. Ainda fez-se emprego de documentários e entrevistas audiovisuais da plataforma de vídeos YouTube, assim como de conteúdos divulgados em páginas da rede social Facebook. Não valeu-se do uso de filtros para período de tempo, pois o resgate de materiais de diversas épocas foi considerado conveniente para traçar uma linha cronológica do cenário de interesse.

Em uma tentativa de manter o princípio inicial da pesquisa de justiça social e respeito à tradição de oralidade desta comunidade, o qual estava intimamente vinculado às entrevistas em profundidade, priorizou-se o resgate de entrevistas já realizadas com esse grupo populacional, presentes em textos e documentários. Embora a recuperação de entrevistas e



discursos pré-existentes não sejam capazes de reproduzir a vivência de ir a campo e depreender dados não-verbais, que poderiam ter sido coletados durante as entrevistas face a face. Contudo, pode-se extrair dessas falas informações capazes de responder às indagações que orientam o desenvolvimento do presente trabalho, pois, pode-se alcançar o campo da significação e produção de sentido a partir de uma análise documental de caráter qualitativo, de acordo com MINAYO:

[...] realizar uma reflexão geral sobre as condições de produção e apreensão da significação dos textos produzidos nos mais diferentes campos: das relações primárias, religioso, filosófico, jurídico e sociopolítico, visando a compreender o modo de funcionamento, os princípios de organização e as formas de produção de seus sentidos (MINAYO citado por FERREIRA E PEREIRA, 2014, p. 261).

3.2 METODOLOGIA DE ANÁLISE

Adotou-se como método de análise de dados a Análise de Conteúdo que, de acordo com CAMPOS (2004), é o conjunto de técnicas analíticas, dentro da pesquisa social, que busca captar os significados, de um modo multifacetado, do conteúdo do *corpus*. Embora a técnica tenha surgido para descrição do conteúdo de mensagens, também o conteúdo referente ao não-dito pode ser analisado: as reticências, figuras de linguagem, expressionismos, estereótipos, entrelinhas e outros. Para BARDIN (citado por SANTOS, 2011) a análise de conteúdo se fundamenta em um desvendar crítico dos dados coletados, dando profundidade e significado àquilo que foi escrito, dito ou observado.

A técnica utilizada para o tratamento dos dados obtidos pela pesquisa documental, tanto levantamento de dados escritos como de eventuais registros audiovisuais, foi adaptada dos estudos de BARDIN (citado por SANTOS 2011): 1) pré-análise: o material transcrito foi lido cautelosamente e organizado, compondo o *corpus*; 2) leitura flutuante: o material foi lido com a intencionalidade de se encontrar hipóteses que respondessem ao objetivo da pesquisa; 3) categorização: a partir das hipóteses encontradas, foi composto um índice com indicadores semânticos (categorização por temas de conteúdo); 4) tratamento e interpretação: o conteúdo do *corpus* foi estudado, em profundidade, e comparado ao referencial teórico (SANTOS, 2011).



3.3 ASPECTOS ÉTICOS DA PESQUISA

Em respeito à Resolução nº 466 do Conselho Nacional de Saúde (CNS), de 2012, o projeto de pesquisa original foi submetido ao Comitê de Ética em Pesquisa através da Plataforma Brasil. Por ser uma pesquisa realizada com população indígena, o mesmo também foi conduzido pelas normas e diretrizes propostas pelas Resoluções do CNS nº 196, de 1996, e nº 304, de 2000.

Entre as considerações éticas, o projeto de pesquisa original dispõe do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, por escrito, destinado a cada indivíduo a ser entrevistado, contendo informações a respeito do projeto de pesquisa, seu objetivo geral e os procedimentos a serem realizados. Além do termo de consentimento, conta-se com uma Carta de Autorização a ser apresentada à figura de liderança das aldeias, seja ela um líder político ou espiritual. Pois, embora a ida a campo seja de caráter observacional, o contato prévio com as lideranças é uma etapa fundamental em respeito às características socioculturais dessas comunidades.

A despeito da presente monografia dispensar os trâmites éticos por ter sido convertida ao método de pesquisa documental, cujo não se vê circunscrito dentro do escopo das pesquisas com seres humanos, o projeto original continua percorrendo os processos legais para salvaguardar os aspectos éticos previstos em pesquisas com população indígena. As autoras optaram por trazer um breve panorama do percurso ético do projeto original para maiores esclarecimentos das alterações efetivadas entre a concepção inicial da pesquisa e o trabalho de conclusão de curso desenvolvido.

4. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

4.1 ESPAÇO, TERRITÓRIOS E TERRITORIALIDADES

O espaço é a realidade material, anterior a qualquer ação humana e local de possibilidades. Por sua vez, o território, construído a partir do espaço, passa pelo filtro humano de representações, apropriações e dominações – toda territorialização do espaço envolve o campo do poder – logo, o território nunca se desvincula da sua significação. Uma rápida análise semântica é capaz de refletir esse movimento: do latim, *territorium*, significa



“pertence a”, uma visão mais jurídica e econômica do espaço, enquanto o verbete, também de origem latina, *terreo-territor*, significa “aquele que aterroriza”, um conceito que revela o espaço como objeto político, passível de dominação e jogos de poderes (HAESBAERT, 2005). Enfatiza-se que as concepções de território transitaram de acordo com as correntes ideológicas dominantes.

De acordo com HAESBAERT (2003), há quatro vertentes básicas para se compreender o território: 1) naturalista: aborda o território como resultado da relação entre sociedade-natureza; 2) jurídico-político: o território como uma relação institucionalizada e legalizada de espaço e poder; 3) simbólico-cultural: o território a partir da apropriação e valorização simbólica que determinada sociedade dá ao espaço; 4) economicista: o território como resultado das interações capital-trabalho e de classes, reduzido a uma fonte de recursos.

Embora as vertentes supracitadas tenham relevância histórica e didática, a tentativa de categorizar o território dentro de uma única vertente conduz a uma abordagem empobrecida e que, possivelmente, deixaria descobertos aspectos fundamentais à compreensão dos embates que envolvem a ocupação e uso do espaço. Portanto, adotou-se uma perspectiva integradora do território (HAESBAERT, 2005), a qual não restringe o território em uma única dimensão, mas o enxerga como um construção humana dinâmica que envolve todas as vertentes, em proporções variantes de acordo com o tempo histórico, a sociedade e o discurso dominante.

De modo similar a ideia das vertentes que se cruzam e se integram, RAFFESTIN (1993), apoia-se no conceito de tessituras territoriais: a terra, enquanto espaço, está sujeita às influências dinâmicas de diversas malhas (econômica, política, sociocultural e outras) que se sobrepõem e, dentro de um jogo de poder, têm forças e representatividades distintas. À vista disso, para o autor, as tessituras modelam os territórios continuamente de acordo com os objetivos e representações do indivíduo ou grupo sintagmático.

Ao tratar da causa indígena, torna-se afinada a escolha da concepção de território pela visão integradora. Os Guaraní apropriam-se de uma leitura simbólica, fundamentada nas tradições e representações culturais, para defender o direito aos seus territórios tradicionais. No entanto, a agenda indígena do Estado, especialmente ao que se refere às demarcações de terras – excludente do caráter simbólico e cultural – fundamenta-se nos aspectos jurídico-políticos. Deve-se ainda ressaltar que existem vieses econômicos que permeiam as decisões governamentais e os atos demarcatórios.



Neste sentido, o Estado brasileiro possui uma ideologia territorial divergente à perpetuada pelos povos originários. Em decorrência dessa discordância ideológica, a tentativa de controle absoluto do território nacional e produção de uma soberania dentro de um Estado-nação, contrapõe-se à existência de territórios tradicionais, ainda que o Estado os proteja dentro das cláusulas legais demarcatórias. Assim, ao tentar promover uma soberania territorial nacional, negligencia-se a existência da diversidade de territórios sociais, natural a toda coletividade humana. A diversidade humana produz uma multiplicidade de expressões territoriais, logo, torna-se indissociável a questão histórica na abordagem do território. (LITTLE, 2004).

Para além disso, os conceitos de território devem sempre acompanhar o uso dos mesmos. Segundo MILTON SANTOS (2000), deve-se pensar o território e os seus respectivos usos a partir dos atores sociais que com ele se relacionam. A sociedade exerce um diálogo contínuo com o seu território, de tal modo que o sistema de significados se movimenta em concordância com as mudanças sociais. O presente social, assim como toda a herança sociocultural, impactam as ações sobre os lugares. O líder indígena Ailton Krenak, em Seminário Internacional “A saúde indígena e a ecologia de saberes no enfrentamento dos desafios atuais”³ em março de 2019, afirmou que o incômodo do ato demarcatório não se dá pela permanência dos indígenas na terra, mas o uso não voltado à produção de capital econômico.

4.2 IDENTIDADE, CULTURA E DESCONTINUIDADES

O conceito de cultura sofreu inúmeras ressignificações através das correntes antropológicas. Por muito tempo persistiu o conceito de escala civilizatória, um reflexo cultural darwiniano. No entanto, diversos autores contrapõem a aceção do evolucionismo cultural, como LÉVI-STRAUSS (1973). De acordo com STRAUSS, a diversidade cultural não deve ser vista através de um prisma etnocêntrico. A cultura passa a ser compreendida como um processo, não mais uma escala, designando um sistema simbólico que estabiliza as relações sociais e produz significação, essencial na construção de uma identidade coletiva.

³ Seminário ocorrido no dia 26/03/2019 no auditório João Yunes localizado na Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo.



No que diz respeito à identidade, essa exerce um papel aglutinador: gera identificação e produção de uma representação coletiva (DIAS; DIAS, 2010). Ainda de acordo com HALL (1992), a concepção de sujeito sociológico, contrária às ideias iluministas, revela a importância da relação com o outro para a produção de valores, sentidos e símbolos, ou seja, na formação da cultura. Mesmo que exista uma identidade pessoal e subjetiva, coexiste uma identidade cultural, resultante da internalização de sentimento de pertencimento a um determinado grupo, pois a estabilidade da identidade coletiva viabiliza o desenvolvimento da própria subjetividade do indivíduo.

Todavia, as identidades estão entrando em colapso após a modernidade. Outrora, as identidades coletivas traziam estabilidade ao mundo social e atuavam como referencial para a própria identidade individual. Atualmente, há uma multiplicidade de identidades contidas em um único indivíduo, de tal modo que a antiga função aglutinadora vem perdendo sua força de representatividade (HALL, 1992).

Na pós-modernidade, essencialmente pelo processo alcunhado de globalização, as identidades coletivas tornam-se instáveis a medida que as sociedades atuais vivem ondas de transformações e fluxos de informações constantes. A própria ideia de identidade nacional não tem a mesma potência que tinha no período das Grandes Guerras. Embora as identidades culturais nunca tenham sido rígidas e imutáveis, nunca antes transformações sociais tão profundas abalaram o sentimento de identidade e pertencimento como é visto contemporaneamente (HALL, 1992).

Partindo da concepção de descontinuidades de STRAUSS (1973), o encontro com o diferente é o que produz o sentimento de diferenciação e reafirmação da identidade coletiva. Esse processo de identificação não é neutro: uma determinada comunidade, ao entrar em contato com outra, pode conduzir à criação de uma nova identidade e papéis sociais para enfrentar a realidade produzida na comparação com o outro. Adotar uma identidade estereotipada é um método de afirmação e resistência de um grupo com a chegada de outro dominante (RIBEIRO, 2007).

Excluindo-se, ainda que com ressalvas, as sociedades isoladas, todas as outras sociedades tiveram em algum momento contato com o diferente, internalizando assim o sentimento de pertencimento (“nós próprios”) (STRAUSS, 1973; OLIVEIRA, 1976; HALL, 1992). Porém, com as severas mudanças vivenciadas atualmente, os espaços simbólicos têm sido fragmentados e até mesmo as sociedades com maior valorização de seu passado cultural



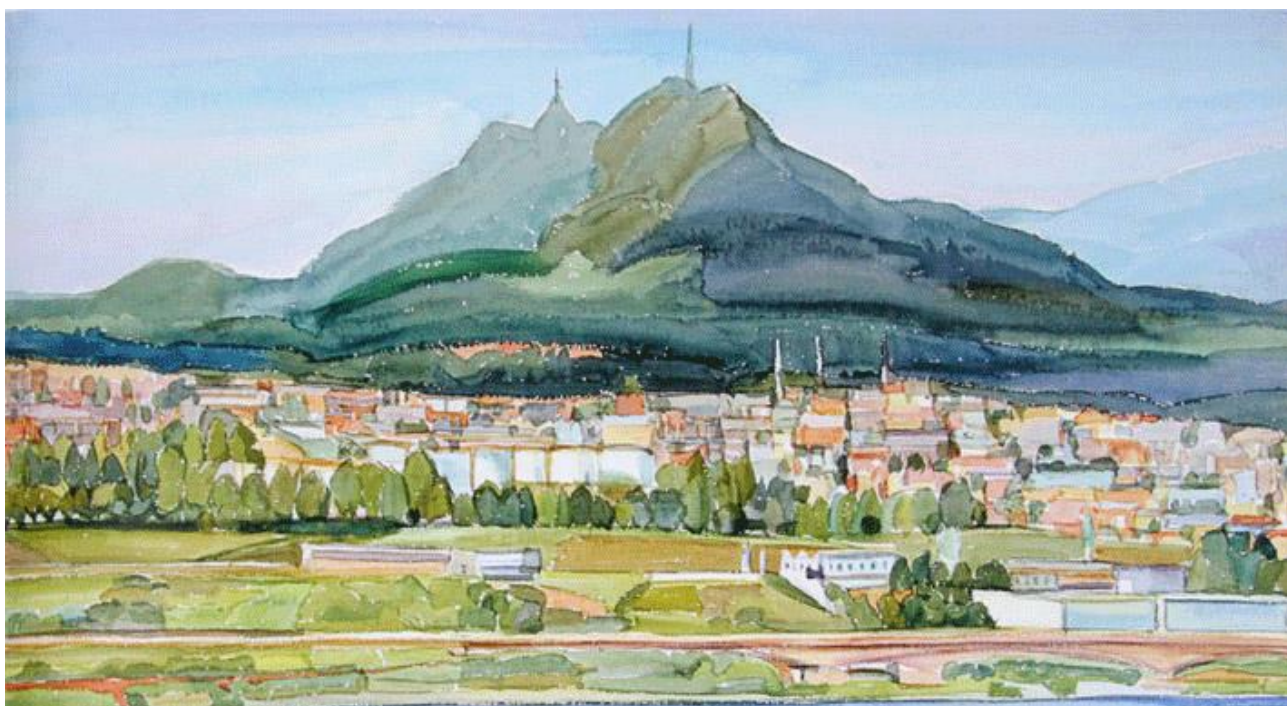
têm se visto obrigadas a assimilar uma cultura cada vez mais homogeneizada, um efeito nomeado de “supermercado cultural” (HALL, 1992).

Dentro deste processo de fragmentação das identidades coletivas e sua consequente entrega a uma homogeneidade cultural, pode-se destrinchar diversas áreas da vida social que podem ser afetadas: a língua, os modos de vida, os comportamentos, as vivências religiosas, a alimentação, o vestuário, a busca por direitos, entre outros (DIAS; DIAS, 2010). Direcionando o olhar à alimentação, a americanização dos padrões alimentares pode ser observada a nível mundial – os modos tradicionais de alimentação têm perdido espaço e sendo confinados em manifestações e celebrações culturais específicas, restaurantes típicos e no discurso voltado à atração turística.

LÉVI-STRAUSS, em *O cru e o cozido* (1964), reporta que para diversas culturas, ao redor do mundo, a alimentação guarda um caráter simbólico e é vista por esses povos como uma atividade capaz de expressar identidade e pertencimento. Para o autor, o ato de cozinhar é uma metáfora para a transformação da natureza, crua, para uma cultura humana, cozida. WRANGHAN (2009), partindo de STRAUSS (1964), anuncia que a alimentação humana, sobretudo as formas de preparo tradicionais dos alimentos, constitui um aspecto norteador e central para a elaboração da identidade humana, assim como para a construção e perpetuação das diferentes expressões culturais. Logo, a fragilização das culturas alimentares pode ser apreendida como um reflexo direto da fragmentação das identidades coletivas frente ao desafio imposto pelo fenômeno da globalização.

Levando em consideração o objeto de pesquisa, a comunidade Guarani Mbya da TI Jaraguá – São Paulo, encontram-se em um conflito identitário: o contato próximo e constante com o outro leva à reafirmação da identidade indígena, ao mesmo passo que afirma o discurso estigmatizado do indígena urbanizado que se tornou mais não-índio do que índio. Esse embate levanta a discussão dos meios que esclarecem as forças desintegradoras e etnocidas, assim como as tentativas de perpetuação da identidade étnico-cultural do coletivo. À vista disso, a compreensão da identidade desses indivíduos, enquanto comunidades, deve ser fundamentada em um conceito de identidade capaz de abranger o dinamismo de suas vivências, denominações e representações sociais atuais.

DO CAMPO PESQUISADO: EXPROPRIAÇÃO, APROPRIAÇÃO E ORGANIZAÇÃO DA TERRA INDÍGENA JARAGUÁ



Fonte: JARAGUÁ SP POST (online).

Disponível em: <https://jaraguasp.blogspot.com/2018/03/pico-do-jaragua-obras-arte.html> Acesso em 07 nov 2019.



5. DO CAMPO PESQUISADO: EXPROPRIAÇÃO, APROPRIAÇÃO E ORGANIZAÇÃO DA TERRA INDÍGENA JARAGUÁ

As intenções colonialistas iniciais, no século XVI, visavam a ocupação territorial como medida protecionista as invasões e conflitos com outros povos – incluindo as comunidades indígenas que já habitavam, por tempos imemoriais, os solos recém apoderados. Anterior à Lei de Terras⁴ (Lei Imperial nº 601 de 18 de setembro de 1850), a lógica da ocupação da nova colônia era a doação e o arrendamento de grandes espaços de terras pelas sesmarias, pois a emergente economia capitalista brasileira girava em torno da mão-de-obra escrava, tanto negra quanto indígena (FARIA, 2011). Isto é, a essa altura, a terra não adquirira caráter de propriedade privada, pois esse papel ainda residia na posse de humanos escravizados.

Com o colapso da escravidão, consolidado com a Lei Áurea (Lei Imperial nº 3.353 de 13 de maio de 1888), a mão-de-obra escrava não mais detém o papel de mercadoria, de tal modo que a terra é transformada em propriedade privada no Brasil (FARIA, 2011). Neste ponto, estabelece-se que a ocupação e uso de terras nacionais são restritas à compra e venda, assentando as relações sociais capitalistas⁵ que perduram até hoje, como apontado por ENGELS (citado por FARIA, 2011, p.138): “Ao transformar todas as coisas em mercadorias, a produção capitalista destruiu todas as antigas relações tradicionais e substituiu os costumes herdados e os direitos históricos pela compra e venda, pelo ‘livre’ contrato”.

Paralelo a essa lógica, resistiam nesses espaços diversas sociedades indígenas em conflito constante para que seus territórios tradicionais não sucumbissem à crescente expropriação e consequente transformação em lotes de terras à venda (FARIA, 2011; RIBEIRO, 2007, OLIVEIRA; 2019). Esse mecanismo de invasão, expropriação e transformação de territórios tradicionalmente ocupados em propriedades privadas é corroborado e justificado pelas políticas indigenistas vigentes. O processo de aldeamento, fantasiado de benfeitoria cristã e voltado às convicções de cunho civilizatório, era um elemento a serviço da própria desintegração da identidade indígena e assimilação desses

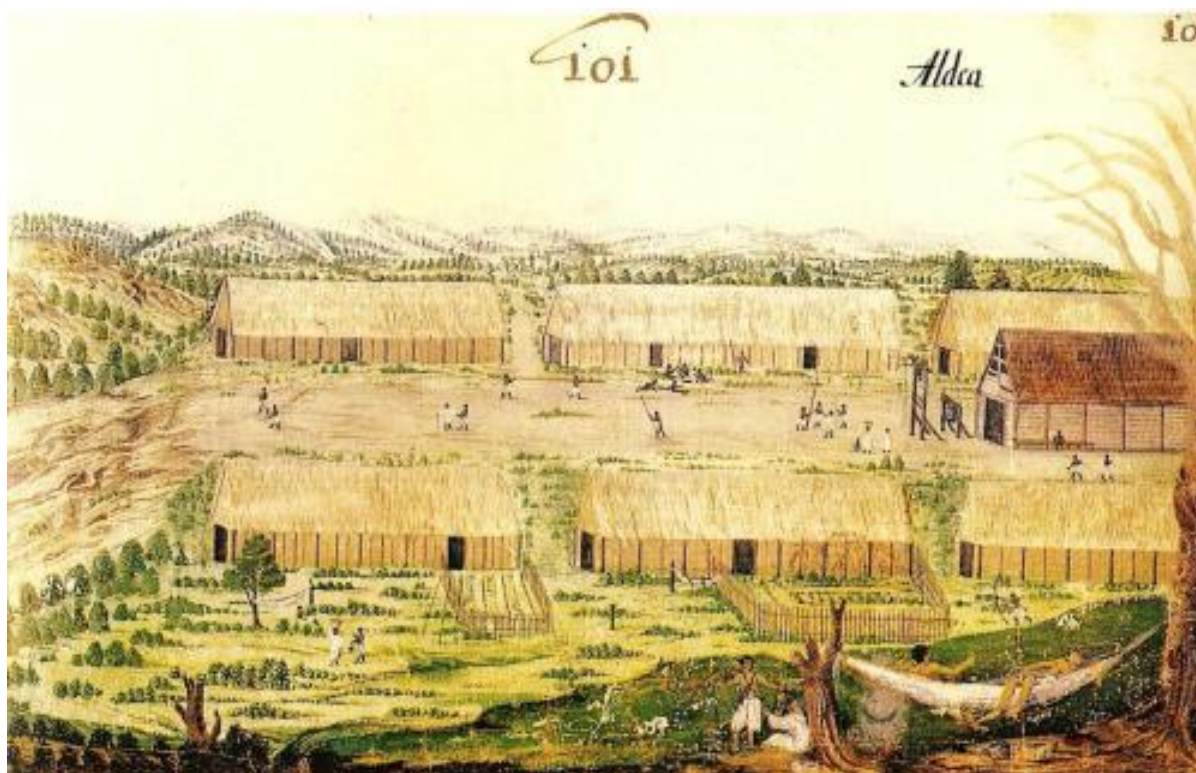
⁴ A Lei de Terras (1850) foi a primeira lei a dispor sobre as normas do direito agrário brasileiro. Esse dispositivo legal determinou que o único meio de acesso às terras devolutas da nação fazia-se mediante a compra (BRASIL, 2016).

⁵ Em seguida à escravidão, a relação de produção subsequente foi o colonato que, embora não expressa-se propriamente como uma relação capitalista, pois ultrapassava as condições assalariadas, pode ser compreendido com uma fase de transição entre o regime escravocrata e a sociedade brasileira capitalista.

indivíduos na crescente massa de lavradores pobres - pequenos agricultores familiares, como também trabalhadores assalariados - que atendia à expansão da economia agropecuária (MONTEIRO et al., 1984; OLIVEIRA, 2019).

Ao contrário do que o nome alude, os aldeamentos eram aglomerados criados artificialmente (Figura 4), muitos construídos sob os destroços de aldeias indígenas propriamente ditas; logo, não intencionavam serem uma regularização das comunidades já existentes, mas sim um espaço de transição entre o “ser primitivo” e o cidadão brasileiro pleno (MONTEIRO et al., 1984; ARANTES, 2016). Sendo assim, o aldeamento promovia a transformação do indígena em um cidadão pobre, apto a vender sua mão-de-obra, ao mesmo passo que ocupava os seus territórios tradicionais e posteriormente os fragmentava e os arrendava (OLIVEIRA, 2019).

Figura 4. Aldeamento indígena, por Albert van der Eckhout (1641-1643)



Fonte: SILVA (s.d). Disponível em: <https://docs.ufpr.br/~lgeraldo/imagensindios.html> Acesso em 17 set 2019.

Malgrado as artimanhas e propósitos jesuítas possam ser amplamente contestados, após a expulsão dos clérigos, a gestão dos aldeamentos por colonos - em sua generalidade fazendeiros - foi ainda mais perniciosa às populações indígenas. Associados ao movimento das bandeiras, o novo posicionamento dos aldeamentos previa a formação de uma nação



brasileira às custas ora do extermínio, ora do apagamento étnico pela “mestiçagem” (ARANTES, 2016). Não obstante, o insucesso dos aldeamentos, em partes, pode ser explicado pela incessante resistência indígena: os conflitos armados, as fugas e as destruições em massa de plantios e rebanhos, estratégias que algumas etnias adotaram para rechaçar as tentativas de confinamento e esfacelamento de seus modos de viver (MONTEIRO et al, 1984).

Durante esse período, houveram as primeiras expropriações de terras indígenas no que tange à “logicidade” da propriedade privada capitalista, pois, as expropriações anteriores são melhores compreendidas dentro dos termos de invasões e guerras de contato. As terras dos aldeamentos incorporadas ao patrimônio da Coroa passam, então, a ser aforadas a famílias influentes e transmutadas em áreas agrícolas (FARIA, 2011; OLIVEIRA, 2019).

Na jovem Vila de São Paulo, após a expulsão dos jesuítas e a decadência dos aldeamentos, os indígenas passaram a ser transferidos para as fazendas particulares a partir de dois processos distintos: através da força física ou por casamentos arranjados, muitas vezes interétnicos. Não raro, proprietários de terras agrícolas invadiam aldeias, ou aldeamentos remanescentes, para captura de indígenas para trabalho na lavoura. Durante as expedições de captura, os territórios indígenas eram invadidos e sua base econômica, seus plantios tradicionais, destruídos com a entrada de gado.

Estavam roçando nas terras dos índios e botando-os fora delas fazendo-lhes grandes danos com suas criações assim gado vacum e cavalgaduras... e danificando suas lavouras e plantas por cuja causa estava todo o gentio dividido e fora da aldeia (Atas da Câmara citado por MONTEIRO, et al., 1984, p.40).

Embora os aldeamentos levassem a uma descaracterização progressiva de sua identidade étnica, pelas inúmeras facetas etnocidas, a datar do século XV já existiam panoramas etnográficos que permitiam destacar, no mínimo, quatro regiões culturalmente distintas na vila de São Paulo: a Tupi, entre o litoral Santos-Rio de Janeiro, troncos linguísticos Jê, entre o Vale do Paraíba e da Serra da Mantiqueira, grupos não Tupi em uma região adstrita à região oeste e, finalmente, tanto na zona litorânea quanto no interior do sul a sudoeste, numerosas populações Guarani (MONTEIRO, et al., 1984; OLIVEIRA, 2019).

Aprofundando no que toca a presença Guarani no estado de São Paulo, mais especificamente na cidade de São Paulo, pensa-se que a sua chegada a esses espaços integrou duas forças motrizes principais: 1) dentro da cosmologia Guarani, a busca pela *yvy marã e'ỹ*

⁶ orienta as migrações espirituais (*oguata porã* ⁷) em direção a leste (nascer do Sol) até os limites do oceano (Figura 5); 2) por sua vez, as tradições agrícolas dessas comunidades despertaram o interesse dos colonos que passaram a priorizar a captura desses indivíduos, visto que o processo de transformá-los em mão-de-obra para o trabalho rural era, aparentemente, menos dispendioso do que nos casos de etnias sem hábitos agrícolas (MONTEIRO, et al., 1984; OLIVEIRA, 2019; ARANTES, 2016).

[...] foram milhares de guaranis acorrentados e escravizados e depois levados ao leste no sentido do litoral, onde foram redistribuídos para diferentes postos, a fim de serem comercializados [...] essas ações eram abertamente reconhecidas pelas autoridades de São Paulo de Piratininga (OLIVEIRA, 2019 p. 43).

Figura 5. Representação da *oguata porã*: o caminho sagrado em direção às moradas celestes



Fonte: OLIVEIRA (2019, p. 81)

Sob o olhar colonizador, focado na extração aurífera entre os séculos XVII a XIX, situa-se a área do Pico do Jaraguá na zona noroeste da cidade de São Paulo. As extrações do valioso minério no pico contavam com a exploração do trabalho braçal Guarani, advindos do

⁶ *Yvy marã e'ỹ*: extensamente traduzida como a Terra Sem Males, as moradas celestes Guarani aparecem nos mitos cosmológicos como plataformas celestes em formato de ilhas suspensas em águas, fato esse que explana às inúmeras migrações desses povos para o seu alcance. As moradas celestes ficam direcionadas à Leste, onde habita *Nhanderu Tenonde*.

⁷ *Oguata porã*: boa caminhada; caminhada bonita.



antigo aldeamento jesuíta de Barueri, majoritariamente. Ao passo que a mineração de ouro torna-se antieconômica ainda no século XIX, o Jaraguá passa a sofrer transformações paulatinas destoantes das ocorridas nas regiões mais centrais da cidade. Essas alterações foram condicionadas pela própria paisagem, desnivelada, assim como a presença da linha ferroviária, que impulsionaram o recorte das terras em grandes áreas rurais produtoras de cana-de-açúcar e café, principalmente (OLIVEIRA, 2019).

Depois de faltar-se de ouro, o mundo sentiu fome de açúcar, mas o açúcar, por sua vez, consumia escravos. O esgotamento das minas - precedido, aliás, pela devastação das florestas que forneciam combustível para as caldeiras -, a abolição da escravatura, e, por fim, uma demanda mundial crescente orientam São Paulo e seu porto de Santos para o café. De amarelo, e depois branco, o ouro passou a negro (LÉVI-STRAUSS, 1955, p. 86).

Com o declínio da lavoura paulista, a mão-de-obra indígena passa a ser menosprezada em São Paulo, levando a uma polarização do movimento de dissolução da população indígena na cidade: o efluxo de indígenas para outros territórios, com a finalidade de retomar seus modos de vida tradicionais, ou a sua integração, de modo marginalizado e nunca inteiramente assimilado, à população pobre da capitania. Assim como diversas cidades brasileiras, a cidade de São Paulo tem suas origens firmadas nas ruínas de aldeamentos indígenas (MONTEIRO, et al., 1984; OLIVEIRA, 2019).

Resgatando os referenciais adotados dos estudos HAESBAERT (2003, 2005), essa desintegração dos territórios tradicionais e a sua transfiguração em lotes de terras produtivas pode ser compreendida como uma mudança de lógica territorial: o espaço, outrora assumido como uma apropriação de caráter simbólico-cultural, converte-se, então, a uma concepção jurídico-política. Esse processo resultou na expulsão da comunidade indígena remanescente e, consequente, expropriação e apropriação capitalista de seus territórios tradicionais.

Pra quê que o índio quer tanta terra?! Primeiro lugar, precisa saber que o índio, ele depende da terra pra sobreviver. E não se fala em terra, porque quando se fala em terra dá impressão que é um lote, que é uma coisa pequena, né? Então é importante as terras, o território indígena - Cacique Karai (O JARAGUÁ..., 2015)

Até a década de 1960 a região do Jaraguá permaneceu preeminentemente rural, em detrimento da expansão urbana e dos processos de periferização que promoviam tanto o adensamento populacional quanto a expansão da malha urbana em regiões circunvizinhas.

Neste cenário, em 1964, o núcleo familiar formado por seu Joaquim, dona Jandira e seus filhos (Figura 6), da etnia Guarani Mbya, adentra em um lote rural de aproximadamente 1,75 hectares (MOTTA, 2007; FARIA 2011; OLIVEIRA, 2019). As versões da atual ocupação Guarani no território do Jaraguá são controversas: em determinados relatos, diz-se que a iniciativa de sua vinda partiu dos sócios do Instituto Histórico e Geográfico (IHGSP) para atuarem como caseiros de um sítio privado (FARIA, 2011); em outros, conta-se que o território atualmente conhecido como *Tekoa Ytu*⁸ é a concatenação de duas áreas rurais doadas ao patriarca Guarani (MOTTA, 2007).

Figura 6: *Tekoa Ytu* em 1985: o casal seu Joaquim e dona Jandira com seus filhos



Fonte: LADEIRA citado por FARIA (2016, p. 65)

Os primeiros relatos etnográficos acerca dos povos Guarani os descreviam como uma sociedade semi-nômade (SCHADEN, 1974; MONTEIRO et al., 1984). Essas conclusões iniciais mostraram-se superficiais com uma maior compreensão da cosmovisão Guarani advinda do afrouxamento dos preconceitos etnocêntricos pautados na evolução cultural conquistada pelo sedentarismo vinculado à produção e acúmulo de bens. Para essas comunidades, o território não se restringe ao espaço no qual se habita, também não se confina

⁸ *Tekoa Ytu*: aldeia da queda d'água, aldeia do salto, aldeia da cachoeira



ao espaço de uma aldeia, a *tekoa*, ou a um conjunto interconectado de *tekoas*, o *guará*. Os Guarani estabelecem redes complexas de parentesco, relações vicinais e de trocas simbólicas em todo o espaço compreendido como território Guarani (PIERRI, 2019; ARAÚJO et al, 2016).

Para o Guarani, o seu território tradicional é conhecido por *Yvy Rupa* (traduz-se como leito terrestre) que se constitui em uma plataforma contínua, com similaridades a uma ilha, criada por *Nhanderu Yvy* e, cuja estrutura estende-se da *Yvy Mbyte* (centro da terra) até a *Yvy apy* (borda do mar). Esse extenso território compreende praticamente todo o território do Paraguai, parte da Argentina, Uruguai e sul e sudeste do Brasil (Figura 7) - extrapolando os limites geopolíticos nacionais (TESTA, 2014; PIERRI, 2018; OLIVEIRA 2019). Enfatizando a ausência de fronteiras jurídico-políticas na concepção territorial Guarani, traz-se a fala da liderança indígena da TI Jaraguá, David Martins:

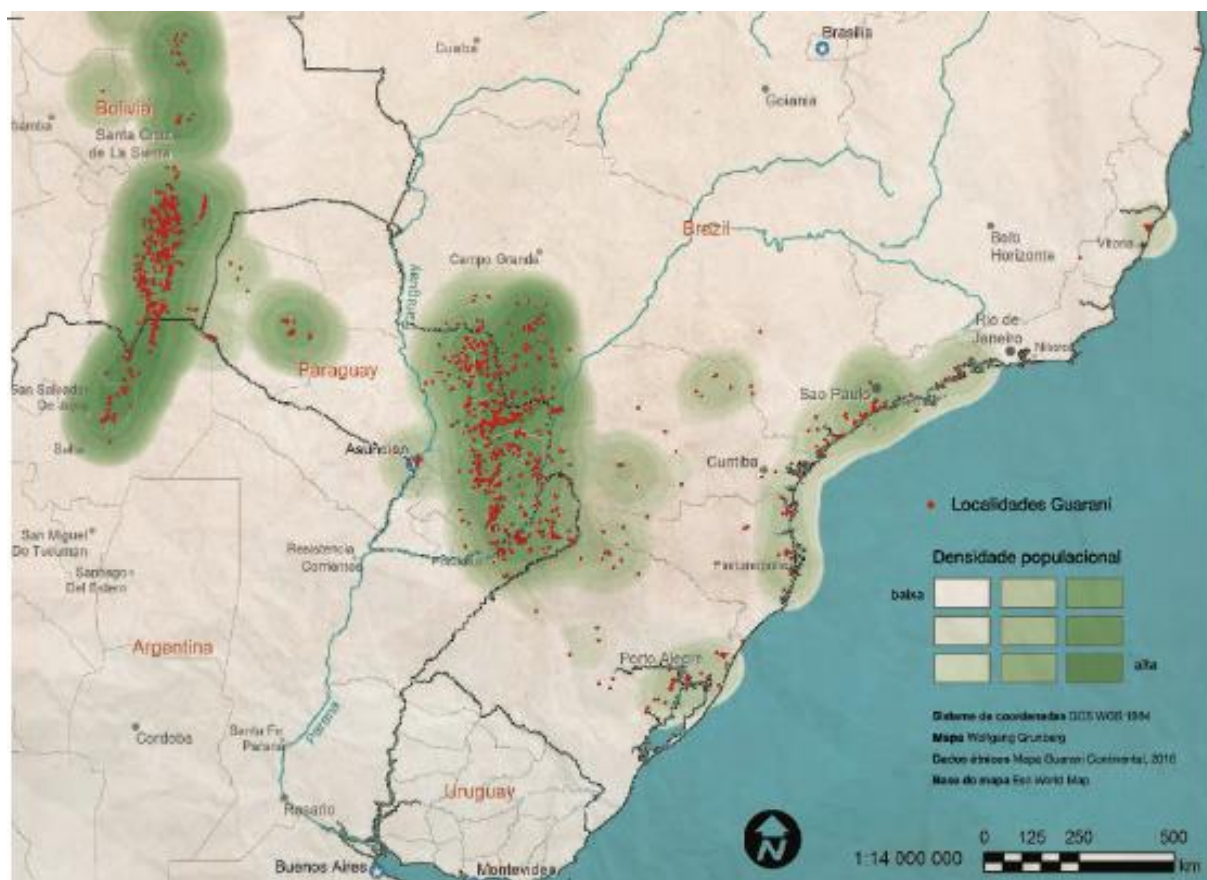
Para nós o Yvy Rupa, o território Guarani, ele tem sentido quando existe uma ligação entre todos. Todos os Guarani estão ligados através da espiritualidade, através da reza, um reza pelo outro, e se comunica através da reza. [...] Porque para nós Guarani, não existe a divisão de fronteira, divisão de Estado, divisão de país. Isso foi um processo histórico da formação do território brasileiro, e também da formação do continente da América do Sul. Por isso que para os Guarani, o território é um só, que a gente chama de Yvy Rupa (OLIVEIRA, 2019, p.84).

Dentro da cosmovisão Guarani, o território tradicional garante a reprodução das *tekoa* – traduzida grosseiramente como aldeias. A *tekoa* é o espaço social, político, econômico, simbólico-cultural e espiritual produzido na ocupação da terra. Pode-se, então, conjecturar que a *tekoa* está compreendida dentro de um conceito integrado de terra e territorialidade, pois a mesma extravasa os aspectos materialistas do meio e situa-se na ordem de relações que estabelecem a partir do uso do espaço e do que dele é produzido. Ainda citando David Martins (2015):

Essa terra pra gente é sagrada. As pessoas não conseguem entender que a terra pra gente, a gente chama de *Tekoa*, que é o lugar de manter a nossa cultura. O lugar que a gente tem para preservar o nosso conhecimento, para viver do que nós somos.

(O JARAGUÁ citado por OLIVEIRA, 2019, p. 85)

Figura 7: Yvy rupa - Território tradicional Guarani



Fonte: GUARANI CONTINENTAL (2016, p.4)

No que tange às tradições Guarani, a *tekoa* demanda uma extensão suficiente de terra contendo determinados elementos da natureza, como uma mata preservada e um curso de água doce, além de um local oportuno para os seus plantios tradicionais. O espaço precisa ser tal que as casas não se aglomerem entre si, porém, que permitam a comunicação entre as famílias e viabilizem a sociabilidade característica da comunidade (FARIA, 2015; ARAÚJO et al., 2016).

Não obstante, a materialização e perpetuação de uma *tekoa* não são garantidas exclusivamente pelas condições físicas e ambientais, porém, carece de toda uma complexa rede de relações de parentesco e reciprocidade e da energia despendida pelo grupo para a sua sobrevivência (Figura 8). Além disto, a escolha de um local para sua criação não se restringe aos aspectos morfológicos do mesmo, mas é derivada de uma conexão íntima com o mundo espiritual, no qual a inspiração para percorrer novos caminhos e, por fim, estabelecer novas

moradas, é cruzada através das músicas, cânticos e fumaças dos cachimbos fazendo uma ponte entre os *Nhanderus* e o líder espiritual (TESTA, 2014).

Surge então, a seguinte reflexão: ainda que haja esforços governamentais, e de outros escopos da sociedade, para a criação de ambientes similares a uma *tekoa* Guarani, como um aldeamento ou uma Terra Indígena cercada e delimitada, essas medidas e esses espaços poderão não ser interpretados como uma verdadeira *tekoa* por essas comunidades. Pois, a *tekoa* não é feita só de espaço, assim como também não é feita só dos sujeitos sociais nela contidos. A *tekoa* ultrapassa o espaço-tempo: é um reflexo material e imaterial da ancestralidade, da identidade e da construção contínua do ser Guarani no território.

Concernente à formação de uma *tekoa*, tem-se o *guará*, que consiste em uma estrutura organizacional de relações de trocas simbólicas entre *tekoas*. Tradicionalmente a disposição das *tekoas*, formando um *guará*, orientava-se de acordo com o fluxo de um rio (Figura 9), tal arranjo articulava as constantes visitas entre a parentela. Outrossim, a organização político-social de cada *tekoa* obedecia a um regimento próprio, logo, o distanciamento geográfico entre elas tornava as relações mais harmoniosas e promovia a autonomia das lideranças de cada agrupamento (TESTA, 2014; SILVA, 2015). Não obstante às transformações ocorridas em seus territórios tradicionais, os Guarani ainda mantêm estreitas relações entre *tekoas*, ainda que haja áreas descontínuas entre essas, onde coexistem outras lógicas territoriais, como as cidades (ARAÚJO et al., 2016). Sem embargo, essa rede de relações fundamenta a territorialidade Guarani que, por sua vez, transcende ao espaço onde se situa uma *tekoa* (TESTA, 2014; ARAÚJO et al., 2016)

Figura 8: Esquematização de uma *tekoa*; **Figura 9:** Esquematização de um *guará*



Fonte: ARAÚJO et al. (2016, p. 12 e 14)



Embora com mais dificuldades em manter essas relações vitais entre grupos através da organização espacial tradicional, os Guarani preservam no imaginário coletivo, em sua mobilidade e na luta demarcatória, a imprescindibilidade da rede de relações que os conecta, identifica e fortalece enquanto etnia.

Fundamentada nessa ótica de relações estreitas com seus familiares, compreende-se o vertiginoso crescimento da comunidade indígena do Jaraguá desde a chegada do casal Guarani seu Joaquim e dona Jandira. Com a consolidação da primeira parêlha, outros Guarani Mbya, com algum grau de parentesco, adentraram a região, muitas vezes com caráter inicial de visitação, e passaram a residir no local (FARIA, 2011; OLIVEIRA, 2019). Desta forma, sublinha-se que a formação da *Tekoa Ytu*, em 1964, é um rev rbero dos modos tradicionais Guarani de ocupação dos espaços considerados aptos para a reprodução do *Nhandereko*, tanto como dos aspectos caracterizantes do povo Guarani: a multilocalidade e a mobilidade.

[...] os Guarani-Mbya conservam um território que compreende partes do Brasil, do Uruguai, da Argentina e do Paraguai, formado por incontáveis pontos de passagem e parada, e por aldeias que se interagem através das dinâmicas sociais e políticas e das redes de parentesco que implicam em permanente mobilidade (LADEIRA citado por OLIVEIRA, 2019, p. 74).

Na década de 1960, a região do Jaraguá caracterizava-se por chácaras de veraneio e pequenas propriedades agrícolas. A ausência de vias de circulação tornava o espaço de difícil acesso aos *juruá*⁹ (FARIA, 2011), de modo que os primeiros Guarani regressos ao território conseguiam circular com maior liberdade e menor resistência pelas matas ainda preservadas, laborar seus pequenos roçados e reproduzir seus sistemas de valores.

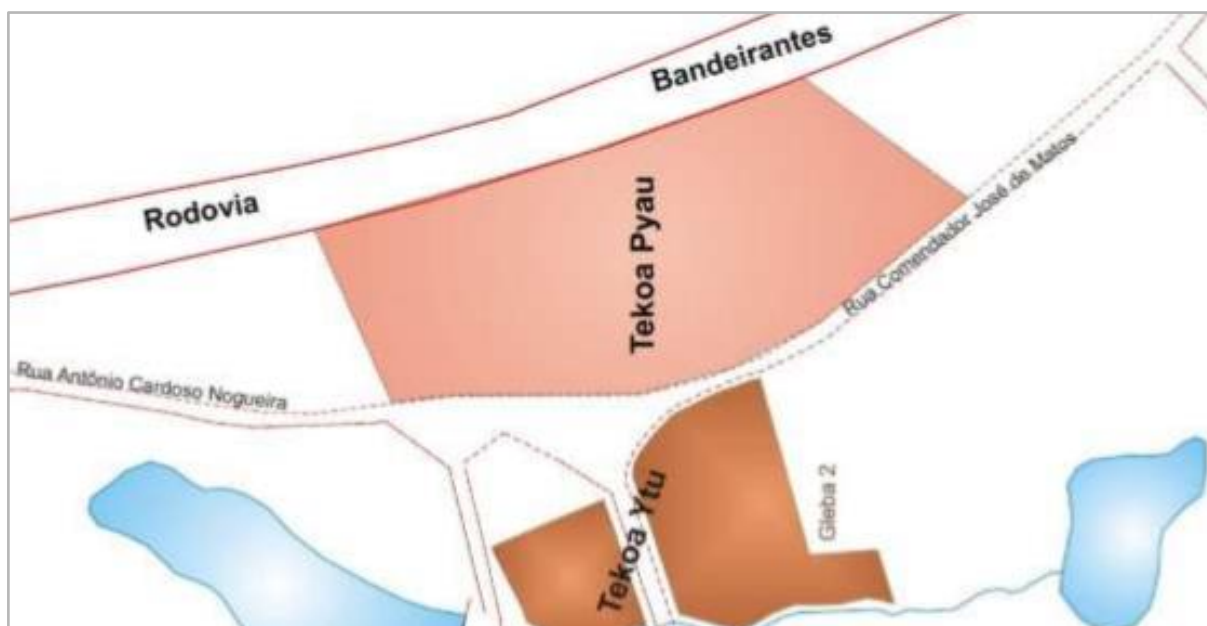
Quando chegamos aqui (Jaraguá) tinha muito mato. Essa  gua aqui (do Ribeirão das Lavras) era limpinha e agora está tudo sujo, caindo esgoto dentro. L  onde agora é o lenh o, a gente caçava porco do mato. Era muito mato, não tinha muitos juruá, então a gente andava pelas matas. E depois de ficarmos bastante tempo as pessoas do entorno chegaram (PIMENTEL et al. citado por OLIVEIRA, 2019, p. 65).

⁹ *Juruá*: homem branco. O sentido literal do termo   “boca com cabelo”, referência às barbas e bigodes que os europeus usavam.

Seguindo a lógica da mobilidade Guarani, em 1996 chega à aldeia o *Xeramoï*¹⁰ *Cambá* (Pajé e Cacique José Fernandes Soares), primo de dona Jandira, junto com a sua família extensa¹¹, às terras do Jaraguá, ocupando a área em frente a *Tekoa Ytu* - separadas pela Rua Comendador José de Matos (Figura 10). Ao consolidar morada no local, e construir uma *Opy*¹², diversas famílias Guarani Mbya migraram para se agregarem em torno do influente líder espiritual, formando assim a *Tekoa Pyau*¹³, popularmente apelidada de “aldeia de cima” (MOTTA, 2007; FARIA, 2011; OLIVEIRA, 2018, SILVA; 2015).

Tekoa é onde os nossos xeramoï, os pajés, eles fazem assim uma aldeia, formam uma aldeia num lugar. Então ali, primeiro, para se formar uma aldeia que é *tekoa*, o pajé vai ver se aquele lugar está bom para ser um *tekoa* ou não. Aí, depois ele fala para os seus parentes, seu povo, sua comunidade, que pode formar aquele lugar lá, uma aldeia - Jovelino (SILVA, 2015, p. 146).

Figura 10: *Tekoa Ytu* e *Tekoa Pyau* separadas pela Rua Comendador José de Matos



Adaptado de FARIA et al. (2011, p. 21)

¹⁰ *Xeramoï*: literalmente “meu avô”, utiliza-se esse vocábulo para se referir a um homem idoso, cacique ou xamã

¹¹ Família extensa Guarani: abrange relações de consanguinidade, descendência, aliança e pseudo-parentesco

¹² *Opy*: casa de reza, local de culto

¹³ *Tekoa Pyau*: traduz-se como aldeia nova ou aldeia que renasce



[...] em nenhuma outra aldeia vejo o que tem aqui, crianças, natureza (se referindo ao Parque Estadual do Pico do Jaraguá), e isso acontece, pois aqui é um lugar sagrado [...] (Depoimento de José Fernandes - MOTTA, 2007, p. 30).

Bem como se observa na fala supracitada de *xeramoï* José Fernandes, a interpretação do território do Jaraguá como uma área sagrada é compartilhada entre os Guarani que, ao longo das décadas após a ocupação do espaço pela família de Dona Jandira, viam as aldeias da região como um ponto de refúgio, ao qual poderiam recorrer em momentos conflituosos. Se por um lado, a topografia acidentada foi tomada como uma desvantagem para a ocupação não-indígena da região, para os Guarani as condições morfológicas do Jaraguá são interpretadas como sagradas - as nascentes da mãe d'água, as matas que foram dadas de morada aos Guarani desde a constituição da Terra Nova, a própria neblina que recobre o Pico e translada a fumaça de seus cachimbos e os conecta a *Nhanderu Tenonde*. Esse simbolismo de cunho espiritual, não apenas contextualiza a luta pela regularização da TI Jaraguá, como a fortalece dentro do grupo.

Após décadas de luta fundiária para o reconhecimento de seus territórios tradicionais e homologação da Terra Indígena Jaraguá, nasce a *Tekoa Itakupe*, na encosta do Pico do Jaraguá, em 2005. A formação da nova *tekoa* irrompe de um grupo de estudantes universitários que, sensibilizados pela causa indígena, sugerem ao *xeramoï* José Fernandes a ocupação do espaço em questão, com a finalidade de mitigar as entradas de *juruá* para ocupações ilegais (FARIA, 2011). Todavia, há apenas quarenta dias da retomada territorial pelos indígenas, a comunidade recebe uma intimação judicial para a reintegração de posse - promovida pelo ex-deputado federal Tito Costa, que alega ser proprietário daquele lote de terras e nega a existência de povos Guarani na região: “nós temos propriedades nesse terreno desde 1947. Nunca houve índios nessa região! Nunca!” (FARIA, 2011; O JARAGUÁ..., 2015, ATRÁS..., 2016).

De modo similar ao que ocorreu entre os anos 2005 e 2006, com a tentativa laboriosa de formar a *Tekoa Itakupe*, o conflito territorial permanece cingido de represálias, atentados físicos e incessantes processos judiciais contra o povo Guarani. A luta constante torna-se o único modo de conservar os fragmentos restantes de seus territórios tradicionais - os quais ainda não sofreram o processo permanente de expropriação e transfiguração em lotes de terra



disponíveis à expansão, rápida e desordenada, da mancha periférica (FARIA, 2011; O JARAGUÁ..., 2015; ATRÁS..., 2016).

Sem embargo, o elemento decisivo para a urbanização do Jaraguá foi a ampliação das vias de circulação. Inicialmente, a transformação de uma antiga rota sertanista na atual rodovia Anhanguera, construída em 1940, não promoveu um adensamento populacional célere em suas imediações, pois, a topografia acidentada da região desestimulava a especulação imobiliária, resultando em um retalhamento tardio das grandes glebas rurais - oriundas do período das monoculturas de café e cana-de-açúcar (OLIVEIRA, 2019). Essa conjuntura em particular possibilitou a entrada menos conflituosa das primeiras famílias Guarani no local, pois o interesse do mercado imobiliário ainda não cobiçava a região do Pico como o fazia às áreas circunvizinhas.

O cenário descrito acima, no entanto, sofre mudanças de maior intensidade com a construção da rodovia dos Bandeirantes (Figura 11), em 1976 - que obteve papel de destaque no processo de metropolização vivenciado na região a partir da década de 1980. O surgimento de indústrias de diversos portes às beiras das novas autoestradas, assim como das vias que passam a se deprender das mesmas, provocam mudanças estruturais na região, melhorando o acesso a diversos serviços, atraindo assim a população mais pobre que passa a ocupar ilegalmente os grandes vazios da região. Paralelo ao processo de favelização, surgem as medidas de fragmentação das antigas glebas rurais em lotes cada vez menores, sob os quais se instauram condomínios e conjuntos habitacionais com a finalidade de explorar o adensamento populacional produzido pelo processo de periferação, assim, alicerçando as relações capitalistas de produção do espaço (FARIA, 2011; OLIVEIRA, 2018).

E a Terra Indígena do Jaraguá está rodeada entre a rodovia Anhanguera, a rodovia dos Bandeirantes e o Rodoanel. Então há interesse de construção de imobiliária, de transportadora, de privatização do parque, de tirar a comunidade indígena para construir posto de gasolina, há um interesse muito grande nesse meio - Thiago Karai Djekupe (OLIVEIRA, 2019, p. 103).

Os entraves enfrentados pelos Guarani no Distrito do Jaraguá, pela falta de regularização dos seus territórios, começam a se exacerbar com o cercamento de suas áreas pela metrópole (Figura 12). Se outrora os conflitos fundiários colocavam a população indígena contra os grandes latifundiários, a partir da década de 1980, os Guarani vêm-se

sendo submetidos a um papel de oponente ao proletariado local, pois a população do entorno os interpreta como um empecilho à expansão e melhoria da região (OLIVEIRA, 2019). As terras indígenas, ainda que não atingidas em seus limites jurídico-políticos, passam a sofrer com o contato assíduo com o entorno não-indígena, criando assim uma zona fronteira étnico-cultural: as fronteiras ultrapassam o cunho geográfico, e o contato passa a ser um substrato em potencial para a elaboração de demarcações entre os Guarani e os ‘outros’ (RIBEIRO, 2007; OLIVEIRA, 2019).

A periferia é produzida como parte desta lógica de metropolização, mostrando uma contínua espoliação dos não indígenas, que ao serem alocados para lugares mais distantes, ocupam as terras tradicionalmente ocupadas pelos guaranis, e desvela assim o conflito por moradia, pois as terras indígenas são tomadas ou constantemente ameaçadas (OLIVEIRA, 2019, p. 63).

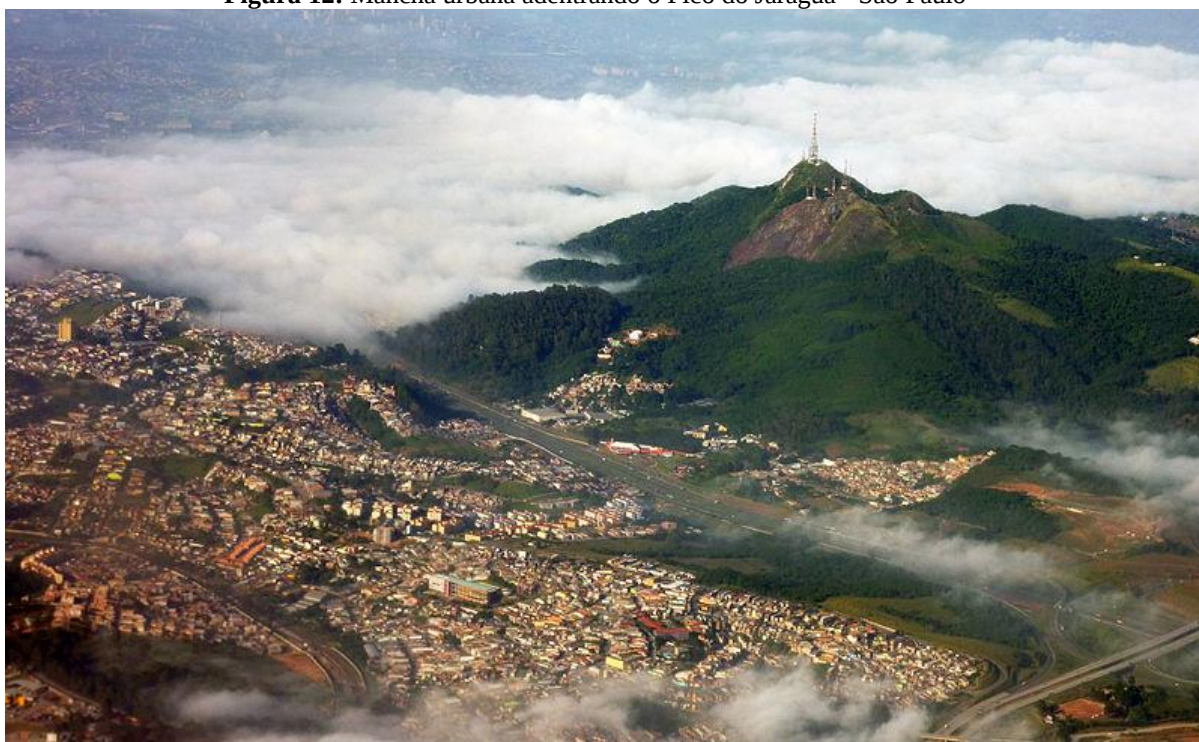
Figura 11: Aldeias Tekoa Pyau e Tekoa Ytu em contraste com a Rodovia dos Bandeirantes



Fonte: SILVA (2015, p. 192)

O estreitamento de seus antigos territórios a aldeias enclausuradas entre muros de concreto e recortadas por ruas asfaltadas de trânsito intenso, suscita um sentimento coletivo de confinamento. Para os Guarani, a compreensão de que estão sendo encurralados pelo entorno não-indígena produz uma constante colisão cultural: o confinamento não se finda nos aspectos territoriais, pois toda a lógica da sociedade capitalista os cerca com o avanço da metrópole, de tal modo que a cosmovisão e significações étnico-culturais tornam-se adstritos às impossibilidades criadas pelo mundo urbano que se encontra a poucos passos de distância, como é bem observador pela liderança, Alísio Tupã Mirim, da Tekoa Pyau: “A cidade espreme a Aldeia, não deixa-nos viver em paz” (MOTTA, 2007).

Figura 12: Mancha urbana adentrando o Pico do Jaraguá - São Paulo



Fonte: CHENSIYUAN (2010). Disponível em:
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pico_do_jaragua_aerial_2010.JPG Acesso em 18 set 2019.

Destarte, no que tange às comunidades indígenas em contextos urbanos, as fronteiras se estendem do caráter jurídico-político e atingem o espaço de produção simbólico-cultural: o cercamento dos Guarani pela cultura hegemônica da sociedade brasileira traz à gênese um processo díspar, pois, ao mesmo passo que o contato com o outro reforça o sentimento de pertencimento e identificação como diferente, cria-se também movimentos de assimilação e interpretações culturais, contrárias aos referenciais cosmológicos, cuja única pretensão de associação das mesmas pela comunidade é a de viabilizar a sua existência e resistência enquanto grupo.

[...] toda essa cidade que tá envolvendo, tá apertando a nossa aldeia, no passado era aldeia, e hoje a gente tem pouquinho coisa, pouquinho terra [...]. Mesmo com esse aperto da cidade, a gente vem mantendo a cultura, a língua, a religião, que é importante para o Guarani e outras coisas - Depoimento William Verá em 2004 (MOTTA, 2007).

Valendo-se da situação em que vivem os Guarani Mbya no Jaraguá, diversos segmentos societários justificam, de forma desonesta, a espoliação da comunidade indígena



do local alegando que os mesmos já não devem ser reconhecidos como indígenas, pois sua etnicidade foi corrompida pela aproximação significativa com a população urbana. Seguindo essa lógica fundada em estereótipos e interesses de cunho econômico, em 2002, durante as construções do trecho Oeste do Rodoanel Metropolitano Mário Covas, apresentou-se um relatório caracterizando os Guarani Mbya como ‘mestiços’, e suas *tekoas* como favelas, como pode ser apreendido pelo seguinte trecho do manifesto feito à FUNAI contra o laudo antropológico da DERSA¹⁴:

O Rodoanel trecho oeste foi construído sem o levantamento dos impactos na nossa aldeia. Além disso, o problema do Rodoanel dificultou ainda mais o processo de demarcação e ampliação dessa área que há anos nos foram prometidas [...]. A importância desse espaço para a nossa cultura já é conhecida por muitos antropólogos e não faltam estudos que comprovem isso. No entanto, antropólogos contratados pela DERSA para avaliar os impactos do Rodoanel desconhecem essa importância. Mesmo oferecendo dinheiro para nossas comunidades, não há dinheiro que compre a nossa vontade de preservá-lo [...]. Cada árvore, cada planta, que serão retiradas para a construção do Rodoanel, é como se arrancassem metade do nosso corpo, metade de nossas vidas (MANIFESTO ASSOCIAÇÃO INDÍGENA REPÚBLICA GUARANI AMBÁ VERÁ, 2008, citado por OLIVEIRA, 2019, p. 96).

No que diz respeito ao histórico do reconhecimento jurídico-político do Território Indígena Jaraguá, em abril de 1987, por meio do decreto federal nº 94.221, declarou-se as terras como ocupação indígena Guarani e homologou-se a demarcação administrativa da área correspondente a 1,7 hectares - dividida administrativamente em Gleba I (área: 5.415,01m²) e Gleba II (área: 12.151,04m²), compondo-se a menor Terra Indígena do país (BRASIL, 1987; CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2017; INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 1997). A área homologada corresponde apenas ao espaço onde encontram-se as casas da Tekoa Ytu, tal delimitação, além da notória exclusão da Tekoa Pyau, restringe o território à fração construída do mesmo - esse contorno é um modo contraditório à lógica Guarani de conceber sua territorialidade, pois exclui suas áreas de cultivo, caça, pesca e trilhas tradicionais.

Sob a luz da ideologia integracionista, a lei nº 6.001, de 1973, também conhecida como “Estatuto do Índio” não legislava, estritamente, acerca dos direitos territoriais dos ‘silvícolas’ (populações indígenas), ou quais os procedimentos jurídicos a serem percorridos

¹⁴ DERSA: acrônimo da empresa Desenvolvimento Rodoviário S/A



para a sua homologação, pois intencionavam a sua paulatina integração à sociedade nacional, enquanto suas terras passariam a posse da União. No entanto, com a nova Constituição, em 1988, há um rompimento com a perspectiva assimilacionista, consagrando-se, assim, o direito originário dos povos indígenas, isto é, o direito territorial desses povos é anterior à própria concepção do Estado brasileiro, competindo então à União a sua demarcação, proteção e respeito aos seus bens - ressalvado os interesses assumidos como de soberania nacional, os quais justificariam a retirada dessas comunidades de seus territórios tradicionais (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2017).

Em 1996, com o decreto nº 1.775, ocorreram modificações no percurso demarcatório: ainda que o presidente da FUNAI tenha anuído ao relatório de estudos antropológicos, que tem como papel identificar um determinado território como área de ocupação tradicional indígena, dispondo assim acerca das delimitações territoriais da futura Terra Indígena em questão, qualquer entidade interessada, seja da sociedade civil ou órgãos públicos, pode manifestar-se, dentro de um prazo de 90 dias após a publicação no Diário Oficial da unidade federada, para o pleiteamento favorável, ou não, à decisão acerca da demarcação da TI. Isto é, mesmo com a afirmativa do presidente da FUNAI, pautada no laudo antropológico, outras entidades podem recorrer contra a decisão final da demarcação da terra (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 1997).

Essa abertura para refutação do processo de homologação, após a decisão do Ministro da Justiça, exemplifica-se claramente no episódio vivenciado pela comunidade indígena do Jaraguá: em 2013, após 26 anos de luta fundiária, é publicado pela FUNAI o relatório antropológico reconhecendo a ocupação tradicional dos povos Guarani de uma área de aproximadamente 532 hectares (Figura 13), compreendendo todas as *tekoas* existentes na região, e áreas de mata circunscritas. Em 2015, o Ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, assina a Portaria Declaratória nº 581 reconhecendo a Terra Indígena do Jaraguá. Entretanto, no ano de 2017, há a publicação da Portaria nº 683, que revoga a portaria anteriormente citada (ATRÁS..., 2016; DORNELES, 2018; CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2017).

E hoje, com a Portaria Declaratória, é um direito, é um documento que garante, que dá mais força pra que a gente garanta o direito à terra. Mas isso não exclui o processo de reintegração de posse. Mesmo com a Portaria Declaratória, ainda corre um processo de reintegração de posse na Justiça Federal. Então, pra ver a dificuldade que é da gente garantir o nosso direito. Ainda tem luta contra a

reintegração de posse. Ainda tem luta pra que finalize a demarcação de terra Depoimento de David Karai (ATRÁS..., 2016).

Figura 13: Território Indígena Jaraguá compreendendo a totalidade 532 hectares



Fonte: OLIVEIRA (2018, p. 105)

Entre os argumentos usados através da Portaria nº 683, encontrava-se o pressuposto que as terras homologadas se sobrepunham às áreas do Parque Estadual do Jaraguá, considerado como área de preservação ambiental (OLIVEIRA, 2019; DORNELES, 2018). Ademais, outra justificativa levantada foi a ausência da participação do Estado de São Paulo no laudo confirmatório dos Guarani como povos originários daquele território (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2017). Embora essa Portaria venha a ser anulada pela Justiça Federal após alguns meses de sua publicação (DORNELES, 2018), atenta-se para o contrassenso de enxergar o Território Indígena como ameaça à conservação ambiental, ao passo em que espaços são abertos no Parque à reprodução do capital - como as antenas de transmissão de rádio, restaurantes e o ecoturismo em ascensão.

No momento atual, somente a *Tekoa Ytu* encontra-se regularizada com um montante de 1,7 hectares, porém, as lideranças Guarani prosseguem incessantemente na luta sagrada pelo direito aos seus territórios tradicionais e, para que a partir da sua ocupação, possam viver de acordo com seus modos de significação. A despeito da lógica do Estado de dinamizar as



terras circumspectas ao plano político-jurídico, ainda que constitucionalmente se proponha a resguardar os modos de vida dos povos originários, a concepção territorial Guarani abstém-se em sua essência da fenomenologia da terra enquanto propriedade. Os Guarani subvertem a lógica da propriedade privada - pois, a demarcação de terras indígenas obedece a essa logicidade territorial - a partir dos seus modos de vivenciar a territorialidade, como observa-se pela proposição da geógrafa Sarah I. G. T. Ribeiro:

Se, por um lado, a intervenção estatal implica no confinamento da sociedade indígena em áreas demarcadas, dentre outras providências de conotação restritiva e homogeneizadora, por outro, o coletivo incorpora a nova condição à sua ordem de sentidos, conferindo a esta situação significados próprios (RIBEIRO, 2007, p. 47).

Os Guarani compreendem a inviabilidade de retomar integralmente seu território tradicional (*Yvy Rupa*), tanto pela multinacionalidade do mesmo (visto que seus territórios ultrapassam fronteiras nacionais), quanto pela sobreposição de áreas metropolitanas ao longo deste. Contudo, a luta pela demarcação de terras os ampara dos constantes intentos contra seus *tekoas* - e não raro, contra a própria comunidade - de modo que a garantia dos fragmentos de seus territórios sagrados tornou-se a única garantia da sobrevivência de sua leitura do mundo (*Nhandereko*) e do próprio ser Guarani. Os próprios muros que os encarceram em seus ínfimos hectares de terra são transfigurados através da sua ordem de sentido, transformando o elemento *juruá* em uma leitura Guarani (Figura 14).

Apesar do grande contato com os não indígenas, os Guarani do Jaraguá mantêm, fortemente, seu idioma, suas rezas. Ao mesmo tempo, tratam as mudanças no sentido de uma continuidade mantida, tendo o objetivo de preservar e fortalecer as aparências da unidade social, a simbolização e ritualização propriamente políticas, as quais mostram ainda mais claramente essa conversão da desordem em ordem (MOTTA, 2007).

As dinâmicas territoriais e as disputas que se justapõem a essas, como palco da luta Guarani pelo seu direito de existir em uma lógica territorial conflitante ao cerco homogeneizante da sociedade nacional, transparecem a formação das malhas que se cruzam e entrelaçam na formação de uma tessitura territorial como pressupõem RAFFESTIN (1993): a malha composta pelos Guarani, densamente articulada com sua cosmovisão, é constantemente transpassada pelas malhas jurídico-políticas da demarcação de terras e pela malha econômica da expropriação e especulação imobiliária. Assim, as ordens de sentido se chocam, fundem

e produzem a complexa e multifacetada situação fundiária que se verifica no território do Jaraguá.

Figura 14: Muros do Tekoa Pyau convertidos em painéis de arte indígena



Fonte: FOLHA NOROESTE (s.d.). Disponível em<<https://www.folhanoroeste.com.br/regional/indigenas-do-jaragua-cantam-rap-em-guarani-para-defender-causa-indigena/>> Acesso em: 02 de out. 2019.

INTERFACES DA ALIMENTAÇÃO TRADICIONAL GUARANI
MBYA



Fonte: ROWE (s.d). Disponível em: <https://www.mallgalleries.org.uk/whats-on/exhibitions/royal-institute-painters-water-colours%C2%A0206th-exhibition/corn> Acesso em 04 nov 2019.

6 INTERFACES DA ALIMENTAÇÃO TRADICIONAL GUARANI MBYA

A alimentação humana pode ser compreendida a partir dos seus aspectos fisiológicos e simbólicos. Enquanto a primeira dimensão está voltada ao lado biológico, onde o humano se iguala ao animal à procura de meios de promover sua sobrevivência e perpetuação da espécie, a dimensão simbólica os diferencia, ao passo em que o alimento transcende seu papel de fonte energética e passa a assumir inúmeras formas e significados que o consolidam enquanto elemento diacrítico. O homem, enquanto animal onívoro, também se nutre de significados e do seu imaginário. De modo que escolhe-se não comer tudo o que se é ingerível, pois, embora fisiologicamente tolerável, alguns alimentos são culturalmente incomedíveis (STRAUSS, 1964; TEMPASS, 2005; CARNEIRO, 2005).

Em concordância com STRAUSS (1964), pode-se traçar um paralelo entre o modo como uma sociedade humana se alimenta e as formas como a sua estrutura sociocultural se desdobra. Toda sociedade humana desenvolveu técnicas culinárias que refletem seus gostos e aversões, e traduzem seus sistemas imaginários e cosmológicos. A cultura manifesta-se na alimentação através de uma contínua transformação da natureza crua em uma cultura cozida. Essa marca que separa o homem da natureza, e o mantém como elemento transformador da mesma, pode ser sumariada como a alimentação revelando a humanidade contida no *Homo sapiens*.

Destarte, a alimentação pode ser abstraída enquanto elemento tradutor de pertencimentos grupais e identidades nacionais, regionais e étnicas. Pois a comida - e aqui entende-se por comida o alimento aceito dentro de uma determinada cultura - é um ente capaz de promover significações e representações sociais. Em uma construção identitária, acentuada em um contexto de contato, a carga simbólica depositada nos alimentos pode se intensificar em seu empenho como sinal diacrítico: que é um signo eleito pelo grupo para exacerbação do seu diferenciamento, da sua identidade. Comumente observa-se o alimento enquanto signo promotor de identidade, ou seja, aquilo que se come, ou até mesmo os modos como se come, como fronteira étnico-cultural (TEMPASS, 2005).

Malgrado inúmeros autores tenham relatado a alimentação dos povos originários, o olhar etnocêntrico e pautado dentro dos conceitos da escala civilizatória, produziram materiais nos quais se obtém um *pout pourri* de culinárias e modos de se alimentar de diversas civilizações indígenas. Ao se falar em alimentação indígena, traz-se à tona o olhar homogeneizador. Até mesmo autores clássicos falharam ao unificar a alimentação de



diferentes subgrupos de uma mesma etnia - este é o caso da alimentação dos Guarani Mbya, que confunde-se na Literatura com as práticas alimentares dos outros subgrupos, como os Nhandeva e Kaiowá - assim como de outras etnias, tais quais os Tupi e os Tupinambá (TEMPASS, 2005). Assinala-se assim, a possível existência de distorções e incoerências entre a alimentação Guarani Mbya descrita dos modos alimentares exercitados por essas comunidades, não apenas pelo próprio dinamismo cultural e assimilações do entorno, como também pela própria dubiedade das fontes documentais.

Não é esporádico se estabelecer conexões claras entre as interdições alimentares e as práticas de comer com a vida espiritual de uma comunidade. Assim como judeus não se alimentam de carne suína, católicos ortodoxos respeitam restrições alimentares na quaresma e muçulmanos jejuam no Ramadã, as sociedades indígenas possuem um vínculo estrito entre seus modos de comer e sua espiritualidade. Entre os Mbya, os seus mitos originários já transmitem o papel fundamental da alimentação para a realização do *Nhandereko*: um dos principais mitos de origem dos Guarani é o dos irmãos pequeno sol (*Kuaray*) e pequeno lua (*Jaxy*), filhos de *Nhanderu Tenonde*. Essa narrativa profere não apenas acerca da criação dos próprios Guarani, e das suas futuras moradas celestes, como torna-se um guia orientador para viver o *Nhandereko*, pois *Kuaray* cria e nomeia animais e plantas, dentre esses as frutas verdadeiras (*yva'a ete'i*), que devem ser comidas pelos Guarani (jabuticaba, pitanga, mexerica ameixa, araçá, *guavirá*, *guaimbé*, *guaporaitã*), além de serem os primeiros a fazerem uso do arco e flecha. Os irmãos ascendem aos céus, iluminando tanto o dia quanto a noite, mas sua passagem pela segunda terra serve como exemplo da conduta a ser seguida pelo povo Guarani (PIERRI, 2018; GIORDANI, 2012).

Consoante LÉVI-STRAUSS (citado por PIERRI, 2018), os mitos possuem um eixo estruturante que não apenas orienta a atenção e a ação, como se perpetua na memória daqueles que o escutam. Pode-se assim inferir a importância para os Guarani da continuidade de seus mitos cosmológicos e suas respectivas repercussões cotidianas. Na cosmologia Guarani Mbya - e aqui faz-se necessário a afirmação do subgrupo - a alma é composta por duas partes duais, a alma-palavra (*né'e*) que é atribuída pelo próprio *Nhanderu* e flui através dos ossos, e a alma telúrica (*ã*), porção não-divina, o componente humano. Enquanto a alma-palavra é leve, o componente telúrico é pesado, pois o mesmo é a representatividade da parte terrena Guarani. Deste modo, para alcançar as moradas celestes, deve-se seguir regras bem descritas de comportamento, tendo como norteador as lendas heróicas. No sentido oposto, a parte telúrica da alma pode tornar-se pesada ao longo da vida através da inobservância dos



preceitos do *Nhandereko*, ou seja, ao não viver-se consoante aos exemplos divinos deixados aos Guaraní pelos *Nhanderus* (GIORDANI, 2012; TEMPASS, 2005).

Outrossim, a alimentação é um dos principais pilares para a consumação do *Nhandereko*. Isto é, o respeito às regras alimentares têm a capacidade de tornar a parte telúrica da alma paulatinamente mais leve. Conta-se entre os mais velhos que grandes *Xeramoí* do passado, através de um processo em vida de obediência aos preceitos do *Nhandereko*, foram capazes de atingir em vida - sem passar pela morte - a morada celeste. Pois suas almas estavam leves e seus corpos tornaram-se imperecíveis, sendo capazes de transpor o oceano e atingir a morada de *Nhanderu* (TEMPASS, 2005; PIERRI, 2018; GIORDANI, 2012). O *aguyje*¹⁵ - ascensão às moradas celestes sem a passagem pela morte - é talvez o exemplo mais tocante de como a alimentação tem um papel estruturante na espiritualidade Guaraní, de modo que as práticas alimentares transcendem à vida terrena, atingindo a própria elevação da alma à vida eterna¹⁶.

Não dá mais [para atingir o *aguyje*]. Não atingimos mais porque comemos comida ruim. Comemos frango, porco, carne de qualquer coisa, até carne de *juruá*! (Risos) Na cidade grande, os *juruá* se matam pra fazer linguça. Hoje os *juruá* comem carne um do outro. Como só querem dinheiro, eles roubam e matam um aos outros pra fazer linguça ou qualquer outra coisa. Temos muitas coisas assim. Por isso, *Nhanderu* não se comove mais com nós. E não alcançamos mais. Porém, não podemos esquecer totalmente. Para alcançar [o *aguyje*] temos que parar de comer isso. Temos que plantar e comer milho, *mbyta*, *kaguijy*, carne de queixada. Fazendo assim alcançamos - Depoimento de um líder espiritual Guaraní Mbya (PIERRI, 2018, p. 159).

Para atingir o *aguyje*, e ter um corpo perfeito, imperecível, leve o bastante para transitar até às moradas celestes, os Guaraní devem passar por múltiplas restrições, como a abstinência sexual e uma vida asceta, dentre essas predominam as regras alimentares: deve-se abster das carnes, salvo a exceção da carne das queixadas (*koxi*), assim como de vegetais que deixariam a alma pesada. Deve-se comer como os próprios *Nhanderus* comem - mel, certas frutas nativas e *caguijý* (bebida fermentada de milho verdadeiro) (PIERRI, 2018). Embora alguns textos etnográficos descrevam esse regime alimentar como vegetariano, as

¹⁵ Embora todos os Guaraní tenham como destino as moradas celestes, dentro de sua cosmologia, o *aguyje* consiste em um processo de alcançar a imperecibilidade ainda em vida. No entanto, atingi-lo pressupõe uma série de desafios, como as restrições alimentares e a abstinência sexual, sendo então de difícil alcance ainda que em condições propícias à reprodução do *Nhandereko*.

¹⁶ Na Cosmologia Guaraní, a eternidade é cíclica, de modo que tudo o que há nas moradas celestes é perfeito e imperecível, renovando-se constantemente. As caças se abundam, os cultivos se renovam diariamente sem serem cultivados, as frutas estão sempre maduras. A eternidade não é ausência do fim, mas uma constante renovação da vida.



queixadas configuram um elemento sagrado, pois são os animais domésticos dos próprios *Nhanderus*, os quais transitam entre a *Yvy rupa* e a *Yvy marã e 'y* (SCHADEN, 1974; PIERRI, 2018; TEMPASS, 2005). Todavia, ainda que se possua consciência de que as condições paupérrimas atuais não os permitem comer como os deuses, os Mbya ainda se empenham em ter um padrão alimentar próximo ao recomendado por suas divindades, através do consumo do *tembiu ete 'i* (nossa comida verdadeira) (GIORDANI, 2012; MAYMONE, 2017).

Assim como as queixadas são os animais domésticos dos *Nhanderus*, e as frutas nativas foram ensinadas por *Kuaray* (o Sol), a lavoura é uma dádiva divina dada aos Guarani. A emulação das práticas de suas deidades também é identificada pelas práticas agrícolas dessas comunidades, visto que os próprios *Nhanderus* têm seus plantios imperecíveis em suas moradas, nos quais, as plantas não nascem no interior da terra, e as batatas-doces amadurecem em pencas como uvas (PIERRI, 2018). As tradições agrícolas dos Guarani são secularmente reconhecidas e a sua policultura é particularmente variada: milho (*avaxi*), batata-doce (*jety*), mandioca (*mandio*), abóboras (*andaí*), feijão (*kumanda*), amendoim (*manduví*), banana (*pakoa*), melancia (*xanjau*), cana-de-açúcar (*taquareté*) - também são citados, esporadicamente, o plantio de alimentos não tradicionais como morangos e pepinos (PIERRI, 2018; SCHADEN, 1974; MONTEIRO et al., 1984, TEMPASS, 2005).

Apesar do sortimento de gêneros alimentícios cultivados pelos Guarani, decerto o alimento mais emblemático é *Avaxi ete 'i* - o milho verdadeiro. Diz-se que há muito tempo existiu uma criança muito feia, que sofria com feridas e bichos-de-pé, seu pai fez dessa criança nascer o milho branco e amarelo, o milho saboró. Assim, os Guarani cantam para que o milho se levante e amadureça, pois o mesmo é uma criança (TEMPASS, 2005):

A gente cuida como se fossem nossos filhinhos porque ele [o *Avaxi ete 'i*] representa a alegria das crianças para nós adultos. A alegria do dia, do amanhecer. Quando você olha assim, o *Avaxi ete 'i* nascendo... ele marcando cada dia, cada amanhecer do dia... ele representa a alegria, a vida também. Por isso que o *Avaxi ete 'i* representa, como o *juruá* fala, a nossa cultura. Por ali que a gente vê a nossa caminhada, à nossa frente. Ele ilumina, também, o nosso caminho. Por isso o *Avaxi ete 'i* não pode acabar - Karai Pedro, Líder espiritual (AVAXI..., 2018).

De acordo com SCHADEN (1974) há um entrosamento entre o calendário social e espiritual da sociedade Guarani com a cultura do milho saboró - um milho de espiga mais curta, grãos brancos e macios. Sua colheita dá início a uma grande solenidade conhecida como *nhemongaraí*, ou *avatí-mongaraí* (Figura 16), a festa de batismo do milho, pois o mesmo possui alma, e deve ser abençoado e consagrado a *Nhanderu*, para que alimente os

corpos e almas, e para que sua semente traga uma safra abundante no próximo plantio. Todas as atividades referentes ao milho organizam-se através de cerimônias espirituais - em algumas descrições, traz-se oito fases de consagração distintas: antes da queimada da roça, na véspera da semeadura, quando os pés de milho começam a crescer, quando tenta-se impedir que as folhas sejam devoradas, na formação dos grãos, na época em que pode surgir a ferrugem, na colheita do milho verde, após as primeiras comidas serem preparadas e, por último, quando o primeiro *caguijý* é preparado.

Figura 16: *avati-mongaraí*¹⁷ no Jaraguá



Fonte: AVAXI... (2018). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Vivn8lV6ues&t=12s> Acesso em 07 nov 2019

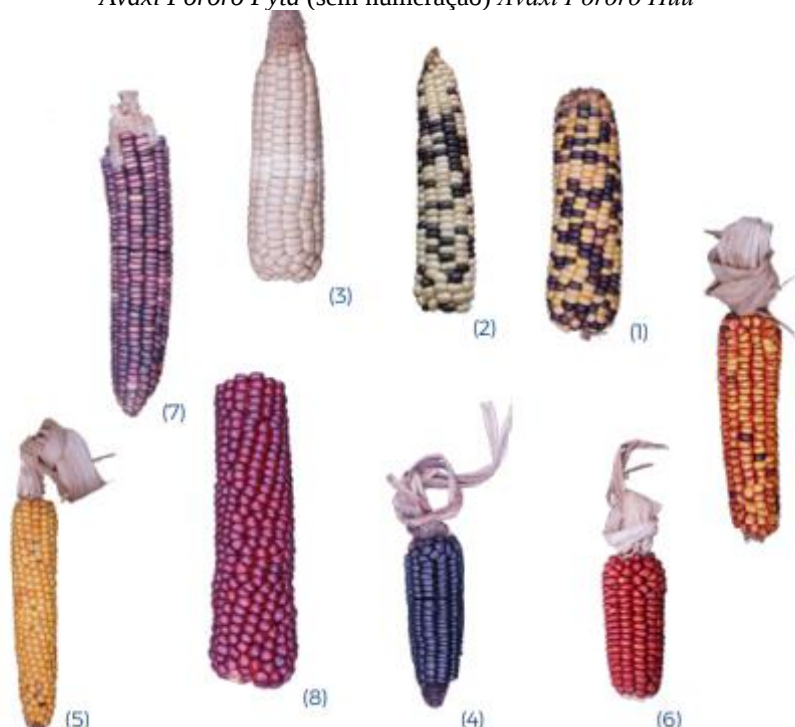
Você tem que escolher o milho, a espiga que vai ser plantada, o milho que vai ser plantado... o local que você vai plantar, você tem todo o ritual de pedir o local, para que o milho possa nascer, produzir bem. Para que a gente possa ter o nosso milho sempre. Por isso que nossas avós iam na roça e escolhiam os milhos, ali no pé: 'esse aqui é pra semente, esse aqui é pra plantar, vou colher e secar pra semente', falando sozinha, mas está falando com o espírito do milho, já guardando para os próximos plantios porque é muito sagrado - (Karai Pedro, Líder espiritual (AVAXI..., 2018).

Conquanto os Guarani cultivem diversas variedades de milho (Figura 17) - *morôti* (branco), *djú* (amarelo), *pýta* (vermelho), *pará* (pintado) - o *avaxi djakairá morôti* (traduz-se como milho branco do pé alto) é o preferido para as preparações culinárias tradicionais, como

¹⁷ *Avati-mongaraí*: traduz-se como batismo do milho

a bebida fermentada sagrada. Todavia, os Guarani também produzem o milho duro para fins comerciais com a população nacional, embora haja uma grande cautela para que as roças tradicionais não se cruzem com a do milho comum (*avaxi tupi*). Além disso, a despeito de que se tenha tornado corriqueiro o consumo do milho *juruá*, os Mbya vangloriam-se de como seu milho é mais saboroso e adocicado (SCHADEN, 1974), pois para eles, o cultivo do *avaxi ete'i* atua como um parâmetro cultural, transmutando-se em um sinal diacrítico de sua etnicidade (TEMPASS, 2005).

Figura 17: Tipos de milho identificados por Guarani da TI Tenondé Porã: (1) *Avaxi Para'i* (2) *Avaxi Paraguaxu* (3) *Avaxi Xiĩ* (4) *Avaxi Huĩ* (4) *Avaxi Ju* (5) *Avaxi Pororo* (6) *Avaxi Pytã* (7) *Avaxi Hovy* (8) *Avaxi Pororo Pytã* (sem numeração) *Avaxi Pororo Huĩ*



Adaptado de KEESE (2018, p. 8)

No caso da mandioca, apesar desta figurar como símbolo da alimentação indígena no cenário brasileiro, sendo aclamada como o “pão da terra” pelos quinhentistas (CASCUDO, 2011), a raiz possuía papel secundário no padrão tradicional da alimentação dos Guarani (MONTEIRO et al., 1984; SCHADEN, 1974). Tradicionalmente, seu consumo ganha espaço nos tachos Guarani durante o período de escassez do milho, pois esse é plantado apenas uma vez por ano em sincronia à vida espiritual. Porém, com a inviabilização de suas roças de subsistência, as comunidades passam a compensar a ausência do milho com o aumento do consumo da mandioca e seus derivados. A própria técnica para preparação da farinha de



mandioca usada atualmente, pelos Guarani, foi aprendida com civis litorâneos, durante o período de aldeamento (SCHADEN; 1974).

Haja visto a tradição milenar no cultivo de alguns gêneros alimentícios, como o milho, amendoim, feijão e batata doce, cujo cultivo era a principal forma de aquisição de alimentos, os Guarani experimentavam uma relação muito íntima com a exploração das matas nativas. A pesca, a caça e o extrativismo de frutos, palmito, mate e mel são ainda observados em grupos que possuem acesso a territórios preservados. Esse uso das matas nativas obedece tanto ao ciclo sazonal, como se encontra fortemente entrelaçado às migrações ritualísticas e às redes de troca entre aldeias (MONTEIRO, 1984). Em harmonia com seu repertório espiritual, as matas (*ka'aguy*) foram destinadas aos Guarani por *Nhanderu*, enquanto que, por sua vez, destina-se os campos (*nhundy*) aos *juruás*: “então os campos era para o juruá fazer as plantações, mas eles derrubavam o mato que era pra o Guarani viver” (PIERRI, 2018).

Hodiernamente, os Guarani vêm suas atividades de extrativismo reduzidas devido ao intenso desmatamento das matas que cerceiam suas *tekoas*, assim como pelas legislações ambientais vigentes, que colocam as coletas dos povos originários em paralelo ao extrativismo extensivo do homem branco. Assim como o volume e a variedade de alimentos coletados reduz-se, os próprios modos de coleta foram alterados: se outrora os Mbya usavam cestos artesanais e porongos, atualmente utiliza-se sacolas plásticas e baldes, entre outros utensílios do *juruá* (TEMPASS, 2005). No contexto do Jaraguá, é necessária a autorização do gestor do Parque Estadual para a coleta nas matas adjacentes - se tradicionalmente, a coleta era um evento que envolvia a ludicidade, aprendizado e sociabilidade entre pares, atualmente essa prática vê-se circunscrita na burocracia e nos interesses de terceiros (TEMPASS, 2005; GIORDANI, 2012 MAYMONE, 2017).

O palmito e o mel possuem caráter simbólico e surgem entre os alimentos mais citados ao se questionar acerca da alimentação tradicional Mbya, sendo tidos como alimento destinado pelos deuses para consumo e possuindo ambas versões perfeitas e imperecíveis nas moradas celestes, onde o mel é sempre abundante, e as palmeiras pindós¹⁸ sustentam as estruturas celestiais (PIERRI, 2018; TEMPASS, 2005). Em contrapartida, embora a erva-mate se configure dentro da alimentação tradicional - inclusive sendo apreciada pelos próprios *Nhanderus* em suas moradas celestes, práticas essas que situam-se como bom

¹⁸ Também conhecido como jerivá, coqueiro-pindó, coquinho-de-cachorro, entre outros nomes, o *Syagrus romanzoffiana* é uma palmeira nativa da Mata Atlântica (PORTAL SÃO FRANCISCO, s.d.)



exemplo para que os Guaraní compartilhem do chimarrão e tereré como forma de sociabilidade - o consumo do mate foi exacerbado pelo contato com os jesuítas: a chicha (*caguijý*) era reputada com uma bebida demoníaca, por provocar embriaguez, de modo que os clérigos incentivaram a substituição do preparado alcóolico pelo chimarrão - alimento já tradicionalmente aceito. No entanto, o aumento do consumo da erva-mate, que outrora era apenas coletada, suscita nos Mbya uma dependência da aquisição do mate produzido pelos *juruá* (TEMPASS, 2005).

Então, esse é o batismo da erva-mate. Por que nós fazemos isso? Agora já estamos na estação nova, no começo da estação nova. Nessa época que os *nhanderu* iniciam a cuidar da terra, para fortalecer a todos. Então eles estão trabalhando para que nos protejamos de tudo o que existe nas águas, na terra, na mata. Por outro lado, mesmo que alguns já não estejam confiando, vamos fazer porque faz parte do modo de vida. Para batizar as nossas almas, para que elas se renovem. É para isso que existe o batismo da erva-mate no começo da estação nova. E o mesmo se fazia, antigamente, quando ela terminava - Depoimento traduzido do ancião Pedro Vicente da Tenondé Porã, SP (PIERRI, 2018, p. 163).

As cerimônias e rituais, embora sejam caricatas no alimento-signo dos Guaraní - o milho - estende-se para todos os outros alimentos tradicionais, de modo que faz-se o intermédio - através das preces, cânticos e bênçãos - de *Nhanderu* para com os espíritos dos alimentos verdadeiros, desde a sua colheita ou caça, até o momento do seu consumo final. Sempre que uma nova safra de frutas, ou produtos hortícolas, amadurece, essa deve ser defumada (benzida) na *opy* (Figura 18), para que seus frutos não adoeçam àqueles que o comerem, e para que suas sementes frutifiquem. É necessário também esfumaçar a caça, especialmente as de animais cujos espíritos - ou donos¹⁹ - sejam agressivos aos Guaraní (GIORDANI, 2012; PIERRI, 2018; SCHADEN, 1974).

Por isso que a gente primeiro faz o *nhemongarai* [benzimento] do alimento. A pessoa tem que fazer o batismo do alimento, por exemplo, do milho. No primeiro consumo do milho, depois de plantar, depois de colher, a gente tem que passar na *opy'i* [casa de rezas], fazer *nhemangorai*, porque meu pai falou, desde que tem *avaxi ete'i*, *avaxi ete'i*, até mesmo o *Nhanderu* faz isso, faz *nhemongarai*. [...] Porque, como o meu pai fala, se a gente não fizer o *nhemongarai*, a gente parece como uma larva, só come tudo aquilo que vê pela frente - Depoimento de Vera Nhe'ery (PIERRI, 2018).

¹⁹ Todos os animais possuem donos que transitam em outros domínios além daquele que podemos enxergar. Portanto, faz-se necessário pedir que *Nhanderu* interceda perante os donos desses animais - quando estes não se mostrem amigáveis aos Mbya - para que os Guaraní obtenham permissão para caçá-los, sem, no entanto, enfurecer os donos daqueles animais ou o próprio espírito da caça abatida.

Figura 18: Batismo de alimentos na *Tekoa Itakupe*



Fonte: AVAXI... (2018)

A contribuição da pesca na cultura e modos de significação Guarani versa em concordância com as condições ambientais. Entre os subgrupos Guarani, os Mbya são os que mais prezam pela prática da pesca fluvial, aproveitando assim a piscosidade dos cursos da água no derredor de suas *tekoas*, empregando para tanto instrumentos como os mundéus e armadilhas (*pari*, *timbópê*). Na pescaria, comumente são realizadas verdadeiras expedições, com homens, mulheres e crianças, destarte tornando a atividade um evento de socialização e criação de laços. Nessas ocasiões, é habitual que se faça uma fogueira na beira do rio e que se asse os peixes- bagre, cará, traíra - no próprio local (SCHADEN, 1974; TEMPASS, 2005; GIORDANI, 2012).

Em contrapartida, a caça é uma atividade que ordena mais do repertório simbólico do que a captura de peixes. De acordo com GIORDANI (2012) coexiste no imaginário de representações Guarani Mbya uma tríade formada por deuses-homens-animais, de modo que antes mesmo de se partir, em pequenas ou grandes expedições, para a caça, faz-se necessária a realização de cerimônias de preparo, rezas para proteção e a intercessão para que *Nhanderu Tenonde* permita a captura dos animais. A caça é uma atividade marcadora de *status* social e de rito de passagem, visto que a mesma simboliza a transição de menino para homem. Dessarte a caça não seja de caráter obrigatório a todos os homens da aldeia, a sua execução e boa performance é vista como propulsora de posição privilegiada entre a comunidade -



assim como se destacam os grandes rezadores, têm-se os grandes caçadores (SCHADEN, 1974; GIORDANI, 2012).

Apesar dos Guarani valorizarem o uso do arco e flecha, pois esse é fundamentado no bom exemplo de *Kuaray*, é mais corriqueiro o uso de mundéus²⁰ com laços de diversos feitios e tamanhos (SCHADEN, 1974; TEMPASS, 2005). Entre as caças tradicionais, têm-se: tatu, tucano, preá, capivara, queixada, coelho, anta, quati, jacu, macaco, macuco, paca, veado, jaguatirica, entre outros (TEMPASS, 2005). Com as expropriações de terra e o avanço do desmatamento, abre-se uma indagação acerca das mudanças vivenciadas entre os animais caçados antigamente e as presas contemporâneas - se por um lado as matas vêm sendo derrubadas e as espécies rareando, por outro, pode-se refletir sobre um possível afrouxamento das interdições alimentares tradicionais, pois passa-se a caçar e consumir animais outrora rejeitados ou considerados como incomestíveis (Quadro 1), em substituição aos não mais passíveis à caça (SCHADEN, 1974; TEMPASS, GIORDANI, 2012; PIERRI, 2018).

Outrossim, crê-se que a carne crua possua o espírito do animal abatido - conhecido como *tupichua* ou *pichua* - o qual poderá provocar várias doenças, apossar-se dos corpos dos Guarani (*opejata*) e até mesmo conduzi-los à morte. Para tanto, não apenas deve-se pedir às bênçãos de *Nhanderu* antes da caça, como é preciso evitar que o abate provoque sofrimento em demasia ao animal. Além disto, é coibido o consumo da carne de caça na mata para que não se desperte a ira do *tupichua*. Ressalta-se que nas classificações dos alimentos propostas pelos Mbya, os peixes não são categorizados como carnes, portanto, não há risco em consumi-los no mato, assim como as carnes compradas em supermercados, pois esses foram criados em cativeiros de tal modo que não possuem o espírito da carne (TEMPASS, 2005; PIERRI, 2018). Posto isso, os cuidados com as caças estendem-se do abate ao consumo final: após a interdição divina e abate cauteloso, as presas são levadas para as *tekoas*, retira-se os pêlos e as vísceras, partilha-se a carne entre a comunidade, e essa, após ser benzida, deve ser muito bem assada ou cozida, de modo a anular o *tupichua* (TEMPASS, 2005; GIORDANI, 2012).

²⁰ Mundéus são armadilhas de caça que funcionam por acionamento de modo que a presa é abatida, aleijada, atordoada ou apenas trancafiada quando um peso cai sobre a mesma ou uma corda a enlaça (TEMPASS, 2005).

Quadro 1: Comparativo entre espécies caçadas antigamente e nos dias atuais pelos Guarani, segundo relato de anciãos

Presas inventariadas	Animais citados por índios mais velhos	Animais abatidos nos últimos seis meses
Macaco	X	X
Cotia	X	-
Paca	X	X
Tatu	X	X
Veado	X	X
Porco do mato	X	-
Anta	X	-
Capivara	X	X
Tamanduá	X	-
Quati	X	X
Jacaré	X	-
Lagarto	-	X
Jaguatirica	-	X
Ratão-do-banhado	-	X
Gambá	-	X
Tartaruga	X	-
Lontra	X	-
Pomba	-	X
Saracura	-	X
linambu	X	-
Jacutinga	X	X
Jacu	X	-

Fonte: GIORDANI (2012, p.139)

A dinâmica alimentar Guarani tradicionalmente era dependente da sazonalidade dos alimentos e de seus aspectos ritualísticos, como também do respeito aos ciclos de reprodução dos animais. A própria agricultura possuía um ritmo itinerante, que permitia a recuperação da fertilidade dos solos e o retorno da floresta nativa (LADEIRA, 2008). De tal modo que, embora os Guarani explorassem extensivamente os recursos naturais de seus territórios, suas ocupações e impactos ambientais não são comparáveis aos prejuízos vistos após ocupações *juruás*. Nas palavras da líder Guarani, dona Maria, da aldeia Boa Esperança (ES) “A terra é um bem divino a que todo vivo tem direito [...]. A terra foi feita para todos viverem: índios, brancos, animais e plantas” (MONTEIRO, 1984, p. 133). A partir desses dizeres, sublinha-



se a relevância da existência harmônica entre homem e ambiente, assim como de entidades da natureza, para quais são dedicadas rezas e pedidos antes de cada plantio, caça e colheita.

Aí o Guarani criou o arco e flecha e com ele conseguia caçar alguns bichinhos e se sustentar, sem acabar com eles. E o “juruazinho” criou a arma de fogo e a metralhadora e assim caçava muito e acabava com todos os bichos. Depois Nhanderu falou pra eles criarem algo para viverem da terra e o Guarani criou uma rocinha com um pouco de tudo, *avaxi ete’i* [milho], *kumanda* [feijão], *manduví* [amendoim], *xanjau* [melancia], e o “juruazinho” criou uma plantação enorme de uma espécie só com trator que acabava com tudo e destruía o mato para vender - Depoimento Vera Tupã Popygua (PIERRI, 2018, p. 97-98).

Para os Guarani, o próprio uso do fogo é compreendido como um signo identitário, pois crê-se que o mesmo foi dado aos seus antepassados pelo próprio *Nhanderu* (PIERRI, 2018). Não apenas o cozimento da carne transfigura-se em um elemento diacrítico, já que a renúncia do consumo de carne crua estabelece uma fronteira sociocultural entre homem e animal, Guarani e *juruá* (visto que esses comem carnes cruas e mal passadas), como também entre Guarani e outras etnias indígenas, em tempos remotos (TEMPASS, 2005). Quiçá o exemplo do consumo de carne bem cozida seja o mais figurativo da preposição de STRAUSS (1964) da passagem da natureza crua para uma cultura cozida - a transformação de um elemento desconstituído de valor (uma presa abatida) para um elemento digesto àquela sociedade, a carne passada. Ademais, o próprio uso de fogueiras para preparo de suas comidas - sejam essas tradicionais ou não - é apontado por algumas lideranças como o “jeito do Guarani” de preparar alimentos (TEMPASS, 2005).

O fogo doméstico torna-se um espaço que ultrapassa às suas funcionalidades de cocção de alimentos e de aquecimento do ambiente, pois as fogueiras viabilizam as relações sociais: é ao redor delas que acontecem as conversas e reuniões familiares e onde se compartilha o ato de preparo das refeições e seu consumo (Figura 19). Não há um horário pré-determinado para se aproximar do fogo, no entanto, é característico que, logo ao amanhecer, a parentela se reúna para contar seus sonhos e compartilhar a bebida da erva mate. Não obstante, o fogo doméstico possui um dinamismo quanto a conformação do grupo ao seu entorno, de modo que é corriqueiro o ir e vir entre as fogueiras, de forma não aleatória, reforçando as relações consanguíneas ou de laços políticos ou sociais. Para mais, é manifesto o papel catalisador de relações sociais a que se atribui o compartilhamento e formação de vínculos que se formam através das fogueiras quando aponta-se que as visitas são recepcionadas ao seu entorno - assim como o *juruá* “faz sala” aos seus convidados, os

Guarani sentam-se à fogueira entre os seus pares e convidados (GIORDANI, 2012; TEMPASS, 2005).

Figura 19: Mulheres Guarani Mbya cozinhando em fogueira na TI Tenondé Porã (SP)



Adaptado de KEESE (2018) p. 6

Assim como as fogueiras se configuram em um espaço do fazer social, atenta-se para outras estruturas tradicionais que promovem redes de reciprocidade e trocas simbólicas entre os Mbya: o trabalho coletivo nas roças, o compartilhamento de alimentos e os puxirões. Quando era possível se realizar grandes expedições de caça e abatia-se um animal de grande porte, como uma queixada ou uma anta, a carne era partilhada de modo igualitário entre todas as famílias da comunidade²¹, sem partes ou porções diferenciadas para o caçador ou seu acúmulo para consumo posterior (GIORDANI, 2012).

Aqui na cidade as pessoas compram um pedacinho de carne e ainda colocam para congelar por uma, duas semanas, até a carne perder todo o sabor. O índio não, se ele mata uma caça de 30 quilos não vai comer tudo de uma vez, mas também não

²¹ As grandes caças proporcionam o compartilhamento entre todos da aldeia, de modo que até os menos chegados se beneficiem de sua aquisição, levando em consideração o agir não mesquinho, parte do *Nhandereko*, e o sentimento grupal e de parentesco estabelecido entre todos os membros da *tekoa*. No entanto, nos momentos cotidianos, se percebe que maior fluxo de trocas é concentrado entre laços consanguíneos próximos, políticos e sociais, ou seja, há maior coesão nestes, percebido pelo partilhamento de pelo menos uma refeição ao longo do dia, ligação a um fogo doméstico e divisão de caça ou bens de menor tamanho (GIORDANI, 2012).



vai guardar no freezer. O que ele faz? Distribui para todos na aldeia. Nós não temos a cultura de acumular (LIMA citado por MAYMONE, 2017, p.63).

Embora, em termos tradicionais, cada núcleo possua seu próprio roçado, a sua construção e manutenção acontece de modo coletivo, das quais acredita-se ter nascido os mutirões brasileiros, oriundos dos puxirões Guarani: quando uma família determina-se a construir um novo roçado ou casa, espera-se que outros moradores se voluntariem a participar do trabalho. Assim, um grande número de indivíduos se reúne para o trabalho coletivo sem esperar uma retribuição imediata²², além do fortalecimento dos vínculos e alianças político-sociais e, eventualmente, uma modesta celebração com alimentos assados na fogueira e, não raro, aguardente, após um dia atarefado (SCHADEN, 1974; GIORDANI, 2012). Por sua vez, essa organização social implícita que se estrutura e fortalece por gestos correspondentes de reciprocidade é apontada por STRAUSS (citado por POULAIN 2006) como uma troca que transcende às coisas trocadas - ao trocar-se um dia de trabalho, uma porção de carne ou sementes tradicionais, constrói-se e perpetua-se os vínculos sociais.

Los frutos maduros se producen para que de ellos comam todos, y no para que sean objeto de avaricia. [...] Dando de comer a todos, solo así, sólo viendo Nuestro Primer Padre nuestro amor al prójimo, alargaré nuestros días para que podamos sembrar repetidas veces (Cadogan citado por TEMPASS, 2005, p. 97).

Reflete-se que a falta de recursos que possibilitem o acesso aos alimentos verdadeiros, sejam esses através do plantio, caça, pesca ou coleta, revela um caráter mais profundo da questão fundiária para as comunidades Guarani: a escassez de território propício à sua reprodução, não impacta apenas nos aspectos materiais - como a obtenção de matéria-prima para a confecção de objetos tradicionais e a própria subsistência - mas alcança o eixo estrutural da formação das relações sociais. Conquanto, ainda que a morosidade na demarcação de terras e o confinamento em áreas degradadas dificultem a perpetuação de suas extensas malhas de redes de reciprocidade, os Guarani permanecem efetuando suas trocas simbólicas, seja através de presentes durante suas constantes visitas inter-aldeias - sementes tradicionais, matéria-prima para artesanato, entre outros - ou até mesmo pela divisão de dinheiro e das doações entre membros da *tekoa* (GIORDANI, 2012). Observa-se que os Guarani subvertem o uso do dinheiro, convertendo o ideal capitalista de acúmulo de bens à

²² A partir da rede de reciprocidade formada se estabelece que, o outro se voluntarie sem a espera de bonificação, ao mesmo tempo que, aquele ajudado retorne este gesto de forma genuína, inclusive com a partilha dos frutos desse trabalho. Agir contra isto é destoante aos princípios do Nhandereko, sendo considerado um ato de mesquinha (GIORDANI, 2012).



lógica da cooperação de suas redes de sociabilidade, ou seja, ainda que eles se insiram dentro do sistema capitalista ao serem assalariados ou fazerem pequenos bicos, essa logicidade é transfigurada ao compartilhar-se o dinheiro ou os produtos dele obtidos (GIORDANI, 2012; MAYMONE, 2017).

Plantavam *avaxi ete'i* (“milho verdadeiro”) no local onde hoje está o *Tekoa Pyau* e, depois de colhido, separavam a maior parte das sementes para ser guardada ou colocada em circulação – presenteada a parentes e amigos (SILVA, 2015, p. 41).

Bem como as redes de reciprocidade cingem-se ao padrão alimentar, a divisão de gênero das atividades alimentares revelam e fortalecem, no cotidiano, as posições sociais e hierárquicas da comunidade Guarani Mbya. Enquanto a caça é uma atividade exclusivamente masculina, o cuidado da roça e o preparo dos alimentos é papel da mulher Guarani (SCHADEN, 1974; TEMPASS, 2005). Desde a infância esses papéis de gênero vão sendo forjados através do estímulo de brincadeiras: aos meninos, estimula-se a captura de pequenos pássaros (prática essa orientada pelo mito do Sol e do Lua), enquanto, às meninas, incentiva-se as artes culinárias, reproduzindo-as em pequenos fogareiros com alimentos reais (PIERRI, 2018; TEMPASS, 2005). A despeito da divisão de gêneros poder incitar ao leitor desprevenido uma relação desequilibrada da estrutural social Guarani, reflete-se que a definição desses papéis não provoca uma opressão estruturada de um gênero em detrimento do outro, pois, tanto homens quanto mulheres, podem atingir os *status* sociais mais respeitados dentro da comunidade - cacique, *Xeramoï* e ancião.

Pode-se ponderar que, devido às atividades femininas serem internas à comunidade (cultivo, preparo de refeições, afazeres domésticos), enquanto as masculinas demandam maior externalização e relações diplomáticas com os *juruás*, vê-se um recente descompasso entre gêneros, essencialmente apreendido ao notar-se a recorrência de autores, como TEMPASS (2005), que citam que as mulheres dominam menos a Língua Portuguesa que os homens. Todavia, esse desbalanço poderá ser possivelmente minimizado nas gerações futuras com a inserção de centros de educação e outros serviços, como o Posto de Saúde Indígena, dentro das *tekoas*, como ocorre na *Tekoa Pyau* com o Centro de Educação e Cultura Indígena (CECI).

Se outrora existiam diversas interdições alimentares²³ paralelas às iniciações e consolidação de papéis sociais dentro das comunidades, com as contrariedades cada vez mais

²³ Tradicionalmente, encontra-se entre os Guarani Mbya uma série de interdições e regimes alimentares que, de acordo com a sua cosmologia, deveriam ser seguidos em alguns ciclos da vida ou eventos naturais,



recorrentes à reprodução de sua alimentação tradicional e repertório simbólico, os papéis e funções sociais têm sido abalados. Com a falta de áreas preservadas e habilitadas para a caça - especialmente em aldeias urbanizadas, como é o caso das *tekoas* do Jaraguá - o papel do homem-caçador é tolhido, conquanto o papel da mulher de cuidar da alimentação mantenha-se. Assinala-se, assim, a alta produtividade simbólica e socializadora da alimentação, pois a mesma reflete e mantém funções sociais e modelos de representação simbólico-cultural entre gêneros.

Embora seja atribuição das mulheres Mbya o preparo das refeições cotidianas e das preparações festivas e cerimoniais, os homens vangloriam-se do seu conhecimento dos modos de preparo de suas comidas tradicionais, contrariando o discurso predominante de que apenas as mulheres cozinham na comunidade (TEMPASS, 2005). Apesar das preparações assadas serem apontadas como eventuais - como o churrasco e o peru de Natal, para os *juruás* - e as preparações cozidas como pratos do dia-a-dia (CASCUDO, 2011), essa lógica é inversa entre os Guarani, pois esses possuem uma predileção aos alimentos assados (*bijy*) aos alimentos cozidos (*mimoe*), afirmando que assar os alimentos em fogueira, ou sob as brasas, mantém e intensifica a sua doçura (TEMPASS, 2005). Ainda de acordo com o último autor, todas as preparações Mbya, com exceção às carnes, são classificadas por esses como adocicadas, tendo seu sabor doce realçado pelo acréscimo de mel corriqueiramente.

Entre as principais preparações culinárias dos Guarani Mbya (Figura 20), têm-se: o *mbeju* (similar ao beiju, porém feito com farinha de milho), *mbodjapé* (pequenos bolos de milho cru assados diretamente na brasa), *reviro* (farinha de mandioca frita), *mbaipy* (mingau de fubá que pode ou não ter galinha), *rorá* (farofa de milho fervida), *rorá ñandé* (polenta feita com milho verde), *orá* (polenta seca e dura), *chipá* (similar ao *mbodjapé*, porém frito), *jejy* (palmito picado e frito em banha de porco), *jopara* (feijão cozido com amendoim), *eaheã* (doces tradicionais - semelhantes a compotas, preparados com diversas frutas) (TEMPASS, 2005; MAYMONE, 2017; PIERRI, 2018). Outrossim, os próprios modos de preparar e servir os alimentos possuem um vasto repertório simbólico-cultural, para além do uso do fogo de chão, tradicionalmente os alimentos eram feitos em grandes panelas de barro e servidos, comunitariamente, em cestos e porangas, sendo enfim consumidos com as mãos (TEMPASS, 2005).

tais como a menarca, menstruação, gestação e lactação, assim como durante os ritos de passagem, distintos entre meninos e meninas, à vida adulta. No entanto, essas interdições vêm perdendo espaço em algumas *tekoas*, tanto por questões de acesso a alimentos propícios, quanto por desabono pelos mais jovens.

Figura 20: Preparações tradicionais, de cima para baixo, da esquerda para a direita: *mbodjapé*, *mbaipy*, *ka'i repoxi*, *rorá*, *mbyta*, *avaxi maimbe*, *hu'ixi*, *caguijy*, *avaxi bijy*, *avaxi mimoe*, *jopara*, *mbeju*, *mbaipy re'ê*, *avaxi ku'i*



Adaptado de KEESE (2018) p. 10

Conquanto a culinária Guaraní Mbya tenha um vasto repertório de receitas distintas e técnicas culinárias, observa-se uma redução das preparações tradicionais concomitante ao aumento de receitas e alimentos *juruá*, como enfatiza-se na fala de um membro da TI Jaraguá, transcrita abaixo:

Eu acho que é necessidade! Porque... porque hoje eu não posso falar que vou... vou ter pra fazer *mbojape*, *kaguejy*. Não posso porque, sendo que não tem uma roça suficiente para... então... se eu comer uma macarronada é por necessidade (MAYMONE, 2017 p.61).

Desde SCHADEN (1974) se aponta que a incapacidade de manter os sistemas econômicos originais - os cultivos, a caça, as redes de troca - configura-se em um forte condicionante à desintegração cultural dessas comunidades. Se não há mata, não há caça, coleta, materiais para artesanato; se não há rio, não há pesca e não há água - a redução dos seus territórios e o confinamento em áreas degradadas relaciona-se estreitamente à sobrevivência e à continuidade de seus modos de vida, dentre esses, sua cultura alimentar. À vista disso, o esgotamento dos recursos naturais, somado ao contato interétnico que se



intensifica com o processo de urbanização no entorno das *tekoas*, provoca alterações no seu padrão alimentar.

Eu queria pescar. Fazer fogo na beira do rio, pegar peixe e assar e comer... mas aqui (Jaraguá) não tem, não tem nem mato, tem, mas você não pode porque a polícia florestal não deixa caçar, não deixa pegar bichinho nenhum. Se pegar, vai preso - Cacique Jandira (JANDIRA..., 2012).

Com a devastação das matas circundantes e as leis de proteção ambiental, os Mbya, tradicionais caçadores, vêm-se compelidos a substituir suas carnes de caça pela criação de animais domésticos, como galinhas, patos e porcos. Muito embora as populações indígenas tenham sido vistas como atrasadas por não praticarem a domesticação de animais, esse aspecto, dentro do caso Guarani, revela não apenas a não necessidade do acúmulo, como o caráter espiritual e social que a caça representava. Ainda que com proibições legais e territórios impróprios, os Mbya continuam a se aventurar em suas caçadas, porém, essas restringem-se a pequenos animais, de modo que toda a significação da partilha do animal abatido perde-se no contexto atual (TEMPASS, 2005; GIORDANI, 2012; MAYMONE, 2017, GRUPIONI et al; 1994, BELTRÃO; 1977).

No cenário das aldeias da TI Jaraguá, além da criação de galinhas soltas, observa-se a existência de modos não convencionais de aquisição de alimentos, como a compra em supermercados, quitandas e pequenos comércios improvisados no interior da aldeia²⁴, assim como doações de alimentos por instituições religiosas e ONGs. É comum que as mulheres, acompanhadas de várias crianças, desloquem-se até as feiras livres e varejões da região no horário da xepa, onde recebem doações de alimentos que não foram vendidos ou seriam descartados. Em alguns casos, parte-se dos próprios feirantes a iniciativa de ir até às aldeias para a entrega dos alimentos aos moradores. Em relação à doação de gêneros alimentícios, explicita-se a feição diacrítica da alimentação, pois, se por um lado a subsistência nas aldeias do Jaraguá seja laboriosa, por outro alguns gêneros doados não são interpretados enquanto comida, sendo então descartados pela comunidade (Figura 21) (MAYMONE, 2017).

Em contrapartida, se alguns alimentos são desprezados por não serem reconhecidos enquanto comida, permite-se a entrada de diversos alimentos não-tradicionais em sua

²⁴ Os recursos utilizados para a compra de alimentos advêm dos programas de distribuição de renda, como o bolsa família, e das atividades remuneradas em instituições governamentais, além da venda de artesanatos (GIORDANI, 2012; MAYMONE, 2017).

alimentação. Arroz, macarrão, açúcar, sal, óleos vegetais e alimentos ultraprocessados²⁵ fazem parte do padrão atual de alimentação dos Mbya do Jaraguá, assim como de outras aldeias Guarani. Pondera-se a partir disto, que uma possível explicação advenha da predileção dos Mbya por sabores adocicados, tradicionalmente saciado pelo consumo de mel e frutas nativas, que torna as aldeias suscetíveis à entrada de alimentos ultraprocessados, em especial as guloseimas, como bolachas recheadas e sorvetes, os refrigerantes e outras bebidas açucaradas (TEMPASS, 2005; MAYOMONE, 2017).

Figura 21: Alimentos doados que foram desprezados pela comunidade



Fonte: MAYMONE (2017, p.76).

Esse cenário é agravado pois os Guarani Mbya considerem produtos ultraprocessados como alimentos mortos, visto que esses foram retirados há muito tempo da natureza e perderam a ligação com seus donos-espíritos, além de terem sido processados e ensacados. Ademais, crê-se que esses alimentos são capazes de prejudicar não apenas os seus corpos

²⁵ Alimento ultraprocessado, segundo o Guia Alimentar para População Brasileira (2014), é todo alimento cuja formulação é exclusivamente industrial, com utilização de ingredientes extraídos de gêneros alimentícios (açúcar, óleo, farinha de trigo) e uso de aditivos químicos, que os tornam altamente palatáveis e com densidade energética, em geral, elevada, competindo assim, com os alimentos *in natura*, minimamente processados e preparações culinárias tradicionais. Deste modo, tornam-se prejudiciais à sustentabilidade cultural, ambiental e social das comunidades, além de destoarem de um padrão alimentar e nutricional saudável.



físicos, como a própria alma e conexão com os *Nhanderus*, de tal modo que o ato de comer esses alimentos é apontado como capaz de enfraquecer a força dos rezadores e adoecer crianças e idosos. Para além disso, ao consumir tais alimentos mortos, perde-se as relações de reciprocidade entre homem e os espíritos da natureza, impactando outros domínios da existência (MAYMONE, 2017; SCHADEN, 1974; PIERRI, 2018).

No entanto, se por um lado, há uma tendência a desprezar os alimentos *juruá*, por outro, existe uma permissibilidade a alimentos não-tradicionais quando esses agradam ao paladar, em especial, o infantil (Figura 22). A criança Guarani, como um sujeito social pleno²⁶ dentro da comunidade, têm respeitadas suas preferências e desejos, incluindo os alimentares. Este fato, torna-as passíveis a doações de doces por indivíduos que se compadecem da situação da TI Jaraguá, e de missionários religiosos que vêm a distribuição de bolos e chocolates como uma porta de entrada à cristianização dos indígenas. Além disto, a própria alimentação escolar contribui com este consumo ao incluir entre suas preparações bebidas lácteas prontas para o consumo, farinha láctea e bolachas (TEMPASS, 2005; MAYMONE, 2017).

E depois que nós criemos, entremos no meio do branco, aí nós temos compreendemos como é que é esse aí. A gente tá experimentando depois acostuma, né? O pequeno como esse aí, o gurizinho, já às vezes cega, às vezes trazem junto com o pãozinho, né? Agradece. Agrada o pequeno. Às vezes chega o padre, “ó trouxe um presentinho, experimenta isso, é bom”. Então ... Por ali. Então termina aquele que é nosso natural. É! - ancião Mbya-Guarani (TEMPASS, 2005, p.128).

A propósito, o impacto da interação interétnica, e suas repercussões na identidade alimentar Guarani, ocorre desde as ocupações jesuítas e a escravização desses povos por caboclos em fazendas de cultivos de cana-de-açúcar, café e outros gêneros (GRUPIONI et al., 1994). Assim como no caso já citado da exacerbação do consumo da erva-mate pelos jesuítas, os Guarani adotaram outros hábitos alimentares pela promoção intencional dos *juruá*. Entre esses os mais significativos foram o uso do açúcar e o consumo da aguardente. Além de terem sido capturados, aldeados e trabalharem em um regime servil nos engenhos de cana de açúcar, esses ainda eram incentivados a consumir largamente o açúcar refinado e a cachaça, criando grandes dívidas com os senhores de engenho, e forjando alterações nos

²⁶ No repertório sociocultural Guarani Mbya, a criança é lida como um sujeito integral desde o seu batismo, ao receber seu nome através do *Xeramoi*. De modo que, ainda que haja um zelo pelas mesmas, essas têm liberdade e autonomia, sendo as suas escolhas respeitadas pelos demais integrantes da aldeia (PIERRI, 2018).

costumes alimentares que prolongam-se até os dias de hoje, com repercussões inclusive nas altas taxas de alcoolismo vistas entre essas comunidades (ARANTES, 2016).

Destoando do que ocorreu com a introdução do açúcar, a introdução do sal de cozinha na alimentação dessas comunidades tem um caráter paradoxal. A despeito do sal ser compreendido como alimento não-tradicional, o seu uso foi transfigurado, e o mesmo passou a ser incorporado no sistema de significações Mbya. Diz-se, então, que o uso moderado de sal não faz mal ao Guarani, visto que o mesmo seria capaz de eliminar o espírito da carne crua, assim como a cocção o faz (TEMPASS, 2005). Essa transformação da tradição sem alteração da estrutura que condiciona as significações também é observada em algumas preparações culinárias tradicionais, como o *mdojapé* e a *chipá* que, conquanto sejam originalmente preparados com farinha de milho, têm sido elaborados com a farinha de trigo atualmente. Ademais, alimentos notoriamente não-tradicionais, como o arroz e o macarrão, podem ter seus aspectos negativos, como o uso de agrotóxicos, minimizados se preparados do modo Guarani, ou seja, com pouco sal e gordura, em fogo à lenha, pelas mulheres da aldeia (TEMPASS, 2005; MAYMONE, 2017).

Figura 22: Crianças da TI Jaraguá comendo alimentos ultraprocessados



Fonte: SPACA (2013). Disponível: <https://bit.ly/2WQfhGM> Acess em 07 nov 2019.



No entanto, apesar de consumirem esses alimentos alheios ao seu repertório sociocultural, os Guarani criam uma forte dicotomia entre “nosso alimento tradicional” e o “alimento do juruá” - o alimento Guarani é considerado mais saboroso, mais nutritivo, mais saudável (organicamente e espiritualmente), enquanto o alimento *juruá*, apesar de grande atratividade e palatividade, é visto como um alimento ruim, causador de mazelas e doenças (TEMPASS, 2005; MAYOMONE, 2017; PIERRI, 2018). Verifica-se a partir dessa dicotomização entre o que é *nosso* e o que é *deles*, a criação de uma descontinuidade cultural, pois ao mesmo tempo que consome o que é do outro, discrimina-se a diferenciação entre o que é contemporâneo e o que é originário, valorizando-se o tradicional ao estrangeiro.

Temos problemas para plantar mandioca e milho. Também não conseguimos caçar e pescar. Então, o que temos de comida vem do mercado, que são alimentos não saudáveis - cacique Karai Mirim Vitor Fernandes (OJEDA e MERLINO, 2014, online)

É interessante observar como a plasticidade dos modos de significação Mbya adentram o cenário da alimentação. Ao passo que se rejeitam os jilós e berinjelas doados por feirantes, deitando-se aos pátios das casas, transfigura-se a farinha de trigo em *mdojapé*, e considera-se a galinha como alimento tradicional - ainda que os galináceos tenham sido trazidos às Américas pelos europeus no período das invasões (TEMPASS, 2005). Não se deve, portanto, aguardar a preservação de uma cultura alimentar, assim como da própria identidade alimentar, de um modo purista e intocado. Da soma dos contatos, rejeição ou assimilação, conjectura-se uma forma alimentar original, uma transformação de acordo com a tradição e com o cenário atual, e não um processo de apagamento cultural como poderia-se pensar. De acordo com POULAIN (2006), em um mundo cada vez mais globalizado, deve-se considerar que a apropriação de alimentos, assim como de técnicas culinárias, precisa ser vista como pontes transculturais, como espaços intermediários entre a tradição e a criação de novos modos de comer e significar a alimentação.

Em consequência aos novos modos alimentares criados, pode-se refletir que há um movimento antagônico entre os Mbya do Jaraguá: tenta-se encontrar meios de perpetuar os modos tradicionais de alimentação, como a produção de novas roças e oficinas de culinária tradicional, ao mesmo tempo em que observa-se o surgimento de pequenas vendas (Figura 23) no interior das próprias aldeias, nas quais atenta-se para a venda quase totalitária de alimentos *juruá*. Há um medo iminente de que, se não preservados e incentivados, perca-se

essa parcela da própria identidade, ao passo que se compreende a necessidade atual de abrir espaço para a entrada de novas formas de se alimentar como garantia à própria reprodução do grupo, visto a insegurança alimentar e nutricional vigentes. Posto isso, a proximidade com o padrão alimentar ocidental - seja pelos supermercados a poucos metros de distância, as doações, as propagandas alimentícias, ou pela própria curiosidade - acrescenta outro condicionante às transformações do padrão alimentar ocorridas na TI Jaraguá, especialmente entre os mais jovens (INSTITUTO ROGACIONISTA SANTO ANÍBAL, 2018; MAYMONE, 2017).

Figura 23: Placa em frente à pequena venda dentro da Tekoa Itu

<u>TEMOS.</u>	
CACHORRO QUENTE.....	4,50
CHÁ MATE C/LEITE.....	3,00
CHÁ MATE C/LIMÃO.....	3,00
CAFÉ C/LEITE.....	3,00
YOGURT C/LEITE.....	3,00
ITALAKINHO CHOCOLATE.....	2,00
SORVETE COPÃO.....	4,50
SORVETE COPINHO.....	3,00
SORVETE PALITO.....	1,00
REFRIGERANTE LATINHA	
SODA, GUARANA, PEPSI, COCA-COLA.....	4,00
TUBAINA, DOLLINHO.....	2,00
DOLLY 2LT.....	4,50

Fonte: Imagem própria (2017)²⁷

A tendência homogeneizadora e asséptica da alimentação, fomentada e condicionada pelas grandes indústrias alimentícias e todo o *marketing* que as envolve, desnuda o papel fundamental que a culinária, assim como as suas representações sociais, assume como cenário de resistência de um grupo social (POULAIN, 2006). As crises da alimentação tradicional, dentro de vários segmentos societários, como as populações indígenas, pode ser

²⁷ A fotografia em questão foi tirada em 2017, pelas autoras, durante a realização de um trabalho de graduação em uma visita à Tekoa Ytu.



entendida também como reflexo da própria crise identitária, pois o espaço social do comer não apenas é um objeto cultural que traduz parte da história e da identidade de um grupo social, mas é elemento estruturante e perpetuante da própria identidade. De modo que o risco de perder-se a identidade alimentar é uma resposta do risco do esfacelamento da própria identidade étnico-social. Ao criarem modos de manter seus alimentos tradicionais, seja através da rejeição de gêneros alimentícios interpretados como incomestíveis culturalmente, ou pela transfiguração de alimentos outrora estranhos como parte do seus modos de significação e interpretação de mundo, os Guarani não apenas resguardam seus modos de comer e beber, como também reafirmam a sua diferenciação, a sua identidade.

**ESPAÇOS DE RESISTÊNCIA GUARANI MBYA:
COMER, REZAR E OCUPAR**



Fonte: BALAKRISHNAN (s/d). Disponível em: <https://webneel.com/watercolor-paintings-tanjore-bala>
Acesso em 04 nov 2019.

7 ESPAÇOS DE RESISTÊNCIA GUARANI MBYA: COMER, REZAR E OCUPAR

Figura 25: Faixa sobre a resistência Guarani em uma *opy* no Jaraguá



Fonte: O ESTADÃO, 2018, online

Os povos Guarani desnudam sua resistência, em oposição aos percalços constantes contra seus territórios originários, através da sua permanência nas áreas de conflito de terras. O ato político e social de permanecer em um território, como substrato de resistência às forças desagregadoras, entra em contradição com os próprios princípios norteadores do ser Guarani: a mobilidade e a liberdade de ir e vir. Entrementes, a permanência não só revela o caráter de luta, de plena resistência assistida, como evidencia o caráter paradoxal em que a luta pela demarcação se converteu (RIBEIRO, 2007; OLIVEIRA, 2019). Como declara o Cacique Ari, da *Tekoa Itakupe*:

Quando eu falo resistir. Não quer dizer que vou enfrentar um policial com arma de fogo, porque nós não temos armas de fogo. A flecha diante de uma metralhadora e um fuzil, não vale nada. Resistir é assim, não sair. Agora se for para morrer... se não for para ocupar vivo, vou morrer aqui dentro (OLIVEIRA, 2019, p. 120).



Consoante à declaração supracitada, alude-se à fala de Eunice, filha de seu Joaquim e dona Jandira, sobre a retomada do território da atual *Tekoa Pyau*:

Aí eu subi pra cá, e ficamos um ano sem ninguém saber que estávamos aqui. Quando eu apresentei (me estabeleci lá) e vi que tava firme mesmo foi quanto a gente desmatou lá na frente. Aí, que apareceu o dono. Aí, que seu Pereira Leite falou que era o dono daqui, que ele tinha comprado não sei de quem no século passado, não sei o que... Aí, a gente foi, eu fui às pequenas causas, fui chamada pra ir às pequenas causas, Aí a polícia veio, falou que ia me tirar daqui, falei que só saio daqui com cavalaria. Eles não conseguiram me tirar (MOTTA, 2007, p.17).

Diante da morosidade dos processos de demarcação de terras, as lideranças indígenas têm retomado territórios tradicionais e ocupado-os, através da construção de novas *tekoas*, casas de rezas e produção de pequenos roçados, em uma investida simbólica e política que ambiciona não apenas a retomada do território, como a perpetuação de seus modos de significação (OLIVEIRA, 2019). A despeito do caráter de reconquista de seus territórios sagrados usurpados, as iniciativas Guarani são interpretadas pela população como um processo de invasão de propriedade privada, como pode ser apreendido na fala da liderança Guarani David Martins:

Hoje tem uma inversão que nós somos chamados de invasores do nosso próprio território. Nós somos impedidos de viver dentro de uma terra sagrada. Nós não estamos ocupando uma terra do juruá [não indígena]. Nós estamos retomando o que é direito dos povos originários dessa terra. Aquilo que um dia nos foi tomado. Aquilo que um dia não foi dado, porque os Guarani nunca deram seu território, mas sempre foram expulsos (OLIVEIRA, 2019; p. 110).

O movimento de retomada dos territórios sagrados na região do Jaraguá não se findou com a consolidação melindrosa da *Tekoa Itakupe* - visto todo o processo judicial instaurado pelo Deputado Tito Costa²⁸ - todavia, as lideranças Mbya promoveram uma série de ocupações com os mesmos intentos simbólico-políticos de assegurar seus direitos territoriais, originando assim novos núcleos de ocupações: *Tekoa Yvy Porã* (Figuras 26 e 27), *Ita Vera* e *Ita Endy*. Não é imperioso, entretanto, que os novos núcleos de retomada se constituam em *tekoas*, esses podem se estabelecer através da construção de outros espaços pertinentes à reprodução do modo legítimo de ser Guarani, como um roçado tradicional e uma casa de rezas (OLIVEIRA, 2019).

²⁸ Contexto já detalhado na seção 5.0 do presente trabalho, na página 41.

Figuras 26 e 27: Yvy Porã



Fontes: OLIVEIRA (2019, p. 104)

Essa estratégia de retomadas assume um papel audacioso ao se analisar que os Guarani não apenas reconquistam áreas condizentes com a reprodução do *Nhandereko*, porém, adentram territórios que jazem desmatados e poluídos, arrogando para si a missão de revitalizá-los (MOTTA, 2007). Concordante com esses objetivos, os Guarani Mbya do Jaraguá, com a colaboração de ativistas ambientais e voluntários, vêm promovendo uma série de eventos para transmitir seus conhecimentos milenares, arrecadar materiais diversos e recuperar nascentes, cursos de água doce, matas ciliares, entre outros elementos deteriorados em seus territórios tradicionais - não necessariamente em terras regularizadas pelo processo demarcatório. Entre esses movimentos, refere-se o mutirão de manejo de águas (Figura 29), segundo técnicas tradicionais desse povo, e posterior plantio de mudas de espécies nativas da Mata Atlântica (SP NO AR, 2019; EXISTE GUARANI EM SP, 2019):

Domingo tem mutirão de manejo da água na Aldeia Itakupe! Vamos terminar mais um lago e fazer o paisagismo em volta dos lagos. Quem quiser pode levar mudas de nativas ou frutíferas para plantarmos. Para participar basta trazer uma contribuição em alimento e mais 20 reais de caixinha para as cozinheiras da aldeia - Descrição do evento de manejo de águas pelos Guarani do Jaraguá, (EXISTE GUARANI EM SP, 2019).

Ademais, os Guarani têm lutado há mais de uma década pela recuperação do Ribeirão das Lavras, cujo afluente nasce dentro do Parque Estadual do Jaraguá. Os anciões da comunidade relembram, com desalento, da época em que o ribeirão era fonte de água para saciar a sede, cozer alimentos, preparar remédios, pescar ocasionalmente, assim como propiciava água para lavar louças e roupas, e um ambiente para que as crianças Guarani brincassem de acordo com os preceitos de sua cultura. Outrossim, na cosmovisão Guarani, a água, em especial os cursos de água corrente, é um elemento divinizado, pois espelha a vida

e conduz à purificação. Todavia o ribeirão permanece contaminado, impossibilitando o uso de suas águas e sendo foco de disseminação de doenças infectocontagiosas entre as crianças da comunidade, a despeito da SABESP²⁹ defender que a administração do ribeirão ocorra de acordo com o Programa Córrego Limpo (2007) (RIBEIRÃO..., 2016).

Figura 28: Cartaz de divulgação do mutirão; **Figura 29:** Guarani e voluntários durante a preparação do solo, com técnicas tradicionais, para revitalização de um lago na aldeia Itakupe.



Fonte: de Página do Facebook Água, sua linda (2019) e Página do Facebook Existe Guarani em SP (2019)

Quando a gente era assim criança, minha mãe Jandira, a Jandira, cacique Jandira, ela falava histórias assim, ela contava histórias assim pra gente do rio [Ribeirão das Lavras]. Contava com muita alegria porque quando eles vieram pra cá, ela e o marido dela e os filhos, ela até cozinhava com a água do rio. Ela sobreviveu desse rio - Marcia Djera - Cacique *Tekoa Ytu*, (RIBEIRÃO..., 2016).

Similar às iniciativas adotadas pela comunidade para a revitalização de suas águas sagradas, compreende-se o projeto de recuperação de algumas espécies de abelhas sem ferrão da fauna nativa: urucu-amarela, mandaçaia e jataí (Figura 31). Em razão do seu papel articulado a diversos domínios simbólicos-culturais da visão Guarani, os produtos apícolas figuram em diversos ofícios tradicionais: o mel (*ei*³⁰) é alimento compatível à cosmologia Guarani, além de ser utilizado na preparação de remédios e rituais de cura (Figura 30); por sua vez, a cera é usada na confecção de velas e, em tempos idos, para uso em seus arcos; até mesmo os pigmentos derivados dessa produção, são aproveitados para grafismos corporais (OREMBA'I..., 2019).

²⁹ SABESP: Companhia de Saneamento Básico do Estado de São Paulo, empresa que detém a concessão dos serviços públicos de saneamento básico no Estado de São Paulo

³⁰ *ei*: esse vocábulo define tanto as abelhas quanto o mel em si

[...] conversando com a Maria Rita (anciã Guarani), ela me falou que quando os Guarani tiveram que fugir, quando eles tavam sendo caçado, aí Nhandaru mostrô onde tinha as abelha sem ferrão e pra eles poderem andar mais quilômetros, eles podiam parar e colher o mel né... e aí isso dava mais energia por causa do açúcar e aí quando eles ficavam doente ou alguma coisa assim, o próprio enxames de abelha já fornecia remédio pra eles poderem ficar bem. [...] Aí ela pegou e foi falou pra mim “ah se ta perguntando das abelha? Elas ajudaram a gente quando a gente preciso, agora elas tão precisando de ajuda. Já que você perguntou, agora você sabe como ajuda”. Aí eu comecei a me interessar e procurei é... várias maneiras, escrevi um projeto pra cuidar das abelha e tal. Tanto pra fortalecer essa questão cultural, de você tê o batismo, um batismo que eu nunca vi, mas que ainda no Paraná existe, que é o ... do Bodiapé e perí, que é o milho... e o mel... a colheita do milho e aí o ... essa questão de você ter... ter a cera pra fazer a vela, você ter o própolis pra fazer o remédio assim [...] - Thiago, liderança Guarani (OREMBA’I..., 2019) .

Figura 30: Preparo de medicina tradicional com mel de abelhas nativas; **Figura 31.** Projeto de recuperação de abelhas nativas na Tekoa Ytu



Fonte: OREMBA’I..., 2019.

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tQZccPLcuDI&t=3s> Acesso em 07 nov 2019.

O espírito de perenização de seus saberes e modos de vida tem levado a comunidade Mbya do Jaraguá, em detrimento às parcas terras, a se empenharem na produção de pequenos roçados tradicionais (Figura 32), os quais não possuem caráter de subsistência, mas sim de transmissão de valores e conhecimentos de seus modos de plantio às crianças da aldeia: “A gente só quer um pedacinho de terra para manter a nossa cultura, pra ensinar as nossas crianças. Pra poder plantar um milho, plantar a mandioca, poder plantar a batata doce, amendoim, é isso o que gente quer” (O JARAGUÁ..., 2015; AVAXAI..., 2018).

Os Guarani são um povo consagradamente agricultor, para as comunidades, a viabilidade de preparar suas lavouras reflete as próprias condições de ser Guarani no território. Decerto que as iniciativas dos indígenas do Jaraguá de produzirem pequenos roçados devem ser entendidas como um ato aberto de resistência às condições adversas em que se encontram. Plantar torna-se um símbolo de luta política e fundiária, ao passo que se transfigura em signo da luta pela sobrevivência de sua cultura e identidade em um período onde a sua etnicidade encontra-se em debate público pelas forças contrárias à causa indígena.

Se para o Guarani o plantio sempre coabitou os domínios de ordem espiritual e sociocultural, na atualidade, esse caráter se reforça na obstinação das lideranças em criarem roçados de poucos metros quadrados que nascem com a finalidade de salvaguardar todo um universo de significados.

Figura 32: Roçado de batata doce e milho na *Tekoa Itakupe*



Fonte: O JARAGUÁ... (2015).

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GE6ma7VkuuM> Acesso em 07 nov 2019.

O próprio espírito do *Avaxi et'i*, ele vai fortalecer a gente, porque o milho pra nós, o *Avaxi et'i*, ele tem espírito, ele não é assim esses milhos, ele tem todo aquele espírito dele na roça que cuida, por isso que quando a gente colhe, tem a cerimônia e, tendo fé em *Nhanderu* e no *Avaxi et'i*, o *Avaxi et'i* vai fortalecer nosso corpo, nosso espírito, nossa alma [...]. Por isso que o *Avaxi et'i* é pra nós Guarani, é muito sagrado, tanto é que ele nasceu com o mundo, nasceu com o Guarani e hoje a gente 'tá aqui, cultivando, plantando com muita fé - Karai Pedro, Líder espiritual (AVAXAI..., 2018).

Embora o resgate dos cultivos tradicionais orientem-se mais à transmissão das formas de plantio, associadas intimamente a cerimônias de cunho espiritual, a capacidade de produzir alimentos que são reconhecidos como comida dentro de sua cosmologia e saberes tradicionais reflete como todas as etapas que o alimento abrange são geradoras de sentido dentro da leitura de mundo Guarani: a escolha das sementes, a semeadura, o cuidado do roçado, a colheita, a consagração dos alimentos aos *Nhanderus*, a preparação, o compartilhamento entre os pares, o consumo final e, por fim, o reflexo que o alimento transmite na continuidade do ser.



Construindo-se uma análise crítica-reflexiva acerca dos modos como os Mbya vivenciam suas práticas alimentares, contempla-se que a discordância à entrada de alimentos não tradicionais em seus eventos e mutirões, assim como às advertências a doações de guloseimas e doces típicos de datas festivas não-indígenas - Natal, Páscoa, dia das crianças, entre outros - aos moradores das aldeias, pode ser interpretada como uma frente de resistência. Consoante a isso, a ideação de uma fronteira identitária entre aquilo que se aceita como comida - ainda que valendo-se de adaptações frente ao cenário atual - em contraposição a todo o restante de produtos que chegam até eles e não são interpretados como o sendo, transparece-se assim o ato de resistência: aquilo que se come como objeto estruturante daquilo que se é - do seu modo de ser e de se apresentar perante o outro.

Mesmo em uma sociedade que vivenciou um processo de contato intenso com a sociedade não indígena, a identidade étnica pode ser sustentada através da elaboração e internalização do novo dentro de seu mundo de significações. Essa estratégia tática de manter-se dissemelhante do entorno que o confina, entre os Guarani, é alicerçada em sua profunda e estruturante espiritualidade (PIERRI, 2018). Para esses indivíduos, a vida espiritual é a força aglutinadora de toda a sua cosmologia e seus modos de enxergarem a realidade e interagir com as mesmas. Não obstante as lideranças Mbya consideram incoerente a cisão dos conceitos de modos de vida, cultura e religiosidade, pois, dentro de sua cosmologia, há uma tríade entre espiritualidade, cultura e identidade.

A importância assim da ... na nossa cultura, na verdade, o que a gente chama de cultura é a nossa vida. Quando a gente fala de tradição, a gente fala da nossa vida também [...] Religião pra nós é o nosso próprio espírito, é a nossa vida. Então a gente não, não... não separa todas essas... essas que o juruá chama que a parte cultural e a parte religiosa. Pra nós é um mundo só – Wera Mirim Marcio, liderança indígena (OREMBA'E..., 2019).

A plasticidade da cosmologia Guarani viabilizou a sua sobrevivência enquanto comunidade, pois mesmo com o contato com o não-indígena datando das missões jesuítas, os Guarani não se opõe a escuta de saberes distintos dos seus: os absorvem, digerem, assimilam o que pode ser estruturado dentro de sua cosmovisão, e eliminam o que não lhes convém, sem assim alterar ou desestabilizar a sua produção de sentido. Assim como a sociedade Guarani Mbya contrapõe à lógica capitalista de propriedade privada, transfigurando as Terras Indígenas através dos seus usos tradicionais do espaço, essas comunidades também assimilam outros elementos da cultura hegemônica e os subvertem à sua ordem de representações. Pois resistir não é sinônimo de permanecer inalterável, mas sim



de construir novos formatos identitários frente às mudanças de cenário, como destaca OLIVEIRA, 2019, p. 115: “a resistência se expressa em um misto de conservação e invenção, se manifesta como a resposta a uma situação, e não se resume a uma visão do passado ou vitimista dos sujeitos sociais”.

Compreendido no *Nhandereko*, os rituais espirituais configuram-se em uma resistência diária e invisível a um olhar etnocêntrico que restringe os modos de resistir a atos impetuosos e violentos. Entretanto, para uma sociedade orientada pela sua espiritualidade, a própria construção de suas casas de reza, a reverberação de seus momentos de culto - sempre à noite -, e os inúmeros elementos cotidianos que refletem o vínculo íntimo entre o Guarani e suas deidades, demonstra que a devoção é uma força tátil possante na garantia da expressão do ser perante o outro. Tal é a força de sua vida espiritual, que através da mesma, os Guarani preservaram seu idioma, seus ritos, seus cânticos, suas expressões artísticas, contra todo o levante cristão que se prostrou sobre eles - inicialmente com os padres jesuítas e, já há alguns anos, de comunidades neopentecostais (PIERRI, 2018).

Tal qual a revitalização dos seus cursos de água, o plantio de roçados tradicionais e a recuperação das abelhas nativas, os Mbya do Jaraguá têm, recentemente, retomado rituais espirituais que tornaram-se de difícil realização devido às condições impostas pelo cenário atual. Entre as cerimônias restauradas está o batismo das crianças (Figura 33), do milho verdadeiro (*Avaxi et’i*) e da erva mate, o *Nhemongaraí*. Esse acontecimento em particular, vislumbra a concatenação dos atos de resistência Guarani, pois, para a realização do *Nhemongaraí*, faz-se o uso das ceras das abelhas, para a confecção de pequenas velas, e o uso do milho sagrado. No entanto, atenta-se para a lógica de que resistir é também reinventar, e para tanto, um batismo com velas comerciais ou com espigas de milho adquiridos em feiras livres ainda contemplaria os símbolos ritualísticos dentro da espiritualidade Guarani. Contudo, a possibilidade de confeccionarem suas próprias velas tradicionais, fortalece na comunidade a intensidade de sua luta por autonomia e reprodução de seus modos de vida.

Para nós que vivemos na comunidade Guarani, nós contamos com a sabedoria dos xeramoí (pajés Guarani), os quais mesmo diante de tudo o que se passou, diante de uma forma de organização cultural tão violenta e tão assassina, e diante de mentes tão cruéis, ainda assim, eles nos ensinam o amor, nos ensinam a paz, nos ensinam a não-violência. Então, a gente vem com essa ideia de não-violência, não-ataque e da resistência por meio da fé, da nossa espiritualidade - David Karai Popygua (PEDROSA, 2018).

Figura 33: Nhemongaraí na Tekoa Itakupe



Fonte: OREMBA'E... (2019).

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tQZccPLcuDI&t=1s> Acesso em 07 nov 2019.

As rezas, os cantos, o próprio uso das palavras ditas - na sua típica elaboração lenta, pausada e digressiva - asseguram a oratória como espaço fundamental à elaboração e perpetuação da identidade Guarani Mbya. A *ayvu* (traduz-se como linguagem), que envolve tanto a fala quanto à escuta, é lida como parte divina que flui *ad continuum* pelos ossos dos Guarani, como um preceito vital que fora dado a eles por *Nhanderu Tenonde* (TEMPASS, 2005; GIORDANI, 2012). Não apenas na sua forma mais espiritualizada, como as rezas e os cânticos, a oralidade é corroborada como posição respeitável na construção de um indivíduo influente na comunidade, pois, ainda que a fala seja dádiva divina, entende-se que a capacidade oratória, a mansidão e o carisma do discurso são atrelados à personalidade que distingue uma liderança Guarani e é criadora de *status* dentro da comunidade (GIORDANI, 2012).

A transmissão oral de saberes, através dos mitos, das longas conversas ao redor do fogo, das histórias de outrora, elevam o respeito aos anciões - vistos como detentores de um saber imaterial - de modo que a oralidade pode ser compreendida como um modo tradicional de manter e repassar a identidade cultural dentro do próprio grupo e, perante um cenário opressor, a palavra se transfigura em arma de luta:



Os relatos dos nossos avós são, no entanto, relatos que nos trazem mais força para lutar contra essa forma de domínio dos juruás (não índios) em relação ao nosso território; de lutar contra essa tentativa de acabar com o nosso povo, com o nosso modo de vida, com a nossa história - David Karai Popygua (PEDROSA, 2018, online).

Em uma conjectura cuja reprodução de seus modos de vida fica, por vezes, inviável, a oralidade assume a importância de garantir que, minimamente, os saberes milenares sejam transmitidos às novas gerações Mbya, em uma tentativa de sustentar sua identidade cultural frente às inúmeras lógicas contraditórias que os atingem, vindas do contato com o *juruá* pelas mídias, propagandas, missões religiosas e, até mesmo, através de instituições formais, como as escolas e os serviços de saúde. Torna-se árdua a missão dos mais velhos de contrapor à lógica urbana hegemônica tendo como único instrumento a oralidade.

Com o propósito de ampliar o conhecimento, sensibilizar e mobilizar os não-índigenas acerca da questão da demarcação de terras, da cultura e identidade da comunidade Guarani em um contexto altamente urbanizado, visto o preconceito rotineiramente destilado aos ‘índios’ pela população adjacente, algumas lideranças Mbya têm se engajado na produção de documentários audiovisuais sobre suas tradições e costumes, como também na elaboração de manifestos que denunciam a morosidade dos processos demarcatórios defronte as circunstâncias às quais as comunidades têm sido submetidas. Dentro desse movimento cita-se o exemplo da liderança jovem da *Tekoa Ytu*, Thiago Carvalho Wera’i, que tem estado ativo na direção, produção e divulgação de documentários realizados entre as *tekoas* do Jaraguá, tais quais: Nhemongarai (2018), Avaxi et’i - milho verdadeiro (2018) e Atrás da Pedra - Resistência Tekoa Guarani (2015).

Pode-se, de certo modo, ponderar que a recente tentativa Guarani de ampliar o conhecimento da causa indígena à população em geral, é um movimento que objetiva subverter o preconceito e estereótipo em entendimento e respeito à diversidade étnica - é uma reinvenção das suas tradições orais de aprendizagem. Ao contarem as suas versões sobre a história indígena no cenário brasileiro, e apresentarem as suas interpretações de mundo, os Mbya fortalecem a sua identidade perante o outro [não-indígena], salvaguardando a sua etnicidade - amplamente questionada devido ao intenso contato com o *juruá* ao qual são sujeitados. Faz-se pertinente a reflexão de como o uso de tecnologias não-indígenas, como as redes sociais (Facebook, Twitter, Instagram) e de meios de comunicação (entrevistas em rádios, manchetes em jornais e vídeos no YouTube) trazem à tona, novamente, a destreza Guarani de adaptar os instrumentos de homogeneização para manter e propagar a sua diferenciação.

Figura 34: Captura de tela do canal do YouTube de Wera'i com alguns documentários produzidos



Nhemongarai | Tekoa Itakupe - Terra Indígena Jaraguá | Guarani Mbya
Thiago Carvalho Wera'i • 1 mil visualizações
Nhemongarai realizado na aldeia Tekoa Itakupe, da Terra Indígena Jaraguá, na cidade de São paulo. Aldeia do povo

O Jaraguá é Guarani: Contra a reintegração de posse na Aldeia Itakupe!
Comissão Guarani Yvyrupa CGY • 6 mil visualizações
A aldeia Itakupe se encontra na Terra Indígena Jaraguá, na cidade de São Paulo. Neste momento tramita na justiça um

Avaxi Ete'i - Milho Verdadeiro | 2018 HD (documentário) Guarani Mbya
Thiago Carvalho Wera'i • 1,5 mil visualizações
Em 2017 a aldeia Tekoa Itakupe, da Terra Indígena Jaraguá, do povo Guarani Mbya, plantou a primeira roça de avaxi ete'i, o

Fonte: canal do YouTube Thiago Carvalho Wera'i (online). Disponível em:
<https://www.youtube.com/channel/UCMTRFAv062Q2lEOq8RpsSBA> Acesso em 04 nov 2019

Avançando ainda mais nessa linha de raciocínio, a própria cordialidade e paciência com que as lideranças Guarani aceitam participar de entrevistas jornalísticas e trabalhos de divulgação acadêmico-científica alude tanto ao movimento de mostrar-se para o outro, para que a diferença gere o fortalecimento de sua identidade e a difusão de suas lutas, tanto como pelas promessas feitas pelos entrevistados, comumente falaciosas, sobre possíveis benefícios às aldeias. Embora ainda prevaleça a hospitalidade Guarani, as inúmeras reportagens e entrevistas têm se mostrado infrutíferas para o avanço de suas causas essenciais, como o acesso à terra, logo, as lideranças da comunidade apresentam-se mais seletas às entrevistas, impondo certas condições como a liberdade para o discurso aberto ao invés de respostas a questionários fechados. A crescente predileção pelo protagonismo em divulgarem seus conhecimentos, posições e solicitações, atenua as corruptelas que ocorrem nas transcrições e interpretações de seus discursos.

Vocês que não são indígenas, mas são adeptos e amam a cultura indígena, e amam esse povo. A gente precisa somar com vocês. Precisamos de vocês como



disseminadores da cultura indígena. [...] Peço a vocês que sejam disseminadores, que busquem mais um pra apoiar a nossa luta - indígena da etnia Terena (PARENTE..., 2015).

A abertura de novos espaços e estratégias de luta tem sido instituída pelos integrantes da comunidade indígena. A título de exemplo, em agosto de 2017 os Guarani das *Tekoas Ytu* e *Pyau* ocuparam as torres de transmissão de telefonia, rádio e TV, situadas no cume do Pico do Jaraguá (Figura 35), como denúncia da anulação do reconhecimento e demarcação dos 512 hectares do TI Jaraguá para os ínfimos 1,7 hectares da primeira portaria demarcatória (1987). Durante a ocupação das torres, os indígenas exigiam o diálogo com o atual Governador, Geraldo Alckmin, para a revogação da Portaria nº 683 e posterior recuperação das áreas demarcadas (DORNELES, 2018; G1 SP, 2017).

Pedimos pacificamente que os funcionários saíssem da torre para nossa ocupação, e não temos planos de desacampar. Vamos resistir. Houve uma redução muito grande do território em que nossos antepassados viveram - Xondaro Guarani (G1 SP, 2017, online).

Anterior à ocupação das torres do Jaraguá, os Guarani se associaram a diversas outras etnias indígenas em um Ato na Avenida Paulista (Figura 36), nas proximidades da Consolação, contra o retrocesso proposto pela PEC 215³¹, o genocídio e o etnocídio, no dia 14 de agosto de 2015. A manifestação contou com discursos em diversos idiomas, marcha, entoações e danças de guerra, em um retrato emblemático do subterfúgio político dos povos indígenas de adotarem uma posição “padronizada”, tal qual a defesa da causa indígena - enquanto gênero de luta e movimento - como forma de ampliar o alcance de suas lutas enquanto comunidades, assim como contempla-se no discurso de uma liderança Guarani durante o Ato: “tamo todo mundo junto aqui formando uma aliança de unidade, união, pela uma causa - de demarcar nosso território indígena” (G1 SÃO PAULO, 2015; PARENTE..., 2015).

³¹ A PEC 215, reconhecida como inconstitucional, propunha a passagem da responsabilidade sobre a demarcação de terras indígenas, do poder executivo para o judiciário, subordinando a questão territorial indígena aos interesses da maioria política, salvo incluso a Bancada Ruralista. Além disso, estabelecia a possibilidade de arrendamento das terras indígenas e a produção sobre elas, de lucros por terceiros, e preconizava a classificação das comunidades de acordo com seu grau de desenvolvimento e integração na sociedade, agindo contra o preconizado no artigo 231 da Constituição sobre o direito desses povos às suas organizações sociais e modos de vida (FUNAI, 2015).

Figura 35: Jovens Guarani durante a ocupação das torres de transmissão no Pico do Jaraguá



Fonte: DORNELES (2018, p. 42)

Nós, lideranças indígenas de todo o Brasil, nos reunimos hoje aqui na Avenida Paulista, que é o centro desse capitalismo destrutivo, desse capitalismo etnocida, que não respeita os direitos dos povos originários dessas terras. Nós estamos aqui pra denunciar essa bancada ruralista que a todo custo tenta aprovar esses projetos de lei que visam extinguir o direito à demarcação de terra, que financiam essas jagunços que vêm tirando a vida das nossas lideranças que lutam bravamente para que tenha o direito de demarcação de terra para que possam manter as suas culturas - David Martins, Liderança indígena do Jaraguá. (PARENTE..., 2015).

Amparado nas elucidações de discontinuidades propostas por STRAUSS (1973), observa-se que tanto os Guarani como outros povos indígenas, de modo astucioso, abraçam uma identidade temporária e aglutinadora de “índios” com a prerrogativa de produzir um movimento político e social fortalecido frente à retomada de discursos políticos conservadores. Por conseguinte, a proposta de uma causa indígena única - a luta pelo direito à terra - pressupõe o intencional enquadramento na categoria “índios”, culminando na criação de uma nova identidade descontínua elaborada pelo encontro com o outro, não-indígena, dentro de um espaço de luta e dominação. Aceita-se essa identidade (a do “índio”) para que a luta interétnica fortaleça-se na união de diferentes, que ao mostrarem-se enquanto uma única entidade, têm mais força combativa às opressivas fundiárias.

Figura 36: Ato contra a PEC 215, o genocídio e o etnocídio na Avenida Paulista (2015)



Fonte: Nelson Antoine/Frame/Estadão Conteúdo (2015) in G1 SÃO PAULO (2015)

A gente tem que se unir mais, mostrar nossa cara. Mostrar que nós existimos no Estado de São Paulo [...]. É um problema de todas as nações indígenas. Se perdermos o Jaraguá, vai abrir uma brecha para perdermos outras terras indígenas. Vai abrir brecha para nos exterminarem - Cacique Awá da aldeia Renascer (DORNELES, 2018, p. 39).

A desenvoltura com que os Guarani transfiguram um elemento externo ao seu repertório sociocultural, e os transfiguram em objetos convenientes aos seus usos e criação de sentidos próprios, configura um modo de se opor ao papel de tutelados e dominados, ainda que o objeto em questão descenda das políticas indigenistas do Estado (RIBEIRO, 2007). No contexto do Jaraguá, pode-se abstrair os usos dados pela comunidade ao Centro de Educação e Cultura Indígena (CECI), localizado na Tekoa Pyau. O CECI nasce dentro das novas políticas indigenistas do Município de São Paulo como uma instituição mediadora entre os povos tradicionais e a Secretaria Municipal de Educação, em uma dialética de pensar a Educação, dentro do contexto indígena, de modo a se valorizar as estruturas sociais e culturais (ZUIN, s.d.; SANTOS, 2016).

A própria criação do CECI Jaraguá (Figura 37) surge de uma demanda da própria comunidade, visto o preconceito e má adaptação que as crianças indígenas enfrentavam em escolas municipais regulares. Destarte, o próprio regimento e projeto político-pedagógico foi desenvolvido conjuntamente às lideranças locais, incluindo o *Xeramoí* José Fernandes, além

de absorver entre seus educadores os próprios indígenas sem a obrigatoriedade de formação na área da educação. Deste modo, embora o modelo de ensino e aprendizagem bancário não corresponda ao modo tradicional Guarani de ensinar suas crianças, a estrutura organizacional do CECI é aceita pela comunidade, pois é interpretada como um ambiente que foi transformado internamente para a transmissão de seus valores e modos de viver (Figura 38). Entretanto, o CECI não deixa de se situar enquanto zona de fronteira cultural, onde há o encontro entre os saberes tradicionais Mbya, assim como dele elementos externos à sua cosmovisão, como a própria estrutura física de uma escola (ZUIN, s.d.; SANTOS, 2016).

Eu tava fazendo atividade voluntária *mbeju, kavure* e outros alimentos tradicionais e o xeramoi falou que seu quisesse ele me colocaria para trabalhar no CECI, porque tenho experiência com a culinária tradicional, toda comunidade sabendo das minhas atividades tradicionais aceitaram, não tinha experiência como educadora... só os trabalhos na comunidade - Geni Vidal, educadora do CECI Jaraguá (SANTOS, 2016, p.14).

Figura 37: CECI Jaraguá em 2005; **Figura 38:** Material didático, em Guarani, desenvolvido no CECI Jaraguá



Fonte: MOTTA (2007, p.57); FACEBOOK CECI JARAGUÁ (2017)

A proposta do CECI, e de modo análogo os Postos de Saúde Indígena, de absorver os indivíduos da própria comunidade como trabalhadores assalariados do Estado, como visto na fala supracitada de Geni Vidal, pode ser interpretada a partir de dois pontos de vista: primeiramente como uma estratégia de promover integração, valorização dos indivíduos e mitigar a presença de não-indígenas em ambientes institucionalizados dentro das aldeias, ou pela entrada paulatina da lógica capitalista e a perpetuação do papel de tutelados do Estado ao qual a população indígena se vincula.

Se por um lado a criação desses postos de trabalho camuflam a insegurança econômica, por outro lado, não há alterações substanciais nos condicionantes da precariedade que consome essas comunidades, em especial, a falta de acesso à terra para a continuação de sua economia tradicional. A necessidade da imposição do assalariamento dos povos



indígenas, ainda que dentro de espaços que promovam a perpetuação de suas culturas, transparece a fragilidade da sobrevivência de seus modos de ser sem a adoção do modelo de produção e consumo capitalista. No caso dos Guarani, essa disparidade se acentua, pois, ao se assalariar o indivíduo, cria-se a demanda de permanecer naquele local, o que contraria a “logicidade” das deslocamentos tradicionais (TESTA, 2014; RIBEIRO, 2007).

A contínua interação entre as comunidades indígenas e a sociedade nacional, contato esse ainda mais intensificado no contexto urbano, resulta em transformações dentro do espaço de significações. Em contrapartida ao confinamento em um cenário cuja lógica predominante é controversa à logicidade estruturante desses povos, o processo de auto-identificação e diferenciação étnica podem persistir, e até mesmo se fortalecer perante o risco eminente de desintegração sociocultural. Ainda que existam períodos de crise da identidade coletiva, os modos de resistência se inventam e criam novos modos de *ser* e *estar*. No que lhes concerne, os Guarani Mbya, alicerçados em sua consciência coletiva de identificação, vêm sobrepondo os seculares processos desintegradores, criando novos modos de ser Guarani em um cenário flutuante, ou seja, a plasticidade da identidade Guarani, ainda que mantenha sua tradicionalidade, reinventa-se, garantindo assim a sua perpetuação (RIBEIRO, 2007; OLIVEIRA, 2019).

Os Guarani eram iguais às abelhas jataí, porque elas quando elas têm o ninho e acaba nascendo um outro ninho próximo e as abelhas se encontram, uma conta pra outra que tem um ninho, então elas vêm visitar o outro ninho. Daí ela, quando a abelha for voltar pro... pro seu enxame... aí ela conta e elas começam a transitar um pro enxame da outra. E mesmo se algum dia alguém for lá e destruir aquele enxame... as outras abelhas vão tentar voltar lá e forma outro, porque lá é sagrado pra elas. Se ali elas ‘tavam vivendo é porque lá é sagrado pra elas. E aí eu... ele me falou assim que os Guarani são desse mesmo jeito. Sempre onde tem um Guarani, a outra aldeia sabe que eles tão ali e se algum dia algum juruá tentar tirar, os Guarani vão voltar, porque é um lugar sagrado. (OREMBA’E..., 2019).

Adotando-se a analogia da narrativa acima descrita, pode-se refletir que os Guarani Mbya, assim com as abelhas jataí, desenvolveram outras artimanhas para lutar pelos seus espaços para além do conflito violento. Não obstante às tentativas dos *juruás* de usurparem seus territórios e promoverem o esfacelamento de seus modos de viver, os Guarani retomam seus espaços sagrados, reinventam-se em seus modos de resistência e criam novas formas identitárias de ser Guarani, pois toda identidade é formada pelo encontro com o outro na produção de uma realidade distinta e singular. Em verossimilhança às pequenas jataís, podem



destruir as suas “colméias” e esperar a desintegração do “enxame”, mas não podem impedir a sua reconstrução e renovação - assim são os Guarani: retomando, reinventando, resistindo.



8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O cenário da Terra Indígena Jaraguá revela a transposição de diversas lógicas territoriais, ao passo que os Guarani Mbya compreendem seus territórios tradicionalmente ocupados a partir do seu repertório simbólico-espiritual, o próprio processo de demarcação de terras é fundamentado por uma visão política e jurídica da terra. Soma-se ainda as demandas econômicas, que transitaram da extração aurífera para a produção rural, atualmente encontrando-se sob domínio da especulação imobiliária. Essa trama complexa formada por diversas concepções territoriais estende há décadas a regularização da TI Jaraguá, de modo que essa é alvo do adensamento da mancha urbana, assim como da degradação ambiental e de suas matas e cursos de água doce adjacentes.

A falta da regularização de seus territórios tradicionais impacta na reprodução de seus modos de vida, o *Nhandereko*, pois, a expressão da territorialidade para os Guarani Mbya não diz respeito apenas à moradia e subsistência, mas tem uma íntima e estreita relação com a sua espiritualidade e identidade. De tal modo que a questão fundiária condiciona a alimentação dessas comunidades, dificultando a aquisição e preparação de seus alimentos tradicionais, tornando assim o ambiente apto à entrada progressiva de alimentos estranhos ao repertório cultural Mbya, em especial alimentos altamente industrializados

Pode-se ainda ponderar sobre a influência das mudanças alimentares na reprodução social, cultural e espiritual dessas comunidades, pois o comer é um espaço social promotor de representações sociais e significações. Estabelece-se, então, uma relação entre a degradação dos territórios tradicionalmente ocupados e o esfacelamento gradual da estrutura social, como as redes de trocas simbólicas entre parentes e aliados, assim como observa-se uma perda paulatina da alimentação como objeto diferenciador das relações de gênero. Sendo assim, o impacto do acesso à terra ultrapassa a obtenção de gêneros alimentícios, atingindo todo o modo de reprodução dessa sociedade.

Conquanto o contexto do Jaraguá seja um dos mais emblemáticos da luta fundiária das populações indígenas, os membros da comunidade vêm se articulando e desenvolvendo inúmeras estratégias para a resistência ao etnocídio, físico e simbólico, e às tentativas de expropriação de suas terras já escassas. Compreender que resistir é permitir-se reinventar, ressignificar e subverter um cenário desfavorável em prol da sua sobrevivência, é fundamental para que não se caia no desacerto de compreender os Guarani Mbya como uma sociedade integrada à massa urbana, pois as comunidades indígenas do Jaraguá mantêm uma



luta sem trégua pelo seu direito de existir enquanto Guarani dentro da maior metrópole brasileira.

Atentar-se para que a alimentação e, por consequência, a identidade alimentar, sobressai à análise simples daquilo que se come, é crucial para que se entenda o papel diacrítico e socializador que o alimento exerce nas diversas sociedades humanas. É também compreender que comer pode ser um ato de político, uma bandeira de resistência. À vista disso, não se pode desarticular as questões que envolvem a insegurança alimentar das comunidades indígenas de sua luta pelo acesso à terra, pois há um vínculo indissociável entre essas. Para os Mbya do Jaraguá a luta pelo seu território é sobretudo a luta pela existência.

Por último, o presente trabalho buscou trazer não apenas um vasto conteúdo sobre a alimentação e a situação territorial da TI Jaraguá, mas também almejou suscitar no leitor reflexões acerca da alimentação como elemento diacrítico, ou seja, criador de identidade e pertencimento. Conquanto as entrevistas em profundidade não tenham sido realizadas, tentou-se, através de resgate da Literatura, suprir essa carência a partir de excertos de entrevistas já realizadas com membros de comunidades Guarani Mbya, o que permitiu tornar esse próprio trabalho em um manifesto de apoio e divulgação da luta dos povos originários contra os retrocessos que se adensam no nosso país.

9 IMPLICAÇÕES PARA A PRÁTICA NO CAMPO DE ATUAÇÃO

O objeto de estudo da Ciência da Nutrição é o binômio homem-alimento, de tal modo que torna-se superficial uma análise desconexa de cada um desses dois elementos. No que concerne a causa indígena, historicamente o papel do nutricionista têm se restringido aos estudos voltados às carências nutricionais dessas comunidades, vistas enquanto grupos populacionais de alta vulnerabilidade, pouco se aprofundando nos condicionantes desses agravos à saúde. Como desenvolvido ao longo do presente trabalho, compreender os aspectos da alimentação de um povo indígena perpassa diversas instâncias e setores, para além do setor da Alimentação e da Saúde, e dos aspectos fisiopatológicos do consumo de alimentos.

Cita-se a Lei Orgânica de Segurança Alimentar e Nutricional, de 2006, que possui como princípios norteadores a soberania alimentar e o Direito Humano à Alimentação Adequada (DHAA). Por Segurança Alimentar e Nutricional (SAN), entende-se:

“Todo mundo tem direito a uma alimentação saudável, acessível, de qualidade, em quantidade suficiente e de modo permanente. Isso é Segurança Alimentar e Nutricional. Ela deve ser totalmente baseada em práticas alimentares promotoras da saúde, sem nunca comprometer o acesso a outras necessidades essenciais. Esse é um direito do brasileiro, um direito de se alimentar devidamente, respeitando particularidades e características culturais de cada região.” (CONSEA, 2006)

Como pode ser apreendido no excerto acima transcrito, dentro do próprio conceito de SAN traz-se a necessidade de respeitar e promover o acesso a alimentos culturalmente aceitos. Esse apontamento é corroborado e ampliado na emenda constitucional nº 64 de 2010, que pactua como direito social o DHAA:

"Art. 6º São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição." (BRASIL, 2010)

Tendo em vista o Estado brasileiro adotar a alimentação como direito social, isto é como parte dos direitos fundamentais da humanidade, a atuação do profissional de Nutrição deve promover à garantia e executabilidade do DHAA de modo a se alcançar à SAN e



consequente promoção e proteção da saúde. Ressalta-se que a intersetorialidade e interprofissionalidade faz-se necessária para a execução de estratégias e políticas públicas que se orientem na consumação desses deveres, tanto na macro quanto na micropolítica, como as atuações mais distais.

De tal modo, a atuação do nutricionista norteia-se por esses marcos políticos, assim como de outros marcos referenciais, como a Política Nacional de Alimentação e Nutrição (PNAN) de 2012, e o Guia Alimentar Para a População Brasileira (GAPPB), de 2014. Entre os princípios da PNAN têm-se o respeito à diversidade e à cultura alimentar, assim como a determinação social e a natureza interdisciplinar e intersetorial da alimentação e nutrição. Por sua vez, o GAPPB considera que a alimentação é mais do que a ingestão de nutrientes e que a alimentação adequada e saudável deriva de um sistema alimentar social e ambientalmente sustentável.

Pode-se então considerar que no cenário de práticas do nutricionista, a alimentação indígena deve ser concebida dentro da identidade alimentar daquela comunidade, através do desenvolvimento de ações e programas que visem a executabilidade do DHAA e da SAN, de modo a promover e proteger à saúde dos indivíduos e das coletividades. Sendo assim, o nutricionista está habilitado a desenvolver atividades, dentro de todas as subáreas de atuação (CFN nº 600/2018), de modo independente ou em equipe multiprofissional, com a população indígena: através de atendimentos ou matriciamento³² em Postos de Saúde Indígena, em Unidades de Produção de Refeições dentro das comunidades ou externas, desenvolvimento de políticas públicas (agroalimentares, nutricionais e de saúde), no desenvolvimento de Educação Alimentar e Nutricional tendo essa comunidade como público-alvo, na criação e execução de campanhas de fortificação e suplementação, como também na pesquisa e docência.

Os múltiplos modos do nutricionista atuar com a comunidade indígena, ou em prol da causa indígena, devem ser melhor explorados, não apenas no cenário de prática, como na própria formação do profissional. Este trabalho voltou-se a desnudar a íntima relação entre a questão agrária - o acesso à terra - e a identidade alimentar, tal conjectura em um campo de práticas demandaria o trabalho em uma equipe que agregasse diversas áreas de atuação, como geógrafos e antropólogos, assim como do nutricionista, em especial um profissional de Nutrição que compreenda a alimentação e os seus diversos determinantes e condicionantes.

³² Matriciamento, também conhecido como apoio matricial, é um modo diferenciado de realizar a atenção em saúde, no âmbito da atenção básica, no qual um profissional de referência irá matriciar uma equipe de Saúde da Família, compartilhando saberes e práticas (BIBLIOTECA VIRTUAL EM SAÚDE, 2015).



Em suma, a atuação do nutricionista em comunidades indígenas requer a abertura do profissional para a pluralidade de saberes, tanto da interdisciplinaridade, como dos saberes tradicionais dessas populações.

REFERÊNCIAS

1. ARANTES, J.T. A política indigenista e o malogrado projeto de aldeamento indígena no século XIX [online]. **Agência FAPESP**: 30 jun 2016. Disponível em: <http://agencia.fapesp.br/a-politica-indigenista-e-o-malogrado-projeto-de-aldeamento-indigena-do-seculo-xix/23471/> Acesso em 17 set 2019.
2. ARAÚJO, A.S.; SABATÉ, J.; VICTAL, J. O GUARANI: A formação de uma cultura pela interpretação do território. **4º Colóquio Ibero-americano: paisagem cultural, patrimônio e projeto**, 2016.
3. ARMANDINHO. **Post na página do Facebook Armandinho**. 17 mar 2015. (imagem) Disponível em: <https://www.facebook.com/tirasarmandinho/photos/np.20777806.100005065987619/942128012499172/> Acesso em 04 nov 2019.
4. **ATRÁS da Pedra: Resistência Tekoa Guarani**. Produção: Guilherme Queiroz. Roteiro: Taís Oliveira. Direção geral: Thiago Carvalho. Guarani Mbya, 2016. Documentário HD (31 min 24 s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-AcpNB1vFP4&t=4s> Acesso em 07 nov 2019.
5. **AVAXI Ete'i - Milho Verdadeiro**. Direção: Thiago Carvalho. Guarani Mbya, 2018. Documentário (12 min 18 s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Vivn8lV6ues&t=130s> Acesso em 07 nov 2019.
6. BALAKRISHNAN, S. **Watercolor painting**. Webneel. (imagem) Disponível em: <https://webneel.com/watercolor-paintings-tanjore-bala> Acesso em 04 nov 2019.
7. BARTZEN, I.F. Indígenas: busca de identidades e de espaços no oeste paranaense. Artigos. Os desafios da escola pública paranaense na perspectiva do professor PDE. **Cadernos PDE**. vol 1. Unioeste, 2013.
8. BELTRÃO, L. **O índio, um mito brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1977.
9. BIBLIOTECA VIRTUAL EM SAÚDE. Como o apoio matricial pode ser desenvolvido na Atenção Básica/ Atenção Primária em Saúde? **BVS - Atenção Primária em Saúde**, 2015. Disponível em: <https://aps.bvs.br/aps/como-o-apoio-matricial-pode-ser-desenvolvido-na-atencao-basica-em-saudeatencao-primaria-em-saude/> Acesso em 04 nov 2019.
10. BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.
11. BRASIL. Emenda Constitucional nº 64, de 4 de fevereiro de 2010. **Diário Oficial da União**. Brasília, 2010.
12. BRASIL. **Guia Alimentar para População Brasileira**. 2ª edição. Brasília: Ministério da Saúde, 2014.
13. BRASIL. Lei nº11.346, de 15 de setembro de 2006. Cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional SISAN com vistas em assegurar o direito

humano à alimentação adequada e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 18 set. 2006. Seção 1, p.1.

14. BRASIL. Arquivo Nacional. MAPA - Memória da Administração Pública Brasileira. Lei de Terras. **MAPA**. 11 nov 2016. Disponível em: <http://mapa.an.gov.br/index.php/menu-de-categorias-2/279-lei-de-terras> Acesso em 04 nov 2019.
15. BRASÍLIA. Decreto nº 94.221, de 14 de abril de 1987. Declara de ocupação indígena Guarani e homologa a demarcação administrativa da área que menciona, no Estado de São Paulo, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**. Brasília, 14 de abril de 1987.
16. BRASÍLIA. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. **Política Nacional de Alimentação e Nutrição**. Brasília: Ministério da Saúde, 2012.
17. CAMPOS, C. J. G. Método de análise de conteúdo: ferramenta para a análise de dados qualitativos no campo da saúde. **Rev Bras Enferm**, Brasília (DF), vol.57, n.5, p.611-4, 2004.
18. CARNEIRO, H. Comida e sociedade: significados sociais na história da alimentação. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 42, p. 71-80, 2005.
19. CASCUDO, L.C. **História da alimentação do Brasil**. 4 ed. São Paulo: Global, 2011.
20. CHENSIYUAN. **Pico do Jaraguá aerial** (imagem). 2010. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pico_do_jaragua_aerial_2010.JPG Acesso em 18 set 2019.
21. CHEROBIM, M. **Os índios Guarani do litoral do Estado de São Paulo: análise antropológica de uma situação de contato**. São Paulo, FFLCH USP, 1986.
22. COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. **Questão da Emancipação**. São Paulo: Parma, 1979.
23. CONSEA. **Lei de Segurança Alimentar e Nutricional**. Conceitos Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006. CONSEA, 2006.
24. CONSELHO NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL. Disponível em<<http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/artigos/2014/direito-humano-a-alimentacao-adequada-e-soberania-alimentar>> Acesso em: 19 abr. 2019.
25. CUNHA, M. C. **Índios no Brasil: História, direitos e cidadania**. Coleção agenda brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2012.
26. CUPSINSKI, A.; SANTOS, R.M.; ARAÚJO, V.R. A rota inconstitucional do Parecer 001 frente à análise da TI Jaraguá. In: CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil - Dados de 2017**. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2017.
27. DORNELES, A. Aldeias do Jaraguá lutam para reaver 500 hectares usurpados por Temer. **Revista Adusp**. p. 38-42. nov 2018.

- 
28. FARIA, C.S. **A integração precária e a resistência indígena na periferia da metrópole.** São Paulo: Labur Edições, 2011.
29. FARIA, C.S. **A luta Guarani pela terra na metrópole paulistana: contradições entre a propriedade privada capitalista e a apropriação indígena** (versão corrigida). Dissertação (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Geografia. São Paulo, 2016.
30. FERREIRA, V.N.; PEREIRA, I.D.F. O Desafio do Conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde. **J Manag Prim Health Care**, 2014, vol. 5. n. 2. p. 258-261.
31. FOLHA DE SÃO PAULO. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/10/1928288-doria-diz-que-pobre-nao-tem-habito-alimentar-e-afirma-desconhecer-video.shtml>> Acesso em: 19 abr. 2019.
32. FOLHA DE SÃO PAULO. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/11/no-que-depender-de-mim-nao-tem-mais-demarcacao-de-terra-indigena-diz-bolsonaro-a-tv.shtml>> Acesso em: 06 abr 2019.
33. FOLHA NOROESTE. **Indígenas do Jaraguá cantam rap em guarani para defender causa indígena.** Disponível em: <<https://www.folhanoroeste.com.br/regional/indigenas-do-jaragua-cantam-rap-em-guarani-para-defender-causa-indigena/>> Acesso em: 02 de out. 2019.
34. FONTANELLA, B. J. B.; LUCHESI, B.M.; SAIDEL, M.G.B.; RICAS, J.; TURATO, E.R.; MELO, D.G. Amostragem em pesquisas qualitativas: proposta de procedimentos para constatar saturação teórica. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, vol. 27, n. 2, p.389-94, 2011.
35. G1 SÃO PAULO. **Indígenas fazem protesto e desafiam carros e motos na Avenida Paulista.** G1 São Paulo, 2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2015/08/indigenas-fazem-protesto-e-desafiam-carros-e-motos-na-avenida-paulista.html> Acesso em 15 out 2019.
36. G1 SP. **Índios ocupam torres no Pico do Jaraguá em protesto contra a anulação de demarcação de terras.** G1 SP, 2017. Disponível em: <https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/indios-ocupam-torres-no-pico-do-jaragua-em-protesto-contr-anulacao-de-demarcacao-de-terras.ghml> Acesso em 15 out 2019.
37. GALLOIS; D.T. Terras ocupadas? Território? Territorialidades? In: FANY, R. **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: O desafio das sobreposições territoriais.** São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004, p.37-41.
38. GIORDANI, R.C.F. **Comportamento alimentar entre os Guarani. Cultura e alimentação.** 2012. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.
39. GRUPIONI, L.D.B. (org.); CHAUI, M.S.; SANTOS, L.G.; BETTENCOURT, L.; BELLUZZO, A.M.M.; ALEGRE, M.S.P.; et al. **Índios no Brasil.** Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994.

- 
40. GUARANI CONTINENTAL. **Mapa Guarani Continental**. Equipe Guarani Continental. Campo Grande-MS, 2016.
 41. HAESBAERT, R. Da desterritorialização à multiterritorialidade. **Boletim Gaúcho de Geografia**, 2003; 29: 11–24.
 42. HAESBAERT, R. Da desterritorialização à multiterritorialidade. In: **Encontro de geógrafos da América Latina**, 10, 2005, São Paulo. Anais...São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. p. 6774-92.
 43. HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
 44. HISTÓRICA E CULTURA GUARANI. **O que acontece no Nhemongaraí?** (online) Disponível em: <http://historiaeculturaguarani.org/artesanato/funcoes-de-artesanatos-no-nhemongarai-batismo/o-que-acontece-no-nhemongarai/> Acesso em 08 out 2019.
 45. INSTITUTO ROGACIONISTA SANTO ANÍBAL. **Dia de culinária tradicional Guarani no CECI Jaraguá**. Instituto Rogacionista Santo Aníbal, 28 nov 2018 (online). Disponível em: <http://institutorogacionista.blogspot.com/2018/11/ceci-jaragua-dia-de-culinaria.html> Acesso em 04 nov 2019.
 46. INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Terras indígenas no Brasil: Um balanço da era Jobim**. Amazonas: Instituto Socioambiental, 1997.
 47. **JANDIRA cacique Guarani**. Direção: Rabetti. Produção executiva: Chico Lobo. Projeto executivo: Luiz F. Frias. Rabetti, JA, 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zCHME3AE5No> Acesso em 07 nov 2019.
 48. JARAGUÁ SP POST. **Obra “Pico Jaraguá” (1999), de Gladys Maldaun**. Foto: Antonio Reginaldo Canhoni / FPMSCS [imagem]. Disponível em: <https://jaraguasp.blogspot.com/2018/03/pico-do-jaragua-obras-arte.html> Acesso em 04 nov 2019.
 49. KEESE, L. (org.) **Ara Pyau**. 1 ed. Programa aldeias, 2018 [versão digital]. Disponível em: https://biblioteca.trabalhoindigenista.org.br/wp-content/uploads/sites/5/2018/12/ARAPYAU_versaodigital.pdf Acesso em 04 nov 2019.
 50. LEITE, M. S. **Transformações e Persistência: antropologia da alimentação e nutrição em uma sociedade indígena amazônica**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2007.
 51. LÉVI-STRAUSS, C. **Tristes trópicos** (1955). Claude Lévi-Strauss; tradução: Rosa Freire D’Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
 52. LÉVI-STRAUSS, C. **O cru e o cozido** (1964). Claude Lévi-Strauss; tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.
 53. LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia estrutural dois** (1973). Claude Lévi-Strauss; tradução e coordenação: Maria do Carmo Pandolfo. 4 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

- 
54. LIMA, M. **Métodos de pesquisa em ciências sociais: bloco qualitativo**. São Paulo: Sesc São Paulo/Cebrap, 2016.
 55. LITTLE, P.E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.
 56. MACIEL, M.E. Olhares antropológicos sobre a alimentação: Identidade cultural e alimentação *in* CANESQUI, A.M.; e GARCIA, R.W.D. (orgs.). **Antropologia e nutrição: um diálogo possível** (online). Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.
 57. MAYMONE, C. M. **Tradição como transformação: práticas e conhecimentos sobre alimentação entre os Guarani na Tekoa Pyau (São Paulo/SP)**. 2017. Dissertação (Mestrado de Nutrição em Saúde Pública) - Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
 58. MINAYO, M. C. S. “Técnicas de pesquisa – observação”. In: **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. São Paulo: Hucitec, 2014, p.273-297.
 59. MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Guia Alimentar para População Brasileira**. Brasília, 2014.
 60. MONTEIRO, J.M., RANGEL, L.H., LUZ, M.L.M., BARBOSA, M.A., LADEIRA, M.I., BORELLI, S.H.S. **Índios em São Paulo: resistência e transfiguração**. Yankatu Editora Ltda, 1984.
 61. MOTTA, A.V.M. **Tekoa Pyau: Uma Guarani aldeia na metrópole** [dissertação]. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007.
 62. NHEMONGARAI | **Tekoa Itakupe - Terra Indígena Jaraguá**. Guarani Mbya, 2018. Documentário (5 min 39 s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=HEsuE4KVhOo> Acesso em 07 nov 2019.
 63. **O JARAGUÁ é Guarani: Contra a reintegração de posse na Aldeia Itakupe!** Comissão Guarani Yvyrupa - CGY, 2015. Documentário (6 min 21s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GE6ma7VkhUM> Acesso em 07 nov 2019.
 64. OJEDA, I.; MERLINO, T. **Os índios de São Paulo querem suas terras de volta**. Repórter Brasil, 2014. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2014/04/os-indios-de-sao-paulo-querem-suas-terras-de-volta/> Acesso em 07 nov 2019.
 65. OLIVEIRA, R.S. **Território e conflito: comunidade indígena Guarani do Pico do Jaraguá - SP**. 2019. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano e Regional) - Universidade do Vale do Paraíba, São José dos Campos, 2019.
 66. OLIVEIRA, R.C. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.
 67. OREMBÁ'E Ey Yma Guare - **O Mel do Passado**. Direção geral: Laura Rachid e Thiago Carvalho. Imagens: Laura Rachid, Wera Mirim Richard e Thiago Carvalho. Tradução: Wera Mirim Marcio. Guarani Mbya, 2019. Documentário HD (38 min 04 s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tQZccPLcuDI&t=3s> Acesso em 07 nov 2019.

- 
68. ORGANIZAÇÃO PELO DIREITO HUMANO À ALIMENTAÇÃO E À NUTRIÇÃO ADEQUADAS. **O Direito Humano à Alimentação Adequada e à Nutrição do povo Guarani e Kaiowá: um enfoque holístico**. Brasília: FIAN Brasil, 2016.
69. **PARENTE Guerreiro - Luta e Resistência Indígena**. Produção: Guilherme Queiroz. Roteiro: Taís Oliveira. Direção Geral: Thiago Carvalho. Guarani Mbya, 2015. Documentário HD (21 min 03 s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4jXEUIqsNrU&t=41s> Acesso em 07 nov 2019.
70. PAUGAM, S. **A pesquisa sociológica**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.
71. PEDROSA, M.G. **Jaraguá Guarani: “defenderemos essa terra com a vida”, diz David Karai Popygua no SESC Pompeia**. Jaraguá SP Post, 12 out 2018 (blog). Disponível em: <https://jaraguasp.blogspot.com/2018/10/jaragua-guarani-defenderemos-terra-vida-david-karai-popygua-sesc-pompeia.html> Acesso em 04 nov 2019.
72. PIERRI, D.C. **O perecível e o imperecível: reflexões guarani Mbya sobre a existência**. São Paulo: Elefante, 2018.
73. PORTAL SÃO FRANCISCO. **Jerivá**. s.d. Disponível em: <https://www.portalsaofrancisco.com.br/alimentos/jeriva> Acesso em 04 nov 2019.
74. POUPART, J.; GROULX, L-H; LAMPERRIÈRE, A.; MAYER, R.; PIRES, A.P.; JACCOUD, M.; et al. **Pesquisa qualitativa: Enfoques epistemológicos e metodológicos**. Petrópolis, RJ : Vozes, 2008.
75. RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Editora Ática S.A., 1993.
76. **RIBEIRÃO das Lavras - Um rio Guarani**. Direção: Jam Jekupe e Thiago Carvalho. Guarani Mbya, 2016. Documentário HD (35 min 02 s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=d-tRduQx-PU&t=18s> Acesso em 07 nov 2019.
77. ROWE, L. **Corn**. Mall Galleries (imagem). Disponível em: <https://www.mallgalleries.org.uk/whats-on/exhibitions/royal-institute-painters-water-colours%C2%A0206th-exhibition/corn> Acesso em 04 nov 2019.
78. SANTOS, CMSA. **O centro de Educação e Cultura Indígena (CECI) da aldeia Tekoa Pyau (Jaraguá - São Paulo/SP): a cultura Guarani na escola de educação infantil e a atuação dos educadores indígenas**. Dissertação (Mestrado em Educação: História, Política e Sociedade) - Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.
79. SANTOS, F. M. **Análise de conteúdo: a visão de Laurence Bardin**. São Paulo: Edições 70, 2011, 229 p.
80. SANTOS, M. **Território e sociedade entrevista com Milton Santos**. Fundação Perseu Abramo. São Paulo: 2000.
81. SARMENTO, J.F. O grafismo das cestarias dos Guarani M’byá. **Tellus**. n. 15. p. 211-221. Campo Grande, MS, 2008.

- 
82. SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: Difusão Européia, 1974.
83. SILVA, F.O.N. **Do tekoa Pyau à nova aldeia: sujeito em movimento na produção do espaço local**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
84. SILVA, L.G. **O Binômio Tupi-Tapuia**. Disciplina: História do Brasil I (HH060). Departamento de História. Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, s/d. Disponível em: <https://docs.ufpr.br/~lgeraldo/imagensindios.html> Acesso em 17 set 2019.
85. SPACA, A. **Animais abandonados na aldeia Guarani Tekoa Pyau, 2013** (imagem). Disponível em: <https://bit.ly/2WQfhGM> Acess em 07 nov 2019.
86. SP NO AR. **Lago vira esperança para índios no Pico do Jaraguá, em São Paulo**. SP No Ar - R7, 19 jun 2019. Disponível em: <https://recordtv.r7.com/sp-no-ar/videos/lago-vira-esperanca-para-indios-no-pico-do-jaragua-em-sao-paulo-19062019> Acesso em 04 nov 2019.
87. TESTA, A.Q. **Caminhos de saberes Guarani Mbya: modos de criar, crescer e comunicar**. Dissertação (Mestrado de Antropologia Social) - Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.
88. WOORTMANN, K. A comida, a família e a construção do gênero feminino. **Republicado em Dados**, vol. 29, n. 1, 1986.
89. WRANGHAM, R.W. **Pegando fogo: porque cozinhar nos tornou humanos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
90. ZUIN, A.L.A. **Comunicação e Mediação: estudos do CECIs - Centros de Educação e Cultura Indígena**. Fundação Universidade Federal de Rondônia, s.d.

BIBLIOTECA DIGITAL DE TRABALHOS ACADÊMICOS – BTDA

Título do TCC: ENTRE O SER E O COMER: O impacto da crença à terra na identidade alimentar Guaraní Mbya

Autor(es):

Nome: Ana Carolina Almeida da Silva

NUSP: 9342082

Email: ana-carolina_ads@hotmail.com

Telefone: (11) 97118 9119

Nome: Natalia Mitre Sengupta

NUSP: 9342130

Email: Natalia.mitre@hotmail.com

Telefone: (11) 97033. 4814

De acordo com a Resolução CoCEX-CoG nº 7497, de 09 de abril de 2018, este trabalho foi recomendado pela banca para publicação na BDTA .

A Comissão de Graduação homologa a decisão da banca examinadora, com a ciência dos autores, autorizando a Biblioteca da Faculdade de Saúde Pública da USP a inserir, em ambiente digital institucional, sem ressarcimento dos direitos autorais, o texto integral da obra acima citada, em formato PDF, a título de divulgação da produção acadêmica de graduação, gerada por esta Faculdade.

São Paulo, 04 / 12 / 2019


Prof. Dr. Ivan França Junior
Presidente da Comissão de Graduação

Recebido pela CG em: ____ / ____ / ____	por: _____
Liberado para submissão em: ____ / ____ / ____	por: _____
Recebido pela Biblioteca em: ____ / ____ / ____	por: _____
Disponível na BDTA em: ____ / ____ / ____	por: _____