

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

TERESA DE CARVALHO MAGALHÃES

**A aldeia na cidade:
o modo de vida Guarani na periferia de São Paulo**



SÃO PAULO

2023

TERESA DE CARVALHO MAGALHÃES

**A aldeia na cidade:
o modo de vida Guarani na periferia de São Paulo**

Trabalho de Graduação Individual
apresentado ao Departamento de Geografia da
Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo

Orientadora: Prof^a Dr^a Simone Scifoni

SÃO PAULO
2023

*À Lucila,
escutadora de sonhos,
que me inspirou a fazer esse trabalho,
com toda a minha admiração.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeira e principalmente aos Guarani, aqui na figura de David Popyguá, pela gentileza de compartilhar comigo um espaço do seu mundo onde eu possa também habitar.

Aos companheiros da Rede de Atenção aos Povos Indígenas do Instituto de Psicologia da USP. Sem as conversas, vivências e saberes compartilhados, esse trabalho não seria possível.

À minha orientadora Simone, que por meio de leituras atentas e comentários precisos, me guiou durante esse processo. Agradeço também às aulas que ministrou durante a graduação, essenciais para a escolha da área de Geografia Urbana.

Ao Zé Raimundo, pela firmeza cuidadosa que me despertou a vontade de aprender Geografia.

Aos colegas de curso e amigos queridos: Marcos, Francesca, Pedro, Francis, Gabriel, Guilherme, Lívia, Manoel, Sarah e Laura, que fizeram da minha graduação um período amoroso e já saudoso. Especialmente à Lara e à Larissa, mulheres que me ensinam tanto sobre a vida.

Aos colegas do Museu da Pessoa, que compartilham comigo o gosto de ouvir histórias.

Às minhas amigas Julia e Anna, pelo carinho inesgotável e curiosidade que me faz ir sempre um pouco além.

Aos meus irmãos, João e Lipe, pela parceria.

À minha mãe, pela criação carinhosa e atenta. E também pela revisão generosa deste trabalho.

Ao meu pai, pelo apoio e incentivo à escrita.

Às mulheres que também me criaram e me ensinaram a estar no mundo de formas diferentes: Silvia, Maria Antonia, Dedé, Lucila e Maria Izabel.

À Ana, minha irmã, minha amiga genial, por me dar a mão em todos os momentos.

Ao Victor, meu parceiro, pelo apoio e carinho constantes.

*Na paisagem do rio
difícil é saber
onde começa o rio;
onde a lama
começa do rio;
onde a terra
começa da lama;
onde o homem,
onde a pele
começa da lama;
onde começa o homem
naquele homem.*

João Cabral de Melo Neto

*Que a importância de uma coisa
há que ser medida pelo
encantamento que a coisa produza
em nós.*

Manoel de Barros

SUMÁRIO

Introdução.....	07
Capítulo I	
Presença na terra.....	12
Capítulo II	
Modo de vida indígena.....	22
Capítulo III	
Encontro com a cidade.....	34
Considerações Finais.....	45
Referências Bibliográficas.....	47

INTRODUÇÃO

Li uma história de um pesquisador europeu do começo do século XX que estava nos Estados Unidos e chegou a um território dos Hopi. Ele tinha pedido que alguém daquela aldeia facilitasse o encontro dele com uma anciã que ele queria entrevistar. Quando foi encontrá-la, ela estava parada perto de uma rocha. O pesquisador ficou esperando, até que falou: “Ela não vai conversar comigo, não?”. Ao que seu facilitador respondeu: “Ela está conversando com a irmã dela”. “Mas é uma pedra.” E o camarada disse: “Qual é o problema?”. (KRENAK, 2019, pg.17)

Como compreender o mundo do outro? Essa pergunta pode ser bastante filosófica e há muitas formas de respondê-la. Quando pensamos na relação específica entre a cosmovisão indígena (no caso deste trabalho, Guarani) e a sociedade contemporânea, surgem diversos caminhos de análise. O lugar que ocupa a análise geográfica, porém, parece ser o de entendimento e compreensão do espaço, que, afinal, é comum. Vivemos em um mesmo planeta e, no entanto, são mundos diametralmente opostos que se apresentam. A tensão é ainda maior ao percebermos que, em alguns casos - como o que vamos estudar aqui - vivemos na mesma cidade. Somos vizinhos.

Milton Santos, na obra *Natureza do Espaço: Técnica e Tempo. Razão e Emoção*. discute o conceito de comunicação:

“Comunicar”, lembra-nos H. Laborit (1987, pg. 38) “etimologicamente significa pôr em comum”. Esse processo, no qual entram em jogo diversas interpretações do existente, isto é, das situações objetivas, resulta de uma verdadeira negociação social, de que participam preocupações pragmáticas e valores simbólicos, “pontos de vista mais ou menos compartidos” em proporções variáveis, diz S. Leeuw (1994, p. 34). Nessa construção, pois, além do próprio sujeito, entram as coisas e os outros homens. Segundo ainda G. Berger (1943, 1964, p.15) “a ideia dos outros implica uma ideia de mundo”. (SANTOS, 1996, 2011 P. 316)

Essa pesquisa procura compreender como se estabelece o modo de vida Guarani na periferia de São Paulo. Para isso, faz-se necessário, justamente, *comunicar*, “pôr em comum” a ideia de mundo Guarani com a ideia de mundo da sociedade capitalista.

O tema surgiu para mim especialmente nas vivências e conversas nos espaços de encontro da Rede de Atenção à Pessoa Indígena (Rede Indígena) do Instituto de Psicologia da USP, onde entrei em 2021. Por meio das atividades propostas ali pude conhecer alguns *tekoas*¹ situados na Terra Indígena do Jaraguá, e debater questões caras aos moradores desses espaços. Na periferia da cidade de São Paulo há três terras indígenas do povo Guarani Mbya. A TI Jaraguá é a menor terra indígena homologada do Brasil. Quais são as dificuldades dos indígenas habitantes desse espaço? Qual relação eles têm com a cidade?

É sabido que o território sofre dificuldades de se manter - já que o Parque Estadual do Jaraguá tomou parte das terras dos indígenas, e há, ao redor da TI, algumas propriedades privadas que os Guarani alegam estarem invadindo porções de suas terras também.

Além das questões de demarcação, buscamos compreender de forma geral como os indígenas vivem - como se mantém, qual a relação com o modo de vida tradicional e de que forma vivem a cidade na qual estão inseridos.

Há uma contradição em relação a povos indígenas em contexto urbano, mesmo dentro da própria comunidade. Por isso, tentamos esclarecer quais são essas contradições, e entender a importância do resgate da cultura Guarani nessas comunidades que estão duplamente à margem: da sociedade capitalista e da comunidade Guarani.

Pretendemos, com esse trabalho, resgatar e registrar as formas de apropriação do espaço pelos Guarani, que não precisam, necessariamente, ser incorporadas ao modo

¹ *tekoas*, que seria equivalente ao termo “aldeia” em português, corresponde ao espaço sociopolítico onde acontece o *nhandereko* (modo de ser) Guarani. O conceito é melhor explicado no primeiro capítulo deste trabalho.

capitalista de produção e concepção do espaço - ao contrário, são uma forma totalmente diferente, que continua sobrevivendo, mesmo na periferia paulistana.

Nos capítulos que compõem esse trabalho, apresentamos, em princípio, os dados qualitativos obtidos no trabalho de campo. Entrevistamos o David Popyguá, liderança indígena da terra do Jaraguá e professor na escola da aldeia *Jekupe Amba Arandu*, usando como base a metodologia apresentada na Tecnologia Social da Memória², que busca, através da história de vida do entrevistado, construir uma narrativa social diferente, tecendo uma memória social mais plural e democrática. Além da conversa com David, utilizamos algumas entrevistas que fazem parte do acervo do Museu da Pessoa. Também houve visitas a alguns *tekoas* durante a elaboração desse trabalho.

As entrevistas nos mostram como é o modo de ser Guarani (*nhandereko*) na periferia de São Paulo a partir das vivências e percepção de mundo dos próprios indígenas. A partir daí, analisamos qual a relação de proximidade ou exclusão que eles constroem com a cidade. Milton Santos, ainda na obra apresentada anteriormente, coloca que

(...) a proximidade que interessa o geógrafo - conforme já vimos - não se limita a uma mera definição das distâncias; ela tem que ver com a contiguidade física entre pessoas numa mesma extensão, num mesmo conjunto de pontos contínuos, vivendo com a intensidade de suas inter-relações. (ibidem, pg. 318)

Dessa forma, a partir das histórias de vida escutadas, procuramos entender as relações entre os processos de periferização e de produção do espaço urbano e o modo de vida indígena. Mergulhar dentro do que definem como “indígena em contexto urbano”, desvelando as contradições e proximidades com a cidade de São Paulo.

² Em:

<https://acervo.museudapessoa.org/pt/entenda/portfolio/publicacoes/metodologia/tecnologia-social-da-memoria-2-009> <Acesso em 28/06/22>

Na obra de Santos, há também uma explanação a respeito do conceito de vizinhança. Como dito no início desta introdução, as relações se complexificam quando duas sociedades distintas vivem em vizinhança. O autor coloca que essa condição, nas grandes cidades, torna as inter relações mais densas, numerosas e frequentes. “O território compartido impõe a interdependência da práxis”. Quais são, portanto, essas “relações que se acumulam” entre os cidadãos de São Paulo e os Guarani do Jaraguá? Que tipo de comunidade se constrói (ou se destrói) entre as duas partes? Essas são algumas das questões que procuraremos abordar neste aqui.

As reflexões acerca desse tema estão divididas, no presente trabalho, em três capítulos:

- Capítulo um: Presença na terra - aqui buscamos apresentar a história de ocupação indígena na região do Pico do Jaraguá, objetivamente, pensando a presença histórica e os entraves jurídicos, assim como subjetivamente, transcrevendo a relação simbólica do povo com essa terra.
- Capítulo dois: Modo de vida Guarani - nesta segunda parte nos debruçamos sobre *como* o povo guarani habita a terra indígena, e qual é o modo de vida na capital. Esse capítulo é dividido em alguns temas: Tempo e Espaço, Trabalho e Sobrevivência, e Educação.
- Capítulo três: Encontro com a cidade - ao final, refletimos sobre a presença guarani na cidade de São Paulo e tentamos buscar compreender essa relação de vizinhança entre os indígenas e os não indígenas.

Afinal, todos vivem a mesma cidade?

CAPÍTULO I - Presença na terra

*Nos primórdios não havia nada,
era um lugar sombrio.*

*Havia somente o oceano primitivo,
lava.*

*Ainda não existia a Terra,
nem o sol,
nem a lua,
nem as estrelas.*

Permanece a noite originária.³

Para começar a pensar a presença indígena no território do Jaraguá, é preciso especificar algumas compreensões mais básicas e gerais: o que é o território para os Guarani? Qual o significado de *terra*?

Há uma relação contraditória entre as formas de ocupação da *terra* da sociedade capitalista e a *terra* da maneira como é percebida no modo de ser (*nhandereko*) Guarani. No seu livro *A terra uma só*, o escritor e líder ativista Timóteo Vera Tupã Popygua coloca:

Nós, *Nhande'i va'e*, conhecidos atualmente como Guarani Mbya, sabemos, há milhares de anos, que a Terra em que vivemos é redonda. Nessa Terra, famílias inteiras, mulheres, homens e crianças, seguindo a orientação de *Nhanderu tenonde*, continuam caminhando, às vezes durante meses, anos, e até mesmo décadas, para povoar, ocupar, cuidar e renovar *Yyryupa*.

Nós, Mbya, desde o surgimento, sempre ocupamos as regiões de Mata Atlântica, formando vários *tapyi*, ou *tekoas*, lugares onde acontece nosso próprio modo de vida. (pg. 51)

³ trecho extraído do livro *Yyryupa: A Terra uma só*, de Timóteo Vera Tupã Popygua.

Na sociedade capitalista, a terra é igualada à mercadoria, por meio da noção de propriedade privada. Como qualquer outra mercadoria, ela possui valor de uso e valor de troca e está inserida no mercado. Para os Guarani, no entanto, a terra é sagrada, é um espaço de apropriação comunitária - e não de posse. O único dono da terra é *Nhanderu* (o criador da Terra, “deus”), que a criou.

Há, na cultura Guarani, três noções diferentes do espaço habitado: *tekoá*, *Yvy rupa* (o “território”) e a TI (terra indígena). O *tekoá*⁴, (*teko* = ser, estar, cultura, norma, lei, tradição... e *a* = lugar) também chamado de aldeia⁵, corresponde ao espaço sociopolítico onde acontece o *nhandereko* (modo de ser) Guarani. É no espaço do *tekoá* que são produzidas as relações religiosas, políticas e econômicas essenciais para esse modo de vida. Para a sua formação, é levada em conta a existência de uma área de extensão suficiente, que pode ser expandida de acordo com as necessidades Guarani - e que contém certos elementos da natureza indispensáveis (como curso d’água e mata), além de uma área para o plantio. O *tekoá* pode ser formado a partir de uma só família extensa e, como coloca Maria Inês Ladeira na obra *Espaço Geográfico Guarani Myba: significado, constituição e uso*, “o *tekoá* não tem seu sentido restrito às condições de um espaço físico” (pg. 161). Ou seja, apesar de ser o lugar onde acontece o *nhandereko* (modo de vida), a constituição do *tekoá* é mais complexa do que a relação com os elementos da natureza ali dispostos. Por essa razão é válida a existência de um *tekoá* na periferia de São Paulo, assim como dentro da mata, por exemplo. Ladeira (2008) explica:

Há uma inter-relação entre aspectos sociais, espirituais e ambientais. Todavia, atualmente observa-se que o fator mais definitivo é a composição social do(s) grupo(s) familiar e a força espiritual de seu dirigente. Mesmo situadas em lugares onde as condições ambientais são muito precárias, a aldeia pode ser considerada um

⁴ As palavras em guarani são, majoritariamente, oxítonas. *Tekoa* lê-se como *tekoá*.

⁵ É importante acentuar, porém, que a tradução não é direta. O termo “aldeia” foi empregado pelos portugueses durante a colonização. Toda tradução peca em não abranger plenamente o significado cultural e social das palavras e termos originais.

teko, em razão da sua coesão social, do comportamento em relação ao mundo dos brancos e do empenho em seguir os princípios éticos e religiosos definidos no *teko*. Constituir ou viver o *teko* implica ainda contigências de tempo e de lugar. (pg. 161).

A ritualização do *teko* se dá pela construção e presença da *opy*, a casa de reza. No próximo capítulo falaremos mais sobre esse lugar e sua importância.

O conceito de território é inexistente na cosmologia Guarani. Para além disso: essa tentativa de aproximação dos termos ou análise pode gerar um grande problema metodológico. O exercício que estamos fazendo aqui nos mostra que é muito difícil equacionar os conceitos e significados *jurua* (não indígena) com os Guarani. Porém, a noção capitalista de território foi sempre forçada aos indígenas para o controle político do Estado sobre suas terras. Contudo, o que seria a noção de território Guarani não se relaciona com as fronteiras, com os limites jurídicos. Mais uma vez trago Maria Inês Ladeira (2008) para a discussão:

Penso que, para os Guarani, a noção de território está associada à noção de mundo e, portanto, vinculada a um espaço geográfico onde desenvolvem relações que definem um modo de ser, um modo de vida. Assim, se o conceito de território implica limites físicos (permanentes ou temporários), o espaço, como categoria, pressupõe outros limites definidos por princípios éticos e por valores que condizem com a visão de mundo dos homens e de suas sociedades.

Para os Guarani, a questão do território contém a perspectiva da manutenção de seu mundo, ou nela está contida. (pg. 97)

Um termo guarani possível e importante para pensarmos essa questão seria *Yvy rupa*, que significa a Terra. “é o próprio lugar/suporte da Terra, onde a terra se assenta. *Tupa* (*rupa*): lugar, lugar fixo, suporte, onde se “permanece”. (...) *Tupa* significa também cama e lugar da sepultura.” (LADEIRA, 2008, pg. 116). O território seria, portanto, a própria Terra, na sua integridade.

A TI (Terra Indígena) é uma definição espacial produzida pelo Estado. Como exposto anteriormente, as fronteiras, as cercas, existem apenas inseridas na lógica da propriedade privada - ausente na cultura Guarani. Segundo o portal do Governo Federal, as TI se definem como

uma porção dentro do território nacional, habitada por uma ou mais comunidades indígenas, a qual após regular processo administrativo, respeitado o devido processo legal, de demarcação e homologação por Decreto Presidencial, é levado à registro imobiliário como propriedade da União (artigo 20, XI, da CF/88), perfectibilizando a área formalmente como de usufruto indígena. Assim sendo, se trata de um bem de uso especial da União, afetado administrativamente por uma finalidade pública.⁶

Analizando essa definição, é interessante observar, justamente, o caráter mercadológico que a terra adquire quando considerada pela ótica capitalista. A TI, para o Estado, é um “**bem** de uso especial”. Já para os Guarani, a demarcação e homologação das terras que habitam como TI, é estratégica: com essa aprovação jurídica, abre-se nova possibilidade de autonomia para a existência e luta política. Ainda assim, para esse povo, mesmo as terras não demarcadas possuem *tekoá* e são habitadas e sacralizadas. Davi Kopenawa, em entrevista ao Portal Amazônia em 2015, aqui relembrada no prefácio de Viveiros de Castro ao livro *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami* (Albert, Kopenawa, 2015), diz:

Quem ensinou a demarcar foi o homem branco. A demarcação, divisão de terra, traçar fronteira, é costume do branco, não do índio. Brasileiro ensinou a demarcar terra indígena, então a gente passamos a lutar por isso. Nossa Brasil é tão grande e a nossa terra é pequena. Nós, povos indígenas, somos moradores daqui antes dos portugueses chegarem.

⁶ Em:
[https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/demarcacao-de-terras-indigenas#:~:text=Terra%20Ind%C3%A9gena%20\(TI\)%20%C3%A9%20uma,Uni%C3%A3o%20\(artigo%202020%2C%20XI%2C](https://www.gov.br/funai/pt-br/atuacao/terras-indigenas/demarcacao-de-terras-indigenas#:~:text=Terra%20Ind%C3%A9gena%20(TI)%20%C3%A9%20uma,Uni%C3%A3o%20(artigo%202020%2C%20XI%2C) <Acesso em 17/06/2022>

Lutei pela terra Yanomami para que meu povo viva onde eles nasceram e cresceram, mas o registro de demarcação da terra Yanomami não está comigo, está nas mãos do governo. Mesmo diante das dificuldades, o tamanho da nossa terra é suficiente para nós, desde que seja mesmo somente para nós e não precisamos dividir com os garimpeiros e ruralistas.

Neste trabalho, vamos nos ater ao bairro do Jaraguá, localizado na periferia noroeste de São Paulo, enfocando mais especificamente o território Guarani, que se encontra no Pico do Jaraguá, onde se situa também o Parque Estadual. Diferentemente do território Yanomami, citado por Kopenawa no trecho acima, a terra indígena Guarani se encontra nas franjas da cidade de São Paulo e, portanto, os problemas que os indígenas enfrentam neste espaço não são a pressão de garimpeiros e ruralistas, mas outros. Ao abordar esse território, abordaremos tanto a história de ocupação da terra Guarani, quanto as implicações e os imbróglidos jurídicos que ainda hoje permeiam a vida dos indígenas que ali moram.

Não pretendemos, nas poucas páginas que compõem esse capítulo, explanar **toda** a história do território onde hoje se encontra a TI Jaraguá. Será necessário fazer um recorte, que sirva às intenções de análise dessa pesquisa. Dessa forma, detalharemos tanto a história jurídica desse lugar, desde o início da luta Guarani pela demarcação de suas terras, quanto a história Guarani que explica a origem de ocupação desse território específico. Compreendemos, porém, que o Brasil em sua totalidade é território indígena, violentamente apropriado pelo invasor europeu desde o início da colonização portuguesa e depois transformado em propriedade privada.

Para pensar em como as modificações do entorno do território (que, por isso, o modificaram também internamente) acabaram transformando o modo de vida guarani, nos valemos da discussão elaborada por Milton Santos no segundo capítulo de sua obra *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo. Razão e Emoção.*, no qual o geógrafo debate, a partir

da ideia de intencionalidade, uma relação entre sujeito e objeto que está indissociada do espaço. Ele coloca:

É nessa direção que se pode reinterpretar a ideia de Heidegger (1992, pg. 90), segundo quem “o onde determina o como do Ser, porque Ser significa presença.” Segundo o geógrafo sueco [Hägerstrand], a ação é ação em uma paisagem e a paisagem forma a ação. Mas onde Hägerstrand escreve paisagem, teríamos escrito espaço. (pg. 93)

Portanto, para compreender o *nhandereko* e suas transformações ao longo dos anos, precisamos perceber que o *onde* é de total relevância e que, se desconhecemos a sua história, é impossível entender a presença guarani em terras tão “tumultuadas” como a do Jaraguá.

De acordo com o Instituto Socioambiental (ISA), o primeiro documento de homologação da TI Jaraguá data de 1987. Mais precisamente, o Decreto 94.221 - 15/04/1987 homologou 1,73 hectares de terra, localizados no sopé do Pico do Jaraguá. Essa pequena porção de território abrigava, na época, apenas uma *tekoá*, a *tekoá Ytu*. Porém, os decretos de regularização fundiária da década de 1980 não consideraram o espaço necessário para a reprodução da vida Guarani - mas apenas onde estavam localizadas suas casas. Como comentamos na introdução, a *tekoá* não se resume às habitações Guarani, referindo-se a um espaço onde o roçado e seu revezamento de terras, a coleta de alimentos e o crescimento da população possam acontecer. Assim, esse primeiro decreto deixou de fora espaços de importância cosmológica e histórica da população.

Em 2013, foi publicada uma nova portaria, que aumentou a TI Jaraguá para 532 hectares, englobando mais duas *tekoá*: *Pyau* e *Itakupe*. Porém, desde então, não se concretizou a posse plena dos Guarani dessas terras. Atualmente, existem no Jaraguá seis

tekoá, cinco delas fora da área legalizada. O mapa abaixo mostra a disposição das aldeias e a Terra Indígena em homologação:

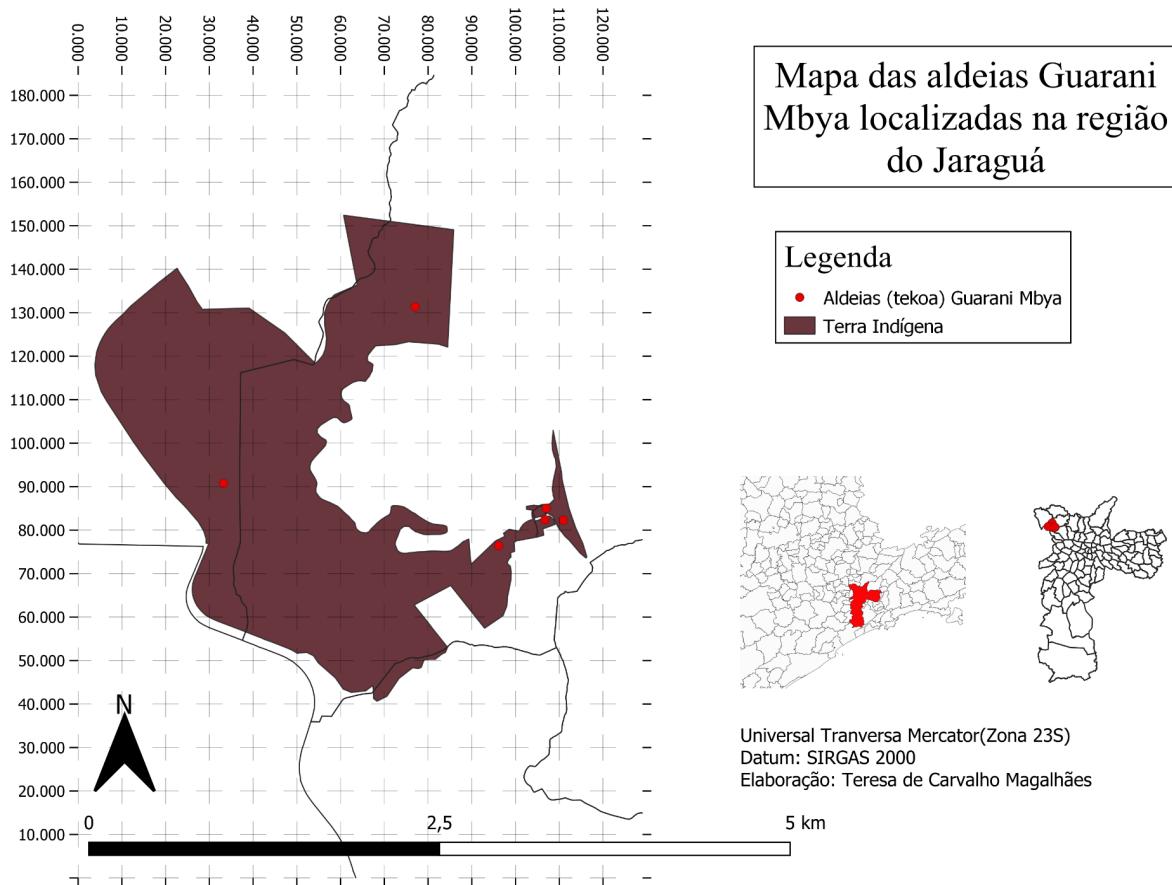
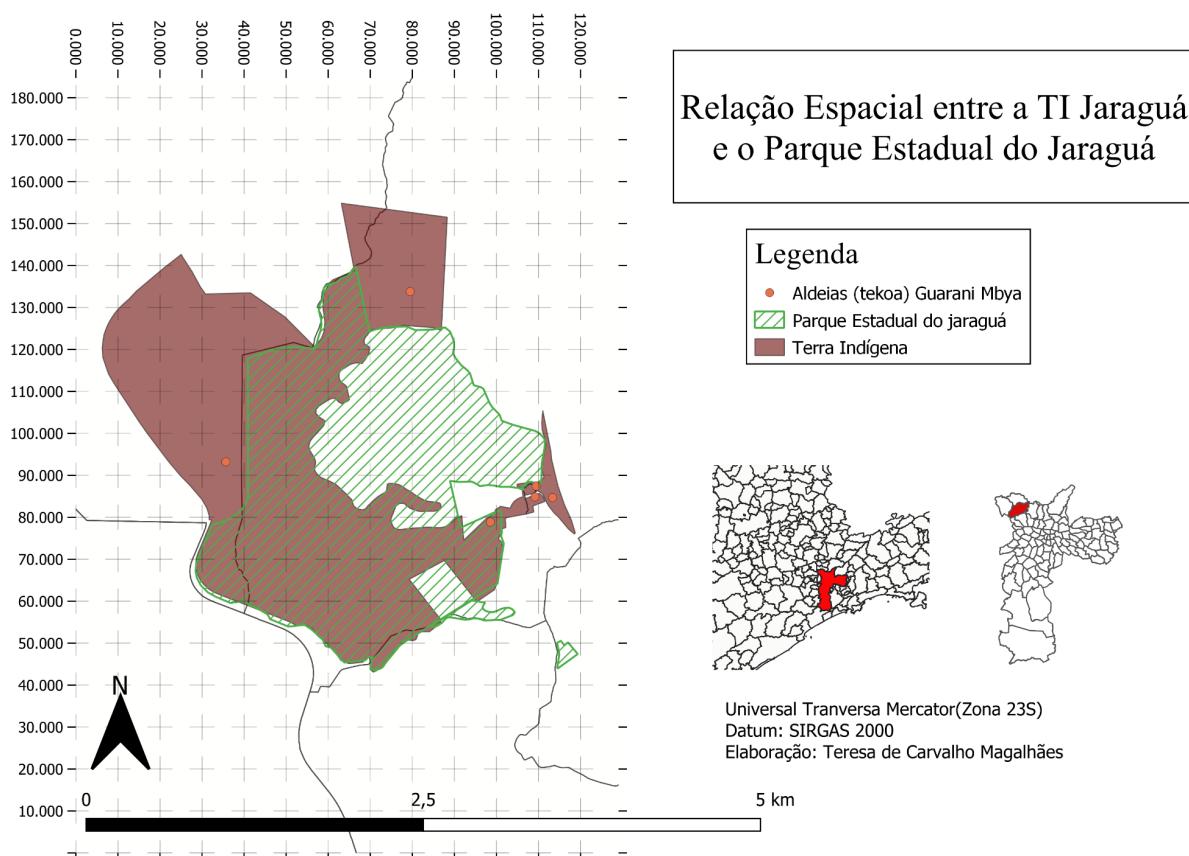


Figura 1: Mapa das aldeias Guarani Mbya localizadas na região do Jaraguá. Organização: Teresa de Carvalho Magalhães

Um grande agravante da luta Guarani pela demarcação é a presença, no mesmo local, do Parque Estadual do Jaraguá, criado em 1961, e trinta e três anos depois, em 1994, considerado pela UNESCO um Patrimônio da Humanidade, integrante da Reserva da Biosfera do Cinturão Verde de São Paulo. A presença do Parque polemiza, juridicamente, a presença dos Guarani na região. Em um registro de vídeo gravado por Guilherme Cavalli, Tiago Miotto/Cimi e o coletivo Tenonderá Ayvu, é possível assistir a uma reunião que aconteceu em agosto de 2017 entre o ministro da justiça Torquato Jardim e lideranças

Guarani. No vídeo⁷ David Popygua, educador e liderança indígena, confronta Jardim a respeito da anulação da Portaria Declaratória da Terra Indígena Jaraguá. Se, de fato anulada, as seis *tekaoa*, com todos os seus habitantes, ficariam restritas ao território homologado em 1987, de 1,7he.

Na época, Jardim havia assinado outra Portaria, enumerada 683/2017, que, justamente, condenaria os indígenas a viverem na TI já decretada. O argumento que o ministro explana no vídeo é: “tanto é que lá existe um Parque Estadual, administrado pelo Estado. A União não pode invadir terra do Estado. A União não pode invadir terra do município.”. Em visita recente à *tekaoa* *Yy Porã*, localizada na margem da avenida dos Bandeirantes, escutamos relatos dos indígenas que alegam que os guardas do Parque invadem diariamente as terras, colocando sob pressão as pessoas que moram ali há anos. O mapa abaixo mostra a interseção entre o Parque e as áreas habitadas pelos Guarani:



⁷ Em <https://www.youtube.com/watch?v=2GXXCpQLr2o&t=103s> <Acesso em 29/06/2022>

Figura 2: Mapa da relação espacial entre a TI Jaraguá e o Parque Estadual do Jaraguá. Organização: Teresa de Carvalho Magalhães

Pelo mapa, podemos ver que só um *tekoá* se sobrepõe à área do Parque. Porém, a presença do Parque fragmenta a Terra Indígena e separa as aldeias umas das outras. Além do Parque Estadual do Jaraguá, há outro conflito de terras na área que em 2013 foi homologada como TI. Em 2005, o advogado e político Antonio Tito Costa solicitou uma ordem de despejo do território onde se encontra a *tekoá Itakupe*, alegando que os 72 hectares que compõem *Itakupe* pertencem à sua esposa, Lea Nunes Costa. Os indígenas foram despejados e a área ficou em desuso. Em 2012, com a homologação, os Guaranis conseguiram recuperar essa porção.

Porém, em 2015, Tito Costa entra na justiça com uma nova ordem de despejo, que, em um primeiro momento, foi aceita pelas autoridades. Uma reportagem do *El País*, publicada em 08 de maio de 2015, coloca que:

Os indígenas reivindicavam que a reintegração de posse aguardasse a decisão sobre o futuro dos Guarani, que hoje está em duas mãos: Primeiro, nas de Ricardo Lewandowski, presidente do Supremo Tribunal Federal (STF). Ele pode decidir por revogar esse pedido de reintegração de posse. Ou do ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, que é quem tem o poder de reconhecer essa demarcação realizada pela Funai.⁸

A comunidade Guarani, mesmo diante da afirmativa de que aconteceria a reintegração de posse, resistiu. A decisão foi revogada e a área ainda é ocupada por eles. Ainda assim, sem a plena regularização da posse da terra, os indígenas vivem na iminência de mais um processo de reintegração de posse.

Como podemos perceber a partir da história de ocupação do Jaraguá, esse é um território de luta e resistência. Mais do que isso, vemos o Estado navegando em maré

⁸Em https://brasil.elpais.com/brasil/2015/05/05/politica/1430849336_479441.html <Acesso em 29/06/2022>

contrária a dos Guarani, transformando, por exemplo, uma terra sagrada em um parque. Ailton Krenak, em *Ideias para adiar o fim do mundo* diz: “a máquina estatal atua para desfazer as formas de organização das nossas sociedades, buscando uma integração entre essas populações e o conjunto da sociedade brasileira.” (pg. 39).

Para além da história *juruá*⁹, não indígena, há uma outra história, contada pelos próprios habitantes dessa terra. Aqui, nosso interlocutor será David Popygua. David, em entrevista para o Museu da Pessoa¹⁰, conta:

“Eu nasci no Jaraguá, essa Terra Indígena Guarani, e ali eu cresci. Ainda quando era criança aprendi a tomar banho no rio. A água, que é muito importante, o rio para nós. Então... O cenário mudou muito, desde que meu avô chegou naquela região, tinha muita floresta, muitos animais, não tinham as rodovias, não tinham as estradas, não era ainda um lugar turístico como hoje... Ali tem um parque, ali do lado da aldeia, né? Então, foi mudando muito, né? A visão desse lugar. E a gente aprendeu, aprendeu a caçar, aprendeu a pescar, aprendeu a plantar, na época tinha muito plantio... Só que a gente viu também essas partes da nossa cultura tão importantes se perdendo, assim, com o tempo, a possibilidade da gente manter. Eu cresci em uma fase da vida Guarani nesse território, de transição, de uma mudança muito grande. Porque com o aumento da especulação imobiliária, por exemplo, toda a região foi sendo criado bairros, né, vilas. A natureza foi desaparecendo. Então, aquela área de mata onde tem a aldeia, meu avô, minha avó, meus tios, meus pais, protegeram muito, né? Para que não perdesse aquele espaço tão sagrado. Essa montanha do Pico do Jaraguá, que é uma montanha muito antiga, a gente chama de *Itaju marã e' y*, *Ita* é pedra, *Ju* é uma cor do ouro, amarelada né? *Marã e' y* que é primitivo, que é dos primórdios da criação da Terra. Então, aquela montanha é muito sagrada. Então a gente sempre ouviu as histórias do meu avô, né, dizendo que ali os *juruá* (...), eles chegavam ali. E o povo já estava lá, né, os povos indígenas já

⁹ Juruá significa, literalmente, boca com cabelo. Juru = boca e a = cabelo. Nome designado aos colonizadores portugueses, que tinham barba e bigode. Desde então, a palavra se refere aos “não indígenas”.

¹⁰ Essa entrevista aconteceu no final de julho de 2022 e foi realizada em parceria com o Navega Rotas Criativas. Eu estive presente representando a equipe do Museu.

usavam aquele território, por volta de 1567, e aí eles dizimaram os povos indígenas que estavam ali. Massacraram, né? Escravizaram também os indígenas, para extrair o ouro daquela região. Ali foi o primeiro lugar do Brasil que eles acharam ouro.”

Nesse breve trecho podemos notar que o território do Jaraguá não é aleatoriamente escolhido para a habitação Guarani, mas possui significado antigo e sagrado para esse povo. Além disso, vemos que a história desse território é entremeada pela presença e invasão *juruá* na terra há muitos anos. David relata as mudanças que o modo de vida Guarani foi vivendo de acordo com a aproximação não indígena e, mais tarde, com o crescimento da cidade de São Paulo ao redor das aldeias.

O loteamento das áreas adjacentes ao pico do Jaraguá e consequentemente, a construção de estradas, foram cerceando a terra habitada pelos Guarani, interferindo, não em sua relação ancestral com esse espaço, mas em seu próprio modo de vida. No próximo capítulo nos debruçamos com mais detalhe sobre o modo de vida (*nhandereko*), mas nesse trecho já podemos observar a antiga presença do rio e dos animais na região do Jaraguá, que, depois de tantas alterações no entorno, já não existem mais. Os poucos animais que habitam o Pico são preservados pelos indígenas - a caça foi extinta nessas aldeias - e o rio apresenta menos vazão de água, sendo aproveitado quase unicamente nas aldeias de cima, mais distantes da rodovia.

Esses dois exemplos são didáticos para ilustrar a mudança: sem água e alimento (o plantio acontece, mas a área é muito reduzida, impossibilitando que sustente toda a aldeia), os indígenas devem buscar outras formas de sobrevivência.

CAPÍTULO II - Modo de vida Guarani

Aqui nos voltamos para as características do *nhandereko* (modo de vida) Guarani Mbya, para que possamos compreender melhor a relação dos Guarani com a cidade e também as suas formas de concepção da vida. Este capítulo é organizado de maneira a enfocar os assuntos: Tempo e Lugar, Trabalho e Sobrevivência, e Educação. Para cada um desses temas apresentamos, além da revisão de um estudo de caráter antropológico, algumas questões reflexivas sobre a relação com a sociedade capitalista e também com a cidade em si, que será debatida longamente no próximo capítulo.

É importante frisar, no entanto, que não pretendemos, nessas poucas páginas que seguem, esgotar esses temas, nem explicar de forma muito detalhada o modo de vida Guarani - já que para entendê-lo seria necessário uma vivência mais profunda e demorada no território. O que queremos aqui é começar a investigar a cultura Guarani para que possamos analisar a vida desse povo dentro da cidade e, desta forma, pensar não só quais são os impactos do meio urbano na vida indígena, mas também o contrário: como a aldeia interfere na cidade.

a. Tempo e Lugar

Quando estávamos, no capítulo anterior, definindo o que era o *tekoá*, foi colocado que a *opy*¹¹ é o que fornece significado para esse lugar. Portanto, para começar a falar sobre o que é o espaço da aldeia, do *tekoá*, precisamos entender melhor quais são os usos e símbolos que permeiam a *opy*.

¹¹ A vogal Y em Guarani tem som gutural, portanto em *opy* lê-se algo como “opān”.

A *opy* é a casa de reza e o centro social e cultural do *tekoá*. Ela é, na maioria das vezes, uma construção arredondada ou ovalada, feita de pau a pique e coberta com telhas e folhagem. Dentro, não há luz artificial. As *opy* podem ter janelas, mas durante os rituais, as janelas são fechadas e o ambiente fica iluminado apenas com a luz do fogo (*tata*) aceso dentro da casa.

Em sua obra já citada anteriormente, Maria Inês Ladeira resgata a explicação de um dirigente espiritual sobre a *opy*: “a *opy* é feita onde o sol nasce, o *amba* (altar) é onde o sol (*Kuaray*) coloca o seu raio. *Nhanderuvixa*, nossos dirigentes, vão rezar em frente ao lugar onde o sol nasce.” (LADEIRA, 2008, pg. 166). Semanticamente, o termo *opy* significa *o* = casa e *py* = interior, dentro: dentro da casa, interioridade. “É onde as almas das pessoas se comunicam e se integram” (ibidem, pg. 167)

David Popygua, em sua entrevista, conta sobre a espiritualidade guarani dentro da sua prática como professor e, em um certo ponto, diz:

“Eu quando eu vou dar aula, antes de dar aula eu rezo, me concentro naquele tema, naquela questão que eu vou abordar em sala de aula. Aí chego na sala, converso com os alunos. Se eu vejo que está, algum aluno tá triste, a gente vai pro *opy* cantar, conversar, sentar na beira da fogueira, fazer outras atividades...”

A *opy* é, portanto, um espaço de compreensão do mundo e da própria individualidade. Cada um tem um lugar e um papel dentro da *opy*, e é nela que são realizados os rituais.

No artigo "Lugar: *uma perspectiva experiencial*", o geógrafo Yi Fu Tuan apresenta, como sugere o título, diferentes lugares que são vividos e categorizados como tais a partir da experiência do sujeito. Tuan desloca a noção de que são apenas os grandes lugares - como as cidades, as nações, etc - que possuem tal significado. Escrevendo sobre o Lar como um lugar, ele coloca que:

O lar é destinado aos processos ocultos da vida. Ele protege a vida, não apenas do mau tempo e dos predadores, mas do brilho do sol e do ofuscamento do olho público. Ambos os termos grego e latino para designar o interior da casa, *megaron* e *atrium*, carregam uma forte conotação de escuridão (ARENDT, 1959, p.321). O lar, na antiguidade clássica, era um lugar privado e oculto de onde alguém se aventurava rumo à vida pública, com todos seus riscos e recompensas (ARENDT, 1959, p.33). (...) Privacidade, abrigo, processos vitais, escuridão: estas palavras sugerem que o lar seja experienciado, indiscriminada e passivamente, pelo olfato, paladar e tato. O que o sujeito sente pelo lar nunca poderá ser tornado explícito e público. (pg. 07)

A *opy* possui várias dessas características de um Lar segundo Tuan, como o próprio significado de sua palavra, visto acima. Mas, para além disso, a *opy* é um **lugar** social e ritualístico. Em todo e qualquer *tekoá* deve haver uma *opy*.



Imagen 2: *Opy* (casa de reza) do *tekoá* *Ivy Porã*. Créditos: reprodução instagram @yvyporajaragua

O tempo, a passagem da vida, é organizado na cultura guarani primordialmente a partir de duas marcações: *Ara Yma* e *Ara Pyau*. Tempo velho e tempo novo. Assim, o tempo é percebido em ciclos, e não de forma linear. Didaticamente, poderíamos fazer uma aproximação com Cronos e Kairós, concepções da filosofia grega. Kairós marca os acontecimentos significativos, é um tempo não-linear, medido pela qualidade dos acontecimentos. Já Cronos é o tempo da quantificação, linear, que pode ser medido. É o tempo do relógio e do calendário contemporâneos. O tempo guarani, que cicla dentro dessas duas estações (*Ara Yma* e *Ara Pyau*) é um tempo Kairós, o “tempo de Deus” da mitologia grega, o “tempo oportuno”.

Ara Yma é o tempo velho, o inverno. David nos conta que *Ara Yma* começa com um forte trovão. Sinal de que *Nhanderu* (Deus) se recolhe. É um momento de recolhimento na aldeia, não se deve sair, viajar, não se deve sair à noite, é perigoso. É um tempo em que as pessoas podem “pegar doença” e estão mais sujeitas a certos perigos.

Anunciado por uma forte ventania chega *Ara Pyau*, o tempo novo, o verão. Depois da ventania cantam os pássaros e cai uma forte chuva. Isso significa que chegou o *Ara Pyau*. Essa é a época do plantio, de colocar a sabedoria adquirida durante o *Ara Yma*, o recolhimento, em prática.

Essa comparação estabelecida entre o tempo Guarani e o tempo hegemonic da sociedade capitalista como Cronos e Kairós não foi feita de forma banal. Milton Santos, em um artigo intitulado *O tempo nas cidades*, define São Paulo como uma Cronópolis. Isto é, uma cidade construída e vivenciada por uma sociedade cronofágica, obcecada pelo tempo. Na Cronópolis tudo depende do tempo, mas esse tempo não é o mesmo para todos. De acordo com Santos (2001):

São Paulo se torna cronópolis como qualquer outra grande cidade do mundo, ao mesmo tempo em que as assincronias e as dessincronias se estabelecem. O império do tempo é muito grande sobre nós, mas é, sobre nós, diferentemente estabelecido.

Nós, homens, não temos o mesmo comando do tempo na cidade; as firmas não o têm, assim como as instituições também não o têm. Isso quer dizer que, paralelamente a um tempo que é sucessão, temos um tempo dentro do tempo, um tempo contido no tempo, um tempo que é comandado, aí sim, pelo espaço.

Ou seja, uma cidade em que tempos diferentes convivem. É isso que acontece com a presença das aldeias em São Paulo. Na região do Jaraguá, a fronteira entre o território Guarani e a cidade é marcada pela rodovia dos Bandeirantes, citada, inclusive, no artigo acima mencionado como um espaço representativo do tempo rápido, hegemônico, dos grandes agentes - em contraposição ao tempo lento imposto por uma materialidade, tempo esse vivenciado pelos pobres:

Não fosse assim, a cidade não permitiria, como São Paulo permite, a convivência de pessoas pobres com pessoas ricas, de firmas poderosas e firmas fracas, de instituições dominantes e de instituições dominadas. Isso é possível porque há um tempo dentro do tempo, quer dizer, o recorte sequencial do tempo; nós temos um outro recorte, que é aquele que aparece como espaço.

É interessante pensar que, apesar das semelhanças na relação pobre-cidade e indígena-cidade no que diz respeito ao tempo experienciado, os motivos são diferentes. No caso Guarani, a cidade cerceia a aldeia, mas a cultura indígena é ancestral, e se define anteriormente à presença do urbano.

b. Trabalho e Sobrevivência



Imagen 1: Terreno no *tekoa Ivy Porã*. Fotografia de Arthur Kubagawa, tirada durante mutirão da Rede Indígena do IPUSP.



Imagen 2: *Xipá* (bolinho salgado feito de farinha de trigo) sendo assado na fogueira no *Tekoa Ivy Porã*.

Fotografia de Arthur Kubagawa, tirada durante mutirão da Rede Indígena do IPUSP.

A agricultura tem um lugar primordial dentro da cultura Guarani, no que diz respeito ao trabalho e à manutenção dos ciclos sociais e espaciais da aldeia. De acordo com os tempos (*Ara Pyau* e *Ara Yma*) os Guarani organizam a vida e também o trabalho de plantio. “Se a prática sistemática da agricultura não é a única condição definidora da identidade Guarani, ela é o eixo estruturante da sociedade e envolve as outras esferas da vida coletiva, sociais, simbólicas e rituais.” (LADEIRA, 2008, pg. 176). O alimento é plantado para o consumo e não há o costume de comercialização, principalmente dos cultivos tradicionais como milho (*Avaxi*), mandioca (*Mandi'o*), batata doce (*Jety*), erva-mate (*Caá*) e o fumo (*petyngua*), que possuem papel simbólico e sagrado.

Outro tipo de trabalho bastante presente na cultura é o artesanato, o trabalho com as mãos. Os Guarani produzem artesanatos de madeira, talhando a imagem de animais, colares e adornos de miçanga, artefatos de palha como cestos, bolsas, esteiras, enfim. Fernanda Camargo Sperotto, no texto *Os Guarani e a erva-mate. Trabalho indígena, resistência e adaptação nos ervais do Guairá (1609-1630)* traz Bartolomeu Meliá, com interessantes considerações sobre esse trabalho com as mãos:

Meliá também traz aspectos mais sutis do trabalho, como o exercitar das mãos a atar e criar coisas, não apenas pelo resultado (artesanato, casa), mas pela prática **mágica** envolvida nesse processo, que podemos interpretar como a significação simbólica dentro da cosmovisão guarani. (pg. 14)

No território do Jaraguá, no entanto, as práticas tradicionais de trabalho são bastante dificultadas, devido ao tamanho do espaço disponível para a manutenção da vida. Em alguns *tekoas*, como o *Tekoa Itakupe*, por exemplo, os indígenas dispõem de áreas maiores e o plantio é viável. Porém, mas na maioria das aldeias isso não é possível. Nesse caso surge uma questão primordial: como conseguir alimento? Há uma virada nesse momento e a concepção capitalista de trabalho passa a fazer parte da vida Guarani. Além da questão de sobrevivência,

a perda dessas práticas tradicionais acaba impactando na significação simbólica, comentada por Meliá, que envolve o trabalho Guarani.

Na cosmovisão indígena não há lugar ou sentido para o dinheiro - e o valor das coisas do mundo material é medido, como vimos, de modo a salientar o papel simbólico e sagrado da matéria. Todavia, morando dentro da cidade, o dinheiro é necessariamente incorporado na vida dos indígenas. Mais ainda na vida daqueles que habitam um território com possibilidades muito reduzidas de manutenção do seu próprio modo de vida: sem acesso à água dos rios, com pouco espaço para o plantio e para a roça. Dessa forma, os guarani que vivem no Jaraguá vem ao longo dos anos buscando formas de se inserir também como trabalhadores na cidade.

David Popygua, em sua entrevista, nos diz que na adolescência costumava ir às escolas *juruá* ensinar a cultura indígena aos alunos. Em troca, pedia para os administradores das escolas que fizessem um banquete para as crianças Guarani. Esse é um exemplo de uma forma de troca, em benefício da comunidade, mas buscando outras maneiras de viver “dentro” do sistema, já que as possibilidades de sobrevivência às margens dele são cada vez mais difíceis.

c. Educação

A educação Guarani acontece dentro e fora da escola. Quando falamos de educação, portanto, estamos fazendo referência a um conjunto de saberes tradicionais que são passados dos mais velhos aos mais novos. Esses momentos de aprendizado marcam as fases da vida, delimitando a fase adulta e os marcos de amadurecimento. Na aldeia, a escola tem, principalmente, o papel de ser o lugar onde os indígenas aprendem a lógica de pensamento e os saberes *juruá*. Uma certa aculturação que é importante para que eles se instrumentalizem

também para poder lutar pelos seus direitos e entender como o homem *juruá* pensa, sem, no entanto, abandonar ou deixar de lado o vasto conhecimento Guarani. Nas escolas que ficam dentro das aldeias, há uma mistura desses “tipos” de conhecimentos. Em relação ao aprendizado vivenciado fora da escola, trazemos aqui um relato de Carlos Papá Guarani, que vive na aldeia do Rio Silveira, localizada em Bertioga, litoral norte de São Paulo. Em entrevista ao Museu da Pessoa, Papá conta o seguinte episódio:

Aprendizado você tem que se contentar com poucas coisas. Isso eu aprendi de forma, assim, quando, pela primeira vez, fui fazer armadilha. E eu fiz uma armadilha pra pegar uma paca. E com muita dificuldade porque, pra pegar a paca, você tem que trazer uma madeira pesada e então eu tinha o quê? Catorze anos, mas eu não tinha muita força ainda, aquela força de homem adulto pegar uma árvore, uma tora e preparar armadilha, fazer um mondéu, por exemplo. E com muita dificuldade, levei três dias pra fazer, com muita dificuldade, sozinho e também não queria pedir ajuda pra ninguém, queria eu fazer. (...) Conseguir fazer, aí coloquei umas pedras em cima da madeira pra ficar pesado, mesmo. Levei 15 dias pra pegar uma paca. Levei 15 dias. E aí, depois que eu peguei uma paca dentro da armadilha, pra tirar de novo a armadilha, tive que tirar as pedras, uma por uma, depois pegar a madeira e erguer, com muita dificuldade. (...) Então, eu destruí a armadilha, peguei a paca, levei onde eu morava, cheguei lá, a família toda feliz: “Legal, hoje a gente vai comer paca! Que legal!” Minha mãe falando: “Foi meu filho que pegou”. E eu ficava todo orgulhoso, né? “Foi meu filho que pegou”. Minhas irmãs: “Meu irmão pegou a paca”. Então, reuniu toda aquela tribo, toda a comunidade dali, pra comer a carne que eu peguei. Então, fizeram preparação, cozinham, trouxe banana verde, aquela coisa. Eu falei: “Nossa, hoje eu vou comer até dizer chega”, né? Tá. Chegou o momento do banquete. Eles não me deram. Aí eu fiquei olhando: “E eu?” “Não, você não pode”. “Como não? Foi eu que cacei”. “Não, você não pode” (...) Aí eu fiquei olhando as pessoas comendo, felizes e eu lá me corroendo, né? (risos) Aí eu falei prum mais velho lá, quietinho, comendo, com muita dificuldade, aí eu falei pra

ele: “Por que vocês não me deram? Por que não pode eu comer? Que mal tem? Eu só ia comer um pedacinho só, também não ia pegar bastante carne pra eu comer, ia pegar um pedacinho só”. Aí o mais velho, com muita dificuldade, falou assim: “Você é guerreiro, você pegou essa caça pela primeira vez e quando um guerreiro que pega uma caça pela primeira vez, não pode comer. Você tem que mostrar que o guerreiro vai caçar pra sustentar as aldeias. E o guerreiro tem que se preocupar com as pessoas primeiro, servir o banquete primeiro. E aí você vai esperar agora o próximo guerreiro que pegar e você vai se deliciar com o banquete do outro. Mas no seu banquete não pode. Isso vai acontecer três vezes, depois de três vezes, aí você pode comer o seu próprio banquete”. Eu fiquei muito tempo sem entender porquê que é isso. Então, existe regra, né? A pessoa que pegou primeiro não pode comer. Não, tem que servir os outros primeiro. Ele pode comer outra coisa, mas não as coisas que ele trouxe. Essa é a nossa cultura. Então, ficou isso muito forte em mim. Porque com muita dificuldade eu fiz, ainda com muita honra eu trouxe: “Agora eu vou mostrar pra galera, quer dizer, para os meninos, eu vou mostrar pra aldeia inteira, virei adulto. Virei guerreiro de verdade. Conseguir, né?” Então, é uma forma também de quebrar a vaidade. Uma forma de quebrar esse dizer: “Eu sou bom”. Então, eu entendi isso. Isso é uma educação: então você tem que ser humilde. Seria uma forma de ser humilde que você trouxe a caça e serviu as pessoas, você não comeu. Então, é uma educação que você vai levar isso pelo resto da vida. Então, não é uma forma assim: “Eu consegui. Eu consigo, tá vendo? Só eu consigo e vocês não conseguem”. Não é isso. É pra quebrar isso. (risos) Isso é uma lição tremenda de vida que eu consegui compreender.¹²

Aqui vemos que o aprendizado e a educação aparecem de forma às vezes bastante individualizados, como algo que precisa ser vivido: só é aprendido quando o indivíduo experiencia algo, que lhe traz uma lição.

¹² Disponível em <<https://museudapessoa.org/historia-detalhe/?id=34654>>. Acesso em 14/02/2023

Já o contato com a educação *juruá*, formal, não indígena é relatado pelos Guarani como uma experiência, na maioria das vezes, bastante negativa e até mesmo traumática. Aqui, o relato de David Popygua:

Foi muito difícil assim conseguir estudar, né? Na escola também porque a escola era fora da aldeia, na cidade. Então na cidade, estudando fora da aldeia eu enfrentei muito preconceito. Eu fui um dos poucos Guarani que conseguiu terminar o Ensino Médio e estudar na escola, né? Eu lembro que tinha prima minha, tinha algumas primas que acabava, dava a hora do recreio, do intervalo, então elas desciam e corriam pra dentro do banheiro e ficava o intervalo inteiro dentro do banheiro escondido. Que se a gente andasse no pátio, no meio do pátio, eles humilhavam a gente. Batia a mão na boca, xingava, humilhava, queria brigar. Então realmente o preconceito assim na década de noventa, que foi quando eu estudei, mas era muito grande. Então em noventa e sete aconteceu algo assim que me marcou muito. Noventa e sete, o índio Galdino Pataxó, líder do povo Pataxó, foi assassinado em Brasília e eu fui pra escola numa segunda-feira. Quando eu cheguei na escola as crianças estavam me esperando, né? “Ah chegou o índio, chegou o índio, vamos queimar o índio, o índio tem que morrer queimado” e aí ficavam gritando no meu ouvido, eu lembro até hoje. “Ah sua mãe tem que morrer queimado, seu pai morreu queimado também, vocês tem que morrer queimado, índio tem que morrer queimado” e batia a mão na boca e zuava assim com a minha cara. Eu fiquei tão mal com aquilo porque eu falei, não entendi o que estava acontecendo. Aí eu falei, “nossa, minha mãe morrendo queimada, meu pai morrendo queimado”. Eu ficava vendo essa cena, então mexeu muito com a minha cabeça, eu fiquei atordoado assim. Eu lembro que eles me tiraram da sala. Porque não tinha como, os alunos não paravam de falar, “índio tinha que morrer queimado”. Todos os alunos falavam a mesma coisa. E aí eu não fiquei na escola, naquele dia eu tive que voltar pra casa.

A experiência escolar de David exemplifica a tortuosa relação entre a escola *juruá* e os jovens indígenas. No começo de seu depoimento, ele diz que foi difícil estudar porque a escola era fora da aldeia, na cidade. Aqui lembramos de Paulo Freire, na *Pedagogia do Oprimido*: “Os lares e as escolas, primárias, médias e universitárias, que não existem no ar, mas no tempo e no espaço, não podem escapar às influências das condições objetivas estruturais.” (pg. 180). Isto é, a escola, embora tenha em seu âmago e origem uma função transformadora, é em parte, reprodução da sociedade, atuando como espelho das relações sociais que existem fora dela, no espaço em que está inserida. Essa ambiguidade impõe uma tensão a essa instituição. No caso da escola de David, e de tantos outros indígenas, o conflito ganha outra camada: a vivência se torna difícil também porque a escola ficava na cidade, e não na aldeia.

Tempo e lugar, trabalho e sobrevivência e educação. Ao apresentar aspectos cruciais do *nhandereko* (modo de vida Guarani), pudemos perceber que não é muito simples a sua experiência plena em um contexto urbano onde, fora da aldeia, outra realidade se apresenta de forma bastante intensa, impondo-se de muitas maneiras. Aliás, o quão fora da aldeia está a cidade? No próximo capítulo aprofundaremos as reflexões iniciadas aqui, pensando essa relação.

CAPÍTULO III - Encontro com a cidade

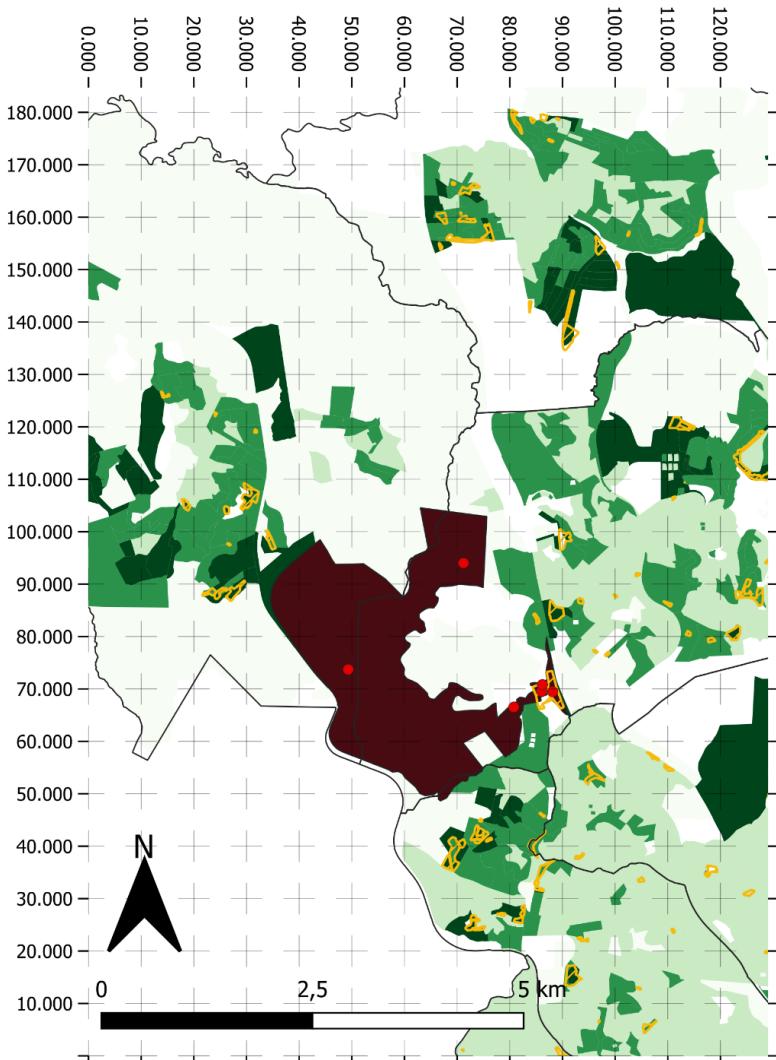
Para que possamos analisar a relação dos indígenas Guarani aldeados dentro da cidade de São Paulo, é primordial que busquemos *onde* estão as aldeias dentro da cidade. Em nosso caso, como já explicitado nos capítulos anteriores, tratamos da Terra Indígena Jaraguá, localizada na periferia de São Paulo. Bem, o que significa, então, estar na periferia? Além da evidente distância física do centro, há na vivência periférica outra distância baseada na segregação social e econômica. Teresa Pires do Rio Caldeira, em sua obra *Cidade de Muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo* coloca que

A segregação - tanto social quanto espacial - é uma característica importante das cidades. As regras que organizam o espaço urbano são basicamente padrões de diferenciação social e de separação. Essas regras variam cultural e historicamente, revelam os princípios que estruturam a vida pública e indicam como os grupos sociais se inter-relacionam no espaço da cidade. (...)

Nela, [relação centro-periferia], diferentes grupos sociais estão separados por grandes distâncias: as classes média e alta concentram-se nos bairros centrais com boa infraestrutura, e os pobres vivem nas precárias e distantes periferias.
(CALDEIRA, Teresa Pires do Rio, 2000. pg. 211)

A periferia é então, também, um espaço onde vivem os pobres. Porém, há muitas diferenças entre os pobres que se avizinham às aldeias no Jaraguá e os próprios indígenas, que estão *dentro* das aldeias. O segundo capítulo deste trabalho enfocou o modo de vida Guarani, tornando ainda mais explícitas essas diferenças. Apesar delas, defendo aqui que quando estamos analisando a relação com a cidade, podemos considerar os indígenas como integrantes da periferia de fato e, por consequência, há algo que os faz ocupar o mesmo lugar social destinado aos pobres.

Para uma interpretação visual da relação das aldeias com o seu entorno elaboramos o seguinte mapa, que une alguns indicadores sociais (como IPVS e tipo de habitação - Favela) com a localização das aldeias:



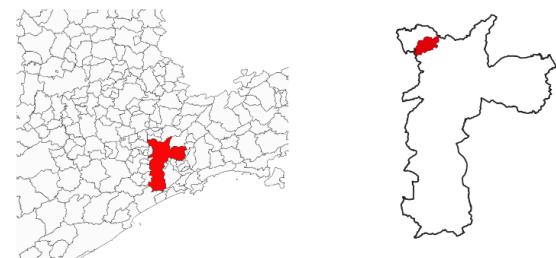
Mapa de Atributos Sociais da região do Jaraguá - São Paulo

Legenda

- Aldeias (tekoas) presentes na TI Jaraguá
- Favelas
- Terra Indígena

Índice Paulista de Vulnerabilidade Social (IPVS)

■	0 - 1
■	1 - 2
■	2 - 2
■	2 - 4
■	4 - 6



Universal Tranversa Mercator(Zona 23S)
Datum: SIRGAS 2000
Elaboração: Teresa de Carvalho Magalhães

Figura 3: Mapa de Atributos Sociais da região do Jaraguá - São Paulo. Organizado por Teresa de Carvalho Magalhães

A partir da leitura do mapa, é interessante notar que as três aldeias conhecidas como “aldeias de baixo” - que ficam mais próximas da rodovia e da entrada do Parque Estadual, estão dentro de uma área considerada como “Favela”, o que nos mostra que há uma intersecção muito grande entre aldeia e cidade. Além disso, é possível observar a interferência do Parque na TI. A área marrom corresponde à demarcação (em homologação)

da TI Jaraguá. No meio dessa área, nesse mapa, há um grande vazio, sem informação: esse é o Parque Estadual Jaraguá. Como podemos perceber, ele corta o território indígena e há quatro aldeias de um lado do parque e duas aldeias do outro.

Em relação aos números do IPVS (Índice Paulista de Vulnerabilidade Social), podemos constatar que a maioria da região do Jaraguá apresenta índices baixos ou muito baixos: há regiões em que a situação é um pouco melhor do que outras. Não é o caso do entorno imediato das aldeias, em que o índice se mostra bastante baixo, sem variações.

Para refletirmos um pouco mais sobre a incorporação dos indígenas do Jaraguá na periferia de São Paulo, resgato aqui um trecho de Amélia Damiani no texto *A Cidade (Des)Ordenada*, publicado no Boletim Paulista de Geografia, no qual a autora discute os conjuntos habitacionais, em particular o Itaquera I. Damiani coloca que

O espaço da vida cotidiana, mesmo num país como o nosso, amplia a noção da pobreza urbana, para além dos bolsões de pobreza absoluta, mesmo o considerando como uma utopia de massas enormes de empobrecidos moradores de favelas, cortiços, cantos de rua, indigentes, que aspiram uma vida organizada e uma casa segura. (pg. 98)

Essa aspiração à uma vida organizada e casa segura pode ser comparada à aspiração pela demarcação de terras indígenas dentro da cidade. Claro que temos que resguardar as devidas proporções - os indígenas não se encaixam exatamente dentro da noção de *pobreza urbana*, porque não *precisam* necessariamente do dinheiro para sustentar seu modo de vida. Dialeticamente, porém, só o conseguem sustentá-lo se há espaço, se há território suficiente para isso. Como a lógica da cidade é a lógica do capital, o espaço é também uma mercadoria. Dessa forma, podemos analisar a pobreza e a riqueza sob uma outra ótica: os indígenas são pobres se não têm o que é seu por direito: a terra. As populações de povos originários que vivem no Parque Nacional do Xingu, por exemplo, podem ser consideradas ricas - dispõem

de uma imensa floresta para a manutenção de suas vidas. Na cidade, então, os indígenas se encaixam de fato no lugar social da pobreza. São duplamente colocados às margens: por serem índios e por serem pobres. Portanto se o cotidiano, como coloca Amélia Damiani, “é no plano subjetivo, uma organização de vida assegurada”, o cotidiano Guarani dentro de São Paulo só se assegura na certeza da demarcação do território.

Como foi dito no primeiro capítulo deste trabalho, o espaço do Jaraguá não é uma escolha trivial. O pico representa, para o povo Guarani, um lugar de extrema importância cosmológica, ocupado pelo povo há muitos anos. Dessa forma, não foram os indígenas que tiveram que se sujeitar a morar nas periferias, como acontece com a maioria dos *juruá*. Foi a periferia que cresceu ao redor das aldeias.

Realizamos uma pequena pesquisa virtual sobre esse tema, que circulou entre 105 pessoas durante dois meses do ano de 2022. Perguntamos se essas pessoas, moradoras de São Paulo, achavam que existem aldeias indígenas dentro da cidade, e se sim, onde elas ficam. Dentre os 105 participantes, em sua grande maioria mulheres brancas entre 30 e 50 anos, habitantes da zona oeste da cidade, 81 disseram existir aldeias dentro da cidade, 12 não sabiam e 12 responderam que não há aldeias em São Paulo.

O recorte de pesquisa é pequeno e bastante específico. Mas chamam atenção os comentários finais que alguns participantes quiseram colocar. Cito aqui, para somar à discussão, três deles: 1. “O que eu sei sobre haver aldeias indígenas é muito vago, alguém me falou e eu me lembro, no entanto, moro há 46 anos aqui e **nunca vi um indígena ou aldeia indígena**”; 2. “Parece uma favela.”; 3. “Seria interessante que mais escolas trabalhassem com o tema, que conseguissem fazer trabalhos de campo, tornando os poucos indígenas mais **visíveis**.”.

O primeiro comentário traz uma noção importante: os indígenas que moram na metrópole não são *visíveis*, a partir do relato de alguém que mora há muitos anos na cidade e,

no entanto, nunca viu uma aldeia indígena ou “um indígena”. O que primeiro chama a atenção é o fato de alguém esperar olhar para outra pessoa e *ver* que é indígena. Sabemos que os povos originários são, até hoje, estigmatizados. Há características fenotípicas que poderiam identificar uma pessoa indígena - mas isso não é uma regra. Como saber se a pessoa no transporte público, na universidade, no hospital, no trabalho, etc, é indígena? Espera-se que a diferença seja maior e mais evidente do que talvez realmente seja. Isso porque, dentro da metrópole, os indígenas que nela vivem são moradores da periferia - como outros. Vestem roupas como outros e usam celulares como outros. Se deslocam pela cidade como outros. Sobre essas similaridades, Carmen Junqueira no artigo *Antropologia fora da Universidade* descreve sua primeira vivência em uma aldeia Kamaiurá, no Parque Indígena do Xingu:

Em 1965, como estudante de pós-graduação, iniciei um trabalho de campo com os índios Kamaiurá desse mesmo parque. Foi uma experiência inesquecível e perturbadora. Da agitação de São Paulo à serenidade da aldeia, da violência explícita urbana ao destilar continuado de rancores calados que afloravam repentinamente na comunidade, tudo parecia indicar contrastes, mas também similaridades. (pg. 17)

No trecho de Junqueira ela compara uma aldeia localizada dentro da floresta, na mata, com a cidade de São Paulo. E diz que até aí existem similaridades. No caso da aldeia que está dentro de um bairro da cidade, então, essas semelhanças são ainda maiores.

Porém, essa questão da invisibilidade indígena é um tema antigo, que continua recorrente. No prefácio do livro *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*, Eduardo Viveiros de Castro (2015) descreve uma situação vivida por Lévi-Strauss em 1934. O antropólogo, ao se encontrar com Luís de Sousa Dantas, então embaixador brasileiro em Paris, escuta do diplomata:

Índios? *Hélas*, meu caro senhor, há muitos lustros que eles desapareceram, todos. Esta é uma página muito triste, muito vergonhosa da história do meu país [...] Como sociólogo, o senhor irá descobrir coisas apaixonantes no Brasil, mas índios, nem pense nisso, o senhor não encontrará um só... (Lévi-Strauss, 1955, pg. 51)

À parte da ignorância do diplomata brasileiro, há, neste trecho, essa noção que ainda permeia o imaginário de muitos brasileiros: os “índios” viviam em 1500, antes da colonização, em um momento “pré-civilizatório”. Torna-se ainda mais difícil pensar em indígenas habitando a grande metrópole que é São Paulo. Mas sim, apesar de diferentes de nós, os Guarani continuam sendo nossos vizinhos.

Essa alteridade aparece, de forma evidente, no segundo comentário. “Parece uma favela”. Nesse caso, quem escreveu mora no Parque São Domingos, bairro mais distante do centro, mas ainda de classe média. Há nesse caso, algo muito interessante de se notar: dizer que as aldeias que ficam na periferia da cidade parecem favelas, de certo modo as inserem na lógica do urbano. Parecem favelas, mas não são. É dentro e fora. Em alguns casos, no Jaraguá, por exemplo, há pouco espaço para construção de casas maiores e de pau a pique ou barro, como de costume Guarani. Erguem-se então barracos de madeira e lona, dispostos “um em cima do outro”. Esteticamente, dentro dos padrões de habitação urbanos, favela. Porém nos índices oficiais de habitação: aldeias indígenas. Qual seria a diferença?

Primeiro, buscamos então o significado do que é uma Favela, visto que, assim como “o que é um índio”, a favela é também estereotipada pela classe média. As favelas tem sua origem quando uma crise de habitação assola as cidades brasileiras, com um alto crescimento da população. Os pobres, que desde o pós abolição viviam em cortiços, tem suas casas dissolvidas por uma política de higienização dos centros das cidades. Em 1870, muitos cortiços são levados à baixo. A favela surge então como um tipo de moradia temporária, extremamente precária. Quem habita as favelas sofre com a fome, a possibilidade constante

de despejo, o desemprego e a falta total de infraestrutura urbana - como água, luz e saneamento. Carolina Maria de Jesus no livro *Quarto de Despejo* diz: "Eu denomino que a favela é o quarto de despejo de uma cidade. Nós, os pobres, somos os trastes velhos.". As favelas nessa época estão fora do mercado imobiliário e só são regularizadas na década de 1980.

A partir daí, a favela torna-se parte da cidade, tomada como moradia possível e não mais um lugar de passagem. Os moradores das favelas passam a ser vistos pelo Estado como sujeitos de direitos. Porém, essa desumanização dos trabalhadores pobres que habitam as favelas ainda persiste no imaginário da classe média. Com essa definição podemos perceber algumas diferenças significativas entre as favelas e as aldeias.

A questão está, justamente, no modo de vida de quem mora ali. Para chegar ao *tekoá Itakupe*, no alto do pico do Jaraguá, é preciso passar por uma favela. Na fronteira que divide a cidade do *tekoá* há um estacionamento de caminhões. Porém, quando passamos pelo portal construído em madeira que indica o nome da aldeia, muita coisa muda. Na paisagem, a mata é preservada, não tem esgoto correndo em vielas - aliás, não há vielas. Nos *tekoas* as "ruas" ou os espaços entre as casas são de terra batida. Existe a *opy*, casa de reza, e não há portões ou cercas entre as moradias. E há algo de subjetivo, impalpável na atmosfera da aldeia e da favela. O modo como é pensada a vida, a natureza e a própria cidade é tão diferente que *sente-se* diferente, apesar de ambas estarem dentro da cidade. Lucila de Jesus, no livro *Na fronteira das relações de cuidado em saúde indígena* discute, justamente, a questão da fronteira:

Na fronteira de quê?

Em seu livro *Antropologia e Horizontes do Sagrado* o antropólogo Aldo Terrin (2004) faz uma análise do símbolo da porta em diferentes sociedades e culturas, e explica que este expressa um limiar, que se dá na relação entre microcosmo e macrocosmo, entre o sagrado e o profano, entre dentro e fora. Não se

define como espaço e nem como lugar, e sim como o limite entre um lugar e outro, interstício entre dois espaços.

Aqui a porta é a fronteira, fronteira esta que talvez seja a *experiência* da porta. (pg. 17)

E são essas fronteiras - invisíveis - que transformam o espaço da aldeia em, paralelamente, dentro e fora da cidade. Milton Santos em *Natureza do Espaço: Técnica e Tempo. Razão e Emoção*. descreve a cidade como um lugar onde o entrelaçamento de diferentes realidades é possível:

Com a modernização contemporânea, todos os lugares se mundializam. Mas há lugares globais simples e lugares globais complexos. Nos primeiros apenas alguns vetores da modernidade atual se instalam. Nos lugares complexos, que geralmente coincidem com as metrópoles, há profusão de vetores: desde os que diretamente representam as lógicas hegemônicas, até os que a elas se opõem. São vetores de todas as ordens, buscando finalidades diversas, às vezes externas, mas entrelaçadas pelo espaço comum. Por isso a cidade é um enorme espaço banal, o mais significativo dos lugares. Todos os capitais, todos os trabalhos, todas as técnicas e formas de organização podem aí se instalar, conviver, prosperar. Nos tempos de hoje, a cidade grande é o espaço onde os fracos podem subsistir. (SANTOS, 2011, pg. 322)

São essas realidades entrelaçadas então que se apresentam, esses vetores de ordens diferentes que se chocam - ou simplesmente convivem.

Podemos pensar que o ímpeto de reconhecer as aldeias como favelas já é um movimento de aproximação do *juruá* à própria aldeia. Temos, em um primeiro momento, a noção de que não há indígenas *a serem vistos* na cidade. Depois, vê-se que eles existem e, inclusive, suas casas (que desconhecemos) se assemelham às favelas (já conhecidas, mesmo que dentro desse lugar pré fixado). A teoria de *lugar* de Yi-Fu Tuan, geógrafo da corrente da Geografia Humanista que descreve o lugar como

(...) um centro de significado construído pela experiência. É conhecido não apenas através dos olhos e da mente, mas também através dos modos de experiência mais passivos e diretos, os quais resistem à objetificação. Conhecer o lugar plenamente significa tanto entendê-lo de um modo abstrato quanto conhecê-lo como uma pessoa conhece outra. (TUAN, 2018, pg. 5)

Tomando para nós essa definição, podemos pensar no lugar da *tekoá* tanto a partir da experiência Guarani, quanto da experiência do *juruá*, cidadão de São Paulo que chega na aldeia e também ali constrói um centro de significado, diferente do indígena. Assim, o encontro e a relação da aldeia com a cidade passa, não só pela relação teórica e, por assim dizer, objetiva, mas pela relação com as *pessoas* da cidade. Como define Tuan, conhecer o lugar “como uma pessoa conhece outra”. Ainda mais, no caso do Jaraguá, por se tratar de um espaço sagrado e simbólico na cultura Guarani. De qualquer forma, o lugar que é o Pico do Jaraguá acaba sendo constituído por todos esses diferentes centros de significados.

A antropóloga e escritora francesa Nastassja Martin, em recente roda de conversa na Flip (Festa Literária Internacional de Paraty) de 2022, falou brevemente sobre o que significa sair do nosso lugar conhecido para aprender e estudar outros modos de vida. Natassja, que estuda as populações do extremo Norte, viveu na aldeia Kamchatka, no leste da Rússia. Sobre esse período, ela diz:

Você não pode deixar de lado seu pensamento, seu modo de pensar, se você não esquecer sua zona de conforto. Isso significa se expor a coisas que não esperávamos. (...) O fato é que se estamos na nossa casa, com os nossos, na sua própria casa, é impossível sonhar com outros seres. Que para poder ter a capacidade de dialogar com outros seres, é preciso estar em uma zona de vulnerabilidade, estar

suficientemente abertos para que alguma coisa dessa atividade possa entrar.
(traduzido do francês)¹³

A fala de Martin pode ser um elo entre os dois primeiros comentários colocados na pesquisa com o último, que diz “Seria interessante que mais escolas trabalhassem com o tema, que conseguissem fazer trabalhos de campo, tornando os poucos indígenas mais **visíveis**.”. Tradicionalmente, a escola apresenta os indígenas de um modo ainda muito estereotipado. A despeito de haver leis que preconizam a importância do estudo e conhecimento das culturas indígenas, o que se vê, muitas vezes, ainda é o olhar estereotipado (as comemorações do "dia do índio" criado pelo branco, ainda são uma realidade em muitas escolas, por exemplo). E são esses "ex-estudantes", agora adultos, que também não conseguem ver os indígenas na cidade, talvez porque os imaginam daquele jeito mais estereotipado, aprendido na escola. Fazer trabalho no campo é justamente poder romper com o estereótipo, saber como vivem, o que sabem, quem são aqueles indígenas... Poder conhecer o outro, e muitas vezes, nos reconhecer neles e nos diferenciarmos, também. A pesquisa sobre o conhecimento acerca da presença dos indígenas e das aldeias em São Paulo pode ter o efeito de fazer pensar sobre isso, colocando-se a questão. Diante da constatação do próprio desconhecimento, a entrevistada lembra de recorrer à escola (que, espera, seja diferente da experiência que teve como estudante).

Para que seja possível um diálogo entre as aldeias e a cidade, portanto entre as pessoas que moram na cidade e os Guarani, deve haver um deslocamento, uma mudança: sair do lugar conhecido, onde olhamos para casas feitas de madeira e lona e enxergamos uma favela, para o lugar desconhecido: onde possamos finalmente “sonhar com outros seres” e, perceber, como Carmen Junqueira na sua visita aos Kamaiurá, que há mais similaridades entre uma aldeia e uma cidade do que podemos imaginar (ou sonhar). Continuando o trecho

¹³ Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=bZps99Q5cs4>> Acesso em 27/11/22.

de Lucila de Jesus: “Aqui a porta é a fronteira, fronteira esta que talvez seja a *experiência* da porta. A experiência das comunicações silenciosas, do sonhar, do desalojamento de si, necessário para, daí, encontrar o outro.” (pg. 17)

Considerações Finais

Recusar aos índios uma interlocução estética e filosófica radicalmente “horizontal” com nossa sociedade, relegando-os ao papel de objetos de um assistencialismo terceirizado, de clientes de um ativismo branco esclarecido, ou de vítimas de um denuncismo desesperado, é recusar a eles sua *contemporaneidade absoluta*. Nossa tempo é o tempo do outro, para glosarmos, e invertermos, a bandeira que Johannes Fabian agitava em 1983. Pois os tempos são outros. E o outro, mais ainda.¹⁴

Começamos este trabalho nos perguntando: “Como compreender o mundo do outro?”. Essa resposta não pode ser simples - e talvez nem se encontre nesse texto. Ou, pelo menos, não se encontra de forma explícita e objetiva. O processo de criação deste trabalho foi respondendo, de pouco em pouco, como podemos *tentar* compreender o mundo do outro. Primeiro, é preciso reconhecer que há um outro a ser compreendido e descobrir quais são seus desejos e vontades nessa troca, nesse entendimento de realidades e visões de mundo diferentes.

João Guimarães Rosa diz “Traduzir é conviver”. Para traduzirmos a realidade indígena dentro da metrópole para algo que possamos sentir e tornar palpável, é preciso conviver no mundo do outro. Ou mudar a convivência que já existe. A compreensão vem então da experiência cruzada do sujeito que sai de seu lugar comum e se coloca à disposição para a escuta verdadeira.

Esse canal com os indígenas foi aberto há, relativamente, pouco tempo. Dentro da Geografia não temos ainda uma variedade suficiente de pesquisas que considerem os indígenas como participantes da nossa sociedade contemporânea de forma íntegra. Contudo, o que esse trabalho nos revelou é que é possível aprender mais sobre nós quando estamos com o outro. É possível repensar a cidade de São Paulo a partir das aldeias.

¹⁴ Trecho extraído do prefácio de *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*, prefácio esse escrito por Eduardo Viveiros de Castro em 2015. (pg. 34)

Espero que essas palavras consigam ajudar a dar um primeiro passo em direção a uma vivência mais generosa com as alteridades que se apresentam neste mundo. E nos outros mundos que, também, fazem parte do nosso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DE BARROS, Manoel. **Memórias inventadas**. Alfaguara, 2018.

DE MELO NETO, João Cabral. **O cão sem plumas e outros poemas**. Ed. Objetiva, 2007.

DO RIO CALDEIRA, Teresa Pires. **Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo**. Editora 34, 2000.

FARIA, Camila Salles de. **A luta Guarani pela terra na metrópole paulistana: contradições entre a propriedade privada capitalista e a apropriação indígena**. 2015. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Ed. Paz e Terra, 1971

GONÇALVES, Lucila de Jesus Mello. **Na fronteira das relações de cuidado em saúde indígena**. São Paulo: Annablume, 2011.

JUNQUEIRA, Carmen. **Antropologia fora da Universidade**. *in: Sociedade, Cultura e Política: ensaios críticos*. Univ Pontifica Comillas, 2004.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. Editora Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo (Nova edição)**. Editora Companhia das Letras, 2019.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço Geográfico Guarani-mbya: significado constituição e uso**. 2001. Tese de Doutorado em Geografia Humana – FFLCH/ Universidade de São Paulo - USP

POPYGUA, Timóteo da Silva Verá. **A terra uma só**. Hedra, 2022.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. Edusp, 2002.

SPEROTTO, Fernanda Camargo. **Os Guarani e a erva-mate: trabalho indígena, resistência e adaptação nos ervais do Guairá (1609-1630)**. 2018.

TUAN, Yi-Fu. **Lugar: uma perspectiva experiencial**. *Geograficidade*, v. 8, n. 1, p. 4-15, 2018.