

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

Terra e Território na territorialização Guarani M'bya

TGI

Gustavo Antonio Miguel Khachfi

Orientadora: Prof. Dra. Marta Inez Medeiros Marques

São Paulo (SP)

Fevereiro de 2025

Sumário

Introdução 2

Apontamentos sobre Terra e Território 4

Os Tupi-Guarani no Brasil pré-colonial 9

A disputa pelo indígena na jovem colônia 15

Aldeamentos Paulistas e o Trabalho Dos Povos Tupi-Guarani na Territorialização de São Paulo 20

República Guarani (Os M'bya e o vale do Guaíra no Paraguai) 30

Migrações Guarani 38

Os Guarani M'bya no Brasil de XX 43

Conclusão: aspectos contemporâneos da territorialização Guarani M'bya 50

Bibliografia 53

Introdução

Este trabalho é fruto de indagações que surgiram ao longo da minha graduação em Geografia, especialmente no contexto do controverso debate acerca das relações que propulsionam a apropriação e concentração de terras na história do Brasil. Esse tema me foi apresentado e reiterado sob diferentes perspectivas nas disciplinas de geografia agrária, econômica e de regionalização do espaço brasileiro.

A partir do momento em que descobri a presença das aldeias Guarani M'bya no município de São Paulo, estas se tornaram um grande foco de interesse, por estarem situadas nas extremidades da maior metrópole do país e ocuparem uma porção considerável de áreas de mata preservada — constantemente ameaçadas pelo mercado imobiliário, por ocupações irregulares, pela ação do próprio Estado e por outros agentes do processo de expansão urbana.

Esse cenário, até então inusitado para mim, me impulsionou a buscar essas comunidades com o intuito de compreender melhor sua história e de que forma seus modos de vida tradicionais interagem com a força das relações predatórias que caracterizam a cidade de São Paulo. A pergunta que mais me mobilizou foi: “Como essas comunidades permanecem integradas? Ou, mais especificamente, como esses povos não se proletarizaram frente às repetidas relações de expropriação às quais foram submetidos ao longo de sua história?” Esses questionamentos me levaram a procurar respostas em outras disciplinas, como a antropologia, a historiografia e a arqueologia.

A totalidade do processo de acumulação capitalista, descrito primeiramente por Marx, busca incorporar continuamente novas porções de terra e trabalho em seus ciclos de expansão. No Brasil, a violência desse processo atinge especialmente os povos situados nas regiões de fronteira agrícola ou de expansão das manchas urbanas, onde as relações de expropriação promovem, ciclicamente, massacres e a subjugação de comunidades camponesas, quilombolas e indígenas. Esta pesquisa procura olhar para as relações produzidas do “outro lado” dessa fronteira, isto é, para o impacto que as dinâmicas de expropriação exercem sobre os modos de vida tradicionais e os caminhos que possibilitaram sua permanência desde o período colonial até os dias atuais.

Os conceitos de território e territorialidade, que orientaram minha análise, emergiram à medida que compreendi que as relações de fronteira não se restringem à apropriação física do espaço e de seus recursos. Há também uma fronteira subjetiva, um embate entre modos de vida distintos que se apropriam simbolicamente do espaço, atribuindo-lhe significados diferentes para a manutenção de suas respectivas formas de existência.

No início deste projeto, busquei estabelecer relações com as aldeias Pyau, Tenondé Porã e Yrexakã, com o intuito de incorporar entrevistas, diálogos e observações de campo à pesquisa. No entanto, ao tomar conhecimento dos procedimentos exigidos pela Plataforma Brasil para o cadastro e autorização do uso desse tipo de dado, optei por realizar uma revisão bibliográfica para meu trabalho de conclusão de curso. Ainda assim, busquei continuar minha aproximação com os territórios e comunidades Guarani Mbyá, não mais com fins acadêmicos, mas com o propósito de contribuir em suas lutas e na construção de seus espaços, sempre que possível.

Em 2024, durante uma manifestação contra a aprovação do PL nº 490/2007 (a chamada “PL do Marco Temporal”), pude testemunhar a ação violenta da tropa de choque da Polícia Militar contra famílias Guarani da aldeia Pyau (Jaraguá), com balas de borracha disparadas contra xamãs idosos, mulheres com filhos no colo sendo agredidas com cassetetes e gás lacrimogêneo lançado em direção às casas da aldeia. Posteriormente, em conversa com moradores, compreendi que esse tipo de violência já havia se tornado parte do cotidiano da comunidade.

Em 5 de abril de 2025, a Terra Indígena Jaraguá, na região norte da cidade de São Paulo, foi finalmente demarcada e reconhecida pelo governo estadual. Essa conquista histórica dos Guarani Mbyá representa o resultado de décadas de luta e perseverança frente às violências sucessivas que marcam sua presença na região do Jaraguá.

Contudo, essa relação contraditória com o Estado brasileiro desperta em mim um ceticismo incômodo com relação às conquistas formais em torno das demarcações. Apesar de serem o único instrumento legal de proteção dos territórios sagrados, não podemos ignorar que o Estado brasileiro historicamente tem demonstrado uma face traiçoeira diante das promessas feitas aos povos indígenas. Um exemplo recente disso ocorreu em 28 de abril de 2025, quando a Comissão de Constituição e Justiça (CCJ) do Senado aprovou um projeto que visa revogar a demarcação de duas terras indígenas em Santa Catarina — Toldo Imbu (Abelardo Luz) e Morro dos Cavalos (Palhoça) — que já haviam sido homologadas por decreto (AGÊNCIA BRASIL, 2025). Minha esperança reside na resiliência e na capacidade de adaptação destes povos, que, como procuro aqui demonstrar, foram capazes de persistir com seus modos de vida e suas cosmovisões mesmo após adversidades extremas impostas pelo processo “civilizatório” da marcha colonial.

Apontamentos sobre Terra e Território

Para formular uma interpretação dos conflitos que permeiam a longa disputa dos Guarani M'bya pelos seus territórios, apresento a diferenciação entre os conceitos de Terra, Território e Territorialidade. Utilizarei a definição proposta por Galois em seu artigo “Terras Ocupadas, Territórios e Territorialidades?” (2004). Estes três conceitos procuram definir diferentes sentidos na apropriação dos espaços, que, apesar de dialogarem, diferem fundamentalmente em sua abordagem na relação entre os sujeitos e os espaços que produzem. A Terra alude a uma apropriação jurídica do espaço, enquanto Território corresponde, a uma e uma apropriação conceitual do espaço por um sujeito coletivo, definido por Raffestin como “ator sintagmático”, que ao se apropriar fisicamente e conceitualmente do espaço produz sua territorialidade, ou lógica que organização espacial, que é usada por antropólogos no trabalho de legitimação das terras indígenas.

Ao nos referirmos a uma “Terra Indígena”, pressupomos uma relação jurídica legitimada pela Constituição Brasileira que reconhece aos povos indígenas os “direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” (CF-88, Artigo 231). Essa ocupação deve ser interpretada levando em consideração os usos, costumes e tradições de cada povo. A “Terra Indígena” precisa ser identificada, reconhecida, demarcada e homologada, obedecendo critérios estabelecidos pelo Estado. O conceito jurídico de “Terra Indígena” é fragmentado em diferentes categorias, como: Terras ocupadas em caráter permanente (onde os povos vivem de forma contínua); Terras usadas para atividades produtivas (como agricultura e extrativismo); Terras imprescindíveis para a preservação ambiental (recursos naturais essenciais para a sobrevivência); Terras necessárias à reprodução física e cultural (espaços sagrados e rituais).

Ao nos aludirmos genericamente à “Terra”, estamos nos referindo às porções do território nacional, reconhecidas pelo seu aparato jurídico, que se diferenciam entre si pelas características do seu uso, de sua posse e de seus proprietários, ou seja, nos referimos ao uso comercial, habitacional, financeiro e todos os demais usos que se faz da terra dentro dos limites do Estado brasileiro que, em sua maioria, configuram terras não indígenas. Portanto nos deparamos com um mosaico de jurisdições que determinam a finalidade e o uso legítimo de cada porção do território que pertence ao Estado brasileiro.

A racionalidade que ordena a territorialização da grande maioria destes espaços é típica do capitalismo e da gestão do espaço por parte do Estado, a terra é vista como mercadoria, ativo financeiro e meio de produção. Uma porção destas terras está na posse do

governo federal e é destinada para o estabelecimento das TI's (Terras Indígenas) com a finalidade de garantir a reprodução do indígena, delimitando uma fronteira, assegurada pelo Estado, entre o modo de vida do Indígena e os demais espaços de reprodução das relações típicas do capitalismo.

Maria Inês Ladeira (1988), descreve esta contradição como um pacto de eterna dependência com o Estado, pelo qual acredita-se (ou faz-se acreditar) estar concedendo autonomia e liberdade para os povos indígenas. As terras destinadas às TI's se tornam confinamentos onde, contraditoriamente, se reconhece a autonomia destes povos ao mesmo tempo que os torna subordinados à ordem do Estado nação brasileiro.

Isto não significa que a conquista da demarcação das terras indígenas não seja uma conquista destes povos, pois é somente a partir desta terra que estas culturas podem existir e reproduzir sua cultura com alguma garantia de segurança por parte do Estado. Mas aceitar viver nestas terras implica, para essas comunidades, abrir concessões em relação ao próprio modo de vida que procuram reproduzir: estabelecer fronteiras, fixar-se dentro delas e atender às regras e legislações impostas pelo Estado.

O território se refere às possíveis apropriações sobre o espaço. A definição de território proposta por Raffestin (1993) nos ajuda a entender melhor sobre como estas diferentes racionalidades se apropriam do território de maneiras diversas. Para ele o território é uma apropriação do espaço por um ator sintagmático, uma entidade social que planeja e projeta a construção do território apreendendo seus elementos e organizando-os em representações e apropriações simbólicas de maneira característica à cultura deste sujeito social que pensa o território. A partir desta apreensão simbólica os atores sintagmáticos podem se apropriar fisicamente do espaço. Os sujeitos desta territorialização estão sempre envolvidos em relações de poder, seja de forma colaborativa ou conflituosa. O território, portanto, é um campo de disputas onde diferentes atores buscam impor suas visões e interesses.

Muitas vezes o território do qual os povos originários se apropriam ou que reivindicam por direito histórico, é bem maior do que aquele contemplado pela legislação (Galois, 2004). Esta construção se dá de modo diverso, pois cada grupo étnico se apropria de seu espaço sob sua própria racionalidade, muitas vezes migrando sazonalmente de um lugar para outro ou se valendo de recursos distribuídos em uma área muito maior do que aquela demarcada nos limites de uma TI, configurando uma territorialização de um modo de vida

que depende do meio-ambiente diretamente acessado e seus recursos para a sua reprodução (Galois,2004).

Deste modo podemos pensar que cada ator sintagmático tem, como coloca Raffestin, sua lógica de organização territorial, seu modo de se apropriar simbolicamente do espaço e produzi-lo enquanto seu território. Porém, quando tratamos de etnias possuidoras das mais diversas cosmologias, várias das concepções mais comuns que temos sobre território não são facilmente aplicáveis, pois a noção mais básica de pertencimento e posse de um território implica uma relação fronteiriça de posse exclusiva. Muitas vezes, a cosmovisão imprime na relação com o espaço uma compreensão mais ampla de apropriação, abrangendo grupos diversos em seu território, ou ainda caracterizando o território a partir de suas características físicas e não na delimitação de uma área específica. Esta diversidade de lógicas de organização territorial é referida como territorialidade.

Nem sempre há um termo correspondente à noção de território dentro das aldeias indígenas. Por se tratarem de culturas extremamente diversas, que abarcam cosmovisões completamente distintas, a necessidade de encontrar em seu léxico algum conceito que corresponda a uma ideia específica, como a de um território fechado, só se dá no momento do contato, quando se faz necessário começar a estabelecer as relações de posse fundiárias, e daí o exaustivo trabalho de antropólogos que, atrás de encontrar as bases para a demarcação das terras, passam a procurar por termos que possam corresponder à nossa noção de território.

A noção de identidade passa então a emergir como uma maneira de conferir uma “posse coletiva” sobre uma terra, um espaço delimitado e fixo. Povos que antes não possuíam uma noção fechada de identidade passam a se reivindicar e a se reproduzir com base nas noções de identidade que se impõem como noções necessárias para acessar a terra. Porém ao adotar uma identidade para reivindicar a posse da terra, incorpora-se a lógica da propriedade legal, que estabelece uma fronteira física no território apropriado por uma determinada etnia e uma fronteira subjetiva, que separa os indivíduos de uma determinada cultura das demais, ou ainda, um determinado grupo dos demais grupos que compõem sua cultura.

Galois (2004) descreve como o processo de regularização das terras Wajãpi, para além de um processo emancipatório de legitimação das terras tradicionalmente ocupadas, foi um processo de enrijecimento interno das relações comunitárias. Durante a demarcação de suas terras, entre 1978 e 1996, os Wajãpi adotaram outra noção de identidade, que era antes estabelecida através de uma ampla rede de sociabilidade que se estendia para além dos grupos Wajãpi. Após o processo, que culminou na regularização das terras tradicionalmente ocupadas, a socialização dos Wajãpi se tornou mais fechada e as relações com as demais comunidades e com os “não indígenas” passaram a ser sempre integradas a uma rede interna. O processo de regularização das terras indígenas é muitas vezes um catalisador de intensas

mudanças na identidade e, portanto, na territorialidade das aldeias, que se confrontam com as determinações do Estado. Este confronto é também constitutivo das relações que formam o próprio território, pois há de se pensar em múltiplos agentes sintagmáticos com projetos e territorialidades distintas disputando pela realização de suas “lógicas de territorialização”. Para Raffestin esta disputa é justamente aquilo que configura as relações de poder no território.

Se pensamos que o processo de demarcação das terras indígenas e seu reconhecimento perante o Estado como uma etapa em um longo processo histórico de violência e expropriação, que configura a totalidade do território brasileiro, podemos imaginar que o impacto transformante nas identidades indígenas extrapola o tempo histórico das demarcações de maneira que o impacto que a demarcação de terras exerce sobre a territorialidade dos indígenas no Brasil, impele a discussão sobre como a história da apropriação das terras por parte do Estado nação brasileiro constituiu diversas territorialidades indígenas em resistência, que procuram reproduzir suas relações tradicionais ao revés do avanço das relações mercadológicas sobre o interior do país. José de Souza Martins (1996) argumenta que este impacto transformante é uma constante na história da expansão territorial colonizadora do Brasil, e destaca as contradições e os conflitos sociais que emergem nas fronteiras deste avanço colonizador.

A fronteira, para Martins, é mais do que uma delimitação geográfica. Ela representa um espaço social e histórico onde ocorre o encontro entre diferentes grupos com temporalidades distintas, um espaço de alteridade e conflito. Diferentes grupos sociais (como indígenas, camponeses, grandes proprietários e agentes do Estado) se encontram na fronteira, cada um com sua própria visão de mundo e interesses. Podemos inferir que se trata de um espaço de encontro entre diferentes atores sintagmáticos em disputa. Esse encontro é frequentemente mediado pela violência, seja na disputa por terras ou no processo de "pacificação" das populações indígenas.

A história da fronteira no Brasil é marcada por conflitos violentos. Martins (1996) destaca que, entre 1968 e 1990, na região da Amazônia, ocorreram pelo menos 92 ataques organizados contra indígenas, geralmente promovidos por grandes proprietários de terra e seus pistoleiros. Por outro lado, diferentes grupos indígenas também resistiram, realizando pelo menos 165 ataques a fazendas e povoados. Os conflitos na fronteira não envolvem apenas indígenas e fazendeiros. Os camponeses também são alvos da violência fundiária. Entre 1964 e 1985, aproximadamente 600 camponeses foram assassinados em disputas por terra na Amazônia (S. Martins, 1996). Os grandes proprietários utilizam a força para expulsar posseiros e pequenos agricultores, enquanto os camponeses organizam formas de resistência, como as ocupações de terra e os movimentos sociais.

A fronteira, nesse sentido, não é apenas um espaço de expansão territorial, mas também um palco de lutas sociais. O autor enfatiza que a fronteira só deixa de existir quando os conflitos se resolvem e quando as diferenças entre os grupos são absorvidas em uma nova estrutura social e política.

Para Martins (1996), cada grupo social na fronteira vive dentro de um tempo histórico próprio. Essa coexistência de diferentes temporalidades gera conflitos, pois cada grupo tem uma concepção diferente do que significa ocupar e utilizar a terra. Os indígenas, por exemplo, podem ver a terra como um espaço de pertencimento coletivo e espiritual, enquanto os fazendeiros a consideram uma mercadoria para ser explorada economicamente, com uma visão de desenvolvimento voltada para o lucro e a integração ao mercado global.

Martins destaca que a ocupação da fronteira frequentemente leva à destruição de culturas e modos de vida. O contato forçado entre indígenas e civilizados tem, historicamente, resultado em violência, epidemias e deslocamentos forçados. Ele cita o caso dos Kreenakare, uma etnia contatada em 1972, que perdeu a maior parte de sua população em poucos anos devido a doenças trazidas pelos brancos.

Ao mesmo tempo, a fronteira também é um espaço de transformação e resistência. Muitos grupos indígenas aprenderam a lidar com as estruturas do Estado para reivindicar seus direitos, e camponeses organizam movimentos para lutar contra a grilagem e a expulsão de suas terras.

Apesar da noção de fronteira ser, em geral, empregada para se referir a processos que ocorrem no interior de uma economia capitalista de um Estado nacional, num sentido de colonização interna, este *front* de expansão do capitalismo foi consequência direta da acumulação primitiva iniciada durante a colonização. Este processo é, portanto, marcado por transformações que ocorrem tanto do lado dos colonos, em sua gestão de relações sociais que culminará, 300 anos mais tarde, na consolidação do Estado nação, quanto do lado dos colonizados, vítimas de um dos mais trágicos genocídios da história e obrigados a reinventarem seus modos de vida para permanecerem existindo sobre seus territórios.

Os povos Guaranis foram um dos primeiros povos do continente a se verem de frente com o impacto transformante da fronteira, pois habitavam grande parte da costa atlântica no momento em que chegaram às américas os primeiros colonos portugueses, além de terem participado ativamente, de maneira forçada, na construção dos primeiros assentamentos dos colonos nesta terra. Enquanto grupos inteiros de Guaranis se extinguíram, devido a doenças ou pelo extermínio promovido pelos europeus, outros grupos puderam se reinventar.

Portanto, a territorialidade e a identidade dos povos originários são marcadas por estas relações transformantes de fronteira, onde, ao longo da história do Brasil, se recriam as

lógicas de ocupação territoriais.

Neste sentido, interessa também procurar entender sobre a maneira como o capitalismo produz sua territorialidade, tendo o processo constante de despossessão produzido pela demanda constante do capitalismo de incorporar terra e trabalho. A “territorialização do capital” é um fator determinante para entender como o conceito de “terra” aparece nas definições da constituição de 1988. Sobretudo, como a terra se constituiu como propriedade privada ao longo da história do Brasil e como o impacto transformante da consolidação da propriedade privada afetou uma das maiores etnias do território nacional, desde o momento da colonização.

Os Tupi-Guarani no Brasil pré-colonial

Quando os europeus começaram suas explorações na América do Sul, observaram que grande parte dos habitantes da costa leste falavam várias línguas muito similares entre si (Brochado, 1989), o fato surpreendente era que a similaridade entre as línguas era observada sobre um território de ocupação extenso, mesmo adentrando o interior do continente. As línguas hoje classificadas como o Tronco Tupi-Guarani eram faladas quase que ininterruptamente pela costa atlântica desde a desembocadura do Rio Amazonas e do Rio Pará até o estuário do rio da Prata, e adentrando fundo ao interior seguindo os cursos fluviais da bacia cisplatina com enormes adensamentos no sistema fluvial composto pelo Paraná, Paraguai e Uruguai.

Afirmar que a ocupação deste espaço era feita de maneira homogênea é tão errôneo quanto assumir uma separação nítida entre estes grupos. Ao mesmo tempo que arqueólogos divergem sobre a origem das tradições cerâmicas encontradas nos sítios arqueológicos, indicando diversas rupturas culturais e o surgimento de diversas novas tradições ao longo da história do movimento destes povos pelo continente (Noelli, 1996), há uma forte correlação entre estes povos. Isso impede os pesquisadores de descrever o deslocamento dessas populações como meras migrações, uma vez que avançavam sobre novos territórios mantendo o contato com seus assentamentos anteriores, levando Brochado (1989) a descrever seu movimento como uma expansão, de fato, sobre o continente.

Esta ocupação massiva do continente tem um caráter relativamente recente em comparação com as demais culturas encontradas nos vestígios arqueológicos (H. Clastres, 1978), levando a vários pesquisadores a indagar sobre um centro comum de origem da cultura Tupi-Guarani (Noelli, 1996; Brochado, 1989). Sobretudo a noção de territorialidade se torna central para o entendimento desta expansão, uma vez que as características que definem as

similaridades dentre as sociedades identificadas nos achados arqueológicos são da natureza do manejo do espaço e seus recursos. A agricultura, a organização espacial das aldeias e as tecnologias de cerâmica são centrais para que se possa afirmar sobre a ocupação territorial desses povos.

Brochado e Noelli, defendem a hipótese de uma dispersão dos Tupi-Guarani a partir da Amazônia central, onde a pressão demográfica sobre os recursos naturais teria provocado várias dispersões para o sul e para o leste do continente, uma rota de expansão teria seguido os cursos fluviais até a bacia do prata e outra teria seguido o Amazonas até o litoral nordestino. Esta expansão teria se dado sobre o critério do solo e das condições ecológicas que permitissem o cultivo das plantas que caracterizam a cultura Tupi-Guarani, levando a dispersão de espécies como o milho, o algodão, o tabaco e a erva mate.

Essa expansão se deu de forma extremamente belicosa, com os Guaranis entrando em conflito com diversos outros povos, como no caso dos Guaicurus que habitavam a margem ocidental do curso médio do Rio Paraguai, entre a foz dos rios Pilcomayo e Yabebiri, e os Chanés, grupo de descendência Arawak que foi subjugado à servidão pelos Avá-Guarani. Portanto, a expansão Guarani se deu entrando em contato com diversos outros povos que sofreram forte influência das tradições Tupi-Guaranis em seus modos de vida, ao mesmo tempo que os próprios Tupi-Guaranis sofreram influências diversas ao longo de sua expansão.

O fluxo meridional de expansão (que desce até a bacia do prata) deu origem a diversas etnias do tronco Guarani. Fazem parte desse grupo: Os Guarani Nhandevá, M'bya e Kaiowá, além dos Guayaki (Aché), Chiriguano (Avá Guarani), Tapieté, Tamoio, Itatines, Cario, Pauserna, dentre outros (Carneiro Cunha, 1992). Alguns desses grupos já se encontram extintos, como no caso dos Tamoios, que foram os primeiros ocupantes do litoral paulista. Mas outros estão habitando até hoje suas regiões historicamente ocupadas, apesar das grandes dificuldades enfrentadas mediante o confronto histórico com o poder colonial.

Essa diversidade étnica parece contradizer, em alguma medida, a afirmação dos arqueólogos sobre uma expansão territorial Guarani, uma vez que, se há uma diferenciação entre as etnias, o movimento passa a ser mais uma migração onde um grupo se desprende do outro sem voltar a estabelecer vínculos. Mas, veremos mais à frente no texto que não é este o caso, a questão é que a própria noção de identidade, exclusiva e fechada, nos impede de olhar para a complexidade com que estas sociedades se organizavam entre si.

É importante ressaltar que as etnias que denominamos como “Guaranis” surgiram a partir de uma noção de identidade que não corresponde à cosmovisão indígena destes povos. A denominação “Guarani” aparece na necessidade dos colonizadores em identificar uma etnia falante de um mesmo idioma. Como colocado por Ladeira: “Nos séculos XVI e XVII os cronistas denominavam guaranis aos grupos de mesma língua que se encontravam desde a

costa atlântica até o Paraguai” (2002, p.07).

Segundo o tupinólogo Eduardo Navarro (2013), o termo *guarani* (que provém do proto-tupi-guarani) significa guerreiro, e passou a ser empregado a partir do século XVII, quando a ordem tribal já estava bastante esfacelada por mais de cem anos de exploração colonial. Ladeira (2008) aponta uma segunda origem possível do nome, a partir da autodenominação dos povos indígenas para os grandes adensamentos populacionais que se estendiam da costa atlântica ao Paraguai, os *Guarás*. Esses adensamentos eram compostos por diversas aldeias, ou *Tekoa*. Cada Guará, apesar de possuir ciência sobre a existência de diversos outros, se preocupava exclusivamente com os problemas que afetavam o seu próprio meio, manifestando variantes dialetais e de costumes que tornam difícil inferir sobre uma “nação Guarani” como fizeram os colonizadores.

Portanto, definir uma territorialidade comum entre estes diversos grupos é um trabalho de abstração das particularidades e das diversidades que abarcavam suas vivências durante o período pré-colonial. Apesar disso, há alguns traços gerais em comum esclarecidos pelo trabalho dos antropólogos (como Catafesto e Clastres) e arqueólogos (como Noelli e Brochado) engajados no entendimento dessas comunidades.

José Otávio Catafesto de Souza (2002) conduziu um estudo amplo se apoiando na arqueologia dos povos Guaranis pré-coloniais, procurando encontrar indícios de um “sistema produtivo” que explicasse mais sobre o funcionamento interno das sociedades Guarani no pré-colonial.

É importante explicitar como a terminologia adotada por ele dialoga com a noção de “territorialidade”. O termo “Sistema produtivo”, cunhado por Karl Polanyi (1944), procura se diferenciar da terminologia Marxista do “modo de produção”, pois não se refere a sociedades em que há uma aparente separação vertical que condiciona todos os aspectos da vivência social à economia política, mas sim a uma correspondência entre os aspectos sociais, políticos, jurídicos, ideológicos e simbólicos com os aspectos produtivos e de distribuição dos bens materiais de uma dada sociedade. A ênfase neste aspecto produtivo dá uma ideia sobre a racionalização da vivência Guarani e seu modo de se apropriar do espaço e seus recursos.

O “sistema produtivo” ou “sistema econômico” é um conceito mais adequado a ser utilizado para o entendimento do que Souza (2002) chama de “sociedades simples” ou “sem Estado”. Nestas sociedades podemos observar uma tendência à priorização do cultivo e uma centralidade do ambiente doméstico como centro da produção e do consumo, o que Karl Polanyi descreve como “economia doméstica” e é desenvolvido mais tarde por Marshall Sahlins (1977) como meio de descrever as relações de produção dentro das “sociedades sem Estado”.

Nestas sociedades a unidade doméstica concentra a base de toda a produção material,

a “família” passa a se tornar a base para a organização das forças produtivas, que se dá, principalmente, através das relações de parentesco, que determinam a divisão do trabalho, a organização política e a esquematização ideológica. A produção nestas sociedades funciona primeiramente para atender as necessidades da família fazendo com que a estrutura de parentesco também determine a distribuição dos bens produzidos. A família se torna, portanto, um “núcleo de produção e consumo” que opera os elementos estruturantes das chamadas “sociedades parentais”.

Souza (2002), ao descrever a estrutura produtiva das sociedades Guaranis do pré-colonial, se vale do conceito de Marshall Sahlins de “modalidade doméstica de produção”, este modelo interpretativo de sociedades cultivadoras sem Estado se caracteriza pelo:

1- predomínio da divisão do trabalho por sexos, 2 - a produção segmentada voltada para o consumo, 3 - o acesso autônomo das famílias aos meios de produção, 4 - relações centrífugas entre unidades produtoras (Souza, 2002, p.229).

É característico também destas sociedades a limitação das capacidades produtivas com fins de coibir desigualdades e disrupções no seio familiar, segundo Souza:

impõem um limite estrito à sua produção, que ela própria se proíbe de transpor; evitando, assim, que haja uma “brecha de heterogeneidade” e subsequente desenvolvimento de segmentos sociais diferenciados. (Souza, 2002, p.222)

Cada grupo familiar se estrutura como uma unidade autônoma em relação à estrutura social mais ampla, podendo, portanto, se apartar, migrar e até segmentar, criando diversas possibilidades para transformação nas sociedades a que pertencem.

Entre os Guaranis as “famílias grandes” ou “famílias extensas” compunham as unidades de produção e consumo, habitavam uma grande casa comunal (*teýi-oga*) onde cada família nuclear tinha seu espaço delimitado pelas pilastras que sustentavam a estrutura da casa e nada mais. Estas famílias extensas eram compostas pelo casal mais velho, as filhas casadas, os genros e a geração seguinte. A figura da liderança masculina era muito importante e configurava a estrutura patrilinear e matrilocal (onde os homens saem da aldeia para se casar) das sociedades Guaranis. M. Ladeira (1988) aponta como esta estrutura de parentesco ou “cunhadismo” foi essencial para o estabelecimento de casamentos entre os europeus e os Guaranis, dando início ao processo de assimilação e desestruturação dos “Guarás”.

As famílias extensas eram unificadas por uma organização social aldeã, conhecida

como “tekoha”. Segundo Souza (2002), a análise dos documentos jesuíticos produzidos durante os primeiros anos da colonização indica um grau variável de integração entre famílias extensas dentro das *tekoha*. A integração das famílias extensas em uma estrutura social mais ampla pressupõe uma produção econômica acima das necessidades de subsistência do grupo familiar. Esta integração podia ser estabelecida de maneira política ou para incentivar a maior produtividade, mas o excedente nunca se sobrepõe às necessidades do grupo familiar.

Esses arranjos propiciam a circulação tanto de bens quanto de aldeões, configurando um sistema político-econômico baseado em princípios de prestações e contraprestações, configurando uma reciprocidade entre as famílias extensas.

Souza defende que este arranjo condiz com o que Marcel Mauss (1971) define como “economia da dádiva”. Em seu ensaio clássico *"Essai sur le don"* (1925) (Ensaio sobre a Dádiva) Mauss analisa sistemas de troca em sociedades cultivadoras e propõe que a dádiva (o ato de dar, receber e retribuir) é um mecanismo central na organização social e para além de uma prática econômica. Mauss argumenta que, ao contrário das trocas comerciais modernas baseadas em contratos impessoais e lucro, as trocas nas sociedades indígenas cultivadoras são obrigatórias, recíprocas e carregadas de significado social e simbólico. Essas trocas criam e reforçam relações sociais, alianças políticas e hierarquias. Este princípio procura explicitar o sistema de circulação de bens e serviços que opera dentro de grande parte das sociedades cultivadoras, inclusive entre os Guaranis.

É importante ressaltar que esses arranjos se apresentavam sempre como possibilidade de estabelecer alianças e expandir a abundância das aldeias, mas nunca como necessidade dentro da sociedade Guaraní. A “economia doméstica” procurava satisfazer, em primeiro lugar, as necessidades da família extensa, portanto, em caso de escassez, não se podia performar a dádiva.

Os laços aldeões que constituíam os Tekoha eram de natureza extremamente instável devido a uma natureza puramente política do vínculo entre famílias extensas e os laços entre suas respectivas lideranças. A economia da dádiva não criou interdependências ou divisões do trabalho mais complexas que pudessem instaurar um sistema de produção mais integrado. Além disso, as estruturas internas dos Tekoha procuravam não estabelecer relações de hierarquia e desigualdades internas, de maneira que não se formaram castas ou classes que se apropriavam do excedente produzido pelo conjunto da sociedade. Desta forma, há sempre uma “tendência à dispersão” dentre as comunidades Guaranis, em especial nos momentos de crise da produção.

Isso acontecia porque essa economia doméstica não procurava um alto nível de produção excedente e, portanto, performava precariamente para a mentalidade da economia moderna, de maneira que se argumenta sobre uma subutilização das forças produtivas dentro

das tekoha.

O conceito de “subprodução das economias domésticas”, tirado de Sahlins (1977), ajuda a compreender como as sociedades Guaraní mantinham sua produtividade baixa, priorizando o consumo e a satisfação de todas as necessidades materiais com o aparecimento ocasional do excedente.

Esse modo de vida dentre os Guaranis é também consequência de uma sociedade que prioriza o ócio acima da produção material. Atividades produtivas são constantemente executadas em grupos na forma de cantoria e festejo e são várias vezes interrompidas para a realização de cerimônias, diversões ou mesmo repouso. Missionários jesuítas narram como os trabalhos dentro das reduções eram feitas em formas de cantorias e festejos que eram admitidos pelos jesuítas uma vez que se tornava extremamente difícil fazer com que se colocassem ao trabalho de outra forma.

Estes traços indicam uma territorialidade Guaraní vinculada a uma noção de comum que não enxergava o indivíduo, mas sim a família como unidade de produção de maneira que a vida coletiva se integrava em seus aspectos culturais, políticos e econômicos. Vários dos traços que constituem este *modus vivendi* permanecem entre os Guaranis de hoje a despeito das sucessivas tentativas de aniquilamento e assimilação destes povos.

A disputa pelo indígena na jovem colônia

O processo colonizatório provocou a inserção forçada de novas relações com o trabalho e com a terra, além de novas cosmologias e noções religiosas que passam a integrar a sua territorialização. Este período é caracterizado pela instauração de uma relação social na qual o fruto do trabalho procurava estabelecer o sucesso do projeto colonizatório e a vivência dos colonos europeus. Para entender melhor como esse processo provocou as interações entre a territorialização dos povos originários e os colonizadores é necessário entender como se deu o processo de territorialização da própria colônia.

A colonização da capitania de São Vicente foi um processo profundamente conectado com a territorialização dos povos indígenas da região e profundamente dependente da sujeição do trabalho dos povos que ocupavam a terra. Pasquale Petrone (1964) Luiz Felipe Alencastro (1977) colocam em seus estudos sobre a história da ocupação do sudeste brasileiro como os caminhos, os rios navegáveis e os assentamentos produzidos pelos indígenas serviram de porta de entrada para o colonizador Europeu para acessar as aldeias e se adentrar

no interior do continente.

Procuravam pelos indígenas pois este não só oferecia o conhecimento local sobre os recursos da natureza que encontravam, mas também porque a demografia dos assentamentos dos portugueses ainda oferecia pouca mão de obra para que se conseguisse produzir uma ocupação do espaço com uma produção agrícola significativa, tornando vital, para a concretude do projeto colonial, a sujeição do trabalho indígena. As “Vilas”, como eram chamadas as primeiras ocupações dos colonos europeus, necessitavam do indígena para o trabalho na terra, mas também precisavam deste para sua proteção no ambiente hostil e recém-colonizado fazendo com que, em especial no começo do processo colonizatório, algumas populações locais fossem tratadas como mão de obra a ser administrada em cativeiro e outras como alianças importantes para garantia da permanência dos assentamentos portugueses.

Essa territorialização colonial se deu de maneira extremamente confusa e desordenada pois foi também, em grande parte, consequência do conflito entre os agentes da colonização, que procuravam colocar em prática projetos distintos de colonização das terras do novo mundo. Os dois principais novos agentes desta territorialização eram os jesuítas e os colonos, cada um destes possuía sua própria apreensão do espaço produzindo lógicas de organização territorial conflitantes que inseriram os povos nativos em lógicas distintas de assimilação e sujeição da força de trabalho. É importante salientar que, como aponta Petrone (1964), apesar dos interesses desses agentes serem muitas vezes antagônicos, eles sempre convergiram no uso da mão de obra indígena, se diferenciando apenas nas formas de sujeição destes indivíduos.

O jesuíta precisava do índio para a conversão católica, a ação do jesuíta era motivada pela presença numerosa de contingentes indígenas que constituía a matéria-prima da gigantesca obra de ampliação dos quadros católicos a que se propunham. Enquanto que para o colono, ou “vileiro”, o indígena tinha sua importância como mão de obra pois precisavam compensar a baixa densidade demográfica de seus assentamentos com o trabalho forçado dos indígenas que mantinham em cativeiro.

Durante o começo do século XVI os missionários empregaram esforços extremos em encontrar e converter as aldeias do interior das capitanias, em especial a de São Vicente, onde, como colocado por Petrone, os jesuítas constituíram a “ponta de lança” do processo colonizatório, adentrando a fundo no interior da capitania e fundando os aldeamentos, ou povoados de fé católica onde catequizavam os nativos.

É natural que estes projetos estivessem em constante conflito pois como aponta Petrone:

“Compreende-se que o tipo de relações que logo se estabeleceram entre o

colono e o indígena não poderia satisfazer aos objetivos dos jesuítas, especialmente a instituição da escravidão como prática rotineira” (PETRONE, 1964, p.65)

Ao longo do primeiro século de contato dos portugueses com o novo continente, a companhia de Jesus se preocupou em contatar grande parte das aldeias que se encontravam nas dependências da capitania de São Vicente, empregando esforços homéricos, atravessando matas densas em pequenos grupos, adentrando um território desconhecido cujo a vegetação lhes era estranha (Lugon, 1977).

C. Lugon (1977) narra algumas das histórias dos principais personagens deste delirante exercício de fé. Com ressalvas para os romantismos empregados nestes relatos, o que se pode afirmar com certeza é que o empenho jesuíta foi o primeiro a abrir o caminho para o reconhecimento do interior do sudeste da colônia. O conhecimento dos caminhos, dos rios, da vegetação e da fauna completamente estranha ao olhar europeu não teria sido possível sem o ímpeto jesuíta em primeiro conhecer os habitantes dessas novas terras. Foram eles os primeiros a se preocuparem em aprender os idiomas locais, organizando-os em uma língua geral chamada de Tupi-Guarani.

Os jesuítas idealizavam, a partir dessa aproximação, criar uma república católica de indígenas independente do mando da coroa portuguesa ou espanhola, república esta que chegou a se realizar durante algum tempo mais ao interior do continente. Este projeto ia de encontro com a sociedade escravista voltada para a exportação idealizada pelos colonos portugueses e espanhóis, que viam na escravização do índio uma ferramenta fundamental para este projeto

Este conflito entre projetos coloniais resultou em uma legislação extremamente ambígua com relação ao direito do colono de se valer da escravização indígena, criando um impasse entre os grupos que atuavam na colonização da capitania e o império colonial. O atrito entre estes grupos acabou culminando na expulsão dos jesuítas da capitania de São Vicente durante doze anos em 1640 (Petrone, 1964)

As leis, promulgadas através das cartas régias, são analisadas em seus pormenores por Petrone. Os atos do governo, estabelecidos em 1605 (5 de julho), determinavam que “ em nenhum caso se poderia escravizar os indígenas” e em julho de 1609 é promulgado a declaração de que todos os indígenas eram livres “conforme o direito, e seu nascimento natural”.

Pela mesma lei, e fato significativo, a posição dos jesuítas ficava restabelecida, dado que lhes era confiado o “protetorado dos índios e, a

título exclusivo, a faculdade de o retirar da floresta e os instalar nas aldeias e outros estabelecimentos (PETRONE, 1964, 1964).

Em 10 de setembro de 1611 sanciona-se a “ley sobre liberdade do gentio da terra, e guerra que se lhe pode fazer”, que, em seu texto, ao mesmo tempo reitera a liberdade do indígena e trazia as “guerras justas” como possibilidade do cativo e escravização e comércio de escravos.

Desde o final do século XVI, São Paulo vivia uma crise de abastecimento de mão de obra, agravada pela diminuição da oferta de escravos africanos, que eram caros e difíceis de obter. Em resposta, os bandeirantes paulistas recorreram à captura de indígenas como uma solução viável e lucrativa. A economia paulista dependia diretamente da força de trabalho compulsória, o que tornava as missões um obstáculo intolerável para os interesses bandeirantes.

Lugon (1977, p. 122) observa que "os paulistas viam nos jesuítas uma força estrangeira que interferia em seus direitos naturais sobre o território, enquanto os jesuítas viam nos bandeirantes uma ameaça constante à sua missão espiritual e à própria sobrevivência dos Guarani".

Entre 1628 e 1632, Manuel Preto e Raposo Tavares lideraram expedições devastadoras contra as reduções do Guairá. Segundo Pasquale Petrone (1968, p. 95), essas expedições resultaram na captura de cerca de 50 mil indígenas, que foram levados para São Paulo e vendidos como escravos. Os ataques não se limitavam a saques; aldeias inteiras foram destruídas, e os indígenas que resistiam eram mortos ou forçados a se submeter. Esse período foi marcado por uma verdadeira guerra não oficial entre os jesuítas e os bandeirantes.

Os jesuítas, percebendo que não podiam depender da proteção das autoridades coloniais espanholas, decidiram militarizar as reduções, autorizados pela “cédula real de 1639”, que permitia o armamento dos Guarani para a autodefesa. Clóvis Lugon (1977) descreve esse momento como uma "mudança estratégica", na qual os jesuítas passaram a combinar seus esforços espirituais com ações militares para proteger suas comunidades.

Luiz Felipe de Alencastro (2000) acrescenta uma perspectiva geopolítica, argumentando que a disputa territorial entre Portugal e Espanha estava diretamente relacionada ao conflito entre bandeirantes e jesuítas. Para Alencastro (2000, p. 108), as incursões paulistas serviam como "uma ferramenta de expansão territorial portuguesa", antecipando em décadas as conquistas que seriam formalizadas com o Tratado de Madri em 1750. Os jesuítas, por sua vez, estavam empenhados em preservar a integridade das terras espanholas e impedir a exploração dos Guarani como mão de obra escrava.

Bartolomeu Melià (1990) destaca que muitos caciques guarani se aliaram ativamente

aos jesuítas, liderando ações de defesa e organizando fugas estratégicas para regiões de difícil acesso. Melià (1990, p. 75) observa que "a aliança entre os jesuítas e as lideranças indígenas não era apenas de conveniência, mas uma verdadeira união de propósitos, baseada no desejo comum de preservar a liberdade e a cultura guarani".

Até meados de 1640, os jesuítas já haviam adentrado o território até as margens do Rio da Prata, se encontrando com a fronteira dos territórios andinos controlados pelos colonos espanhóis. Por onde passavam construíram reduções, onde se empenharam no trabalho de catequização de diversas etnias Tupi Guarani.

A criação das reduções jesuíticas no território guarani foi motivada não apenas pelo objetivo religioso de evangelização, mas também pela necessidade de proteção dos indígenas contra a crescente ameaça dos bandeirantes paulistas. Durante o século XVII, os bandeirantes se tornaram uma força central na expansão territorial da Coroa Portuguesa, promovendo incursões regulares em territórios sob domínio espanhol para capturar e escravizar indígenas. Esse contexto de guerra permanente entre os bandeirantes e as comunidades indígenas levou os jesuítas a criar um sistema de aldeias fortificadas para garantir a sobrevivência física e cultural dos Guarani.

Pasquale Petrone (1968) destaca que, embora as reduções fossem inicialmente concebidas como espaços de evangelização e reorganização social, a pressão militar dos bandeirantes obrigou os jesuítas a transformá-las em verdadeiros refúgios militares, com forte estrutura defensiva. Petrone observa que entre 1628 e 1632, as incursões paulistas devastaram várias reduções, provocando um êxodo massivo dos Guarani e destruindo aldeias inteiras, como aconteceu em Guairá, onde pelo menos 60 mil indígenas foram capturados e vendidos como escravos em São Paulo (Petrone, 1968, p. 94).

Clóvis Lugon (1977) enfatiza o papel das reduções como uma espécie de república autônoma dentro do mundo colonial, criada para proteger os Guarani das constantes ameaças externas. Para ele, a República Guarani foi uma resposta direta às investidas bandeirantes e à falta de proteção efetiva por parte da Coroa Espanhola, que, à época, enfrentava dificuldades para controlar suas colônias. Nesse cenário, os jesuítas obtiveram autorização para armar as reduções, treinando os próprios indígenas para a defesa de suas aldeias. Segundo Lugon (1977, p. 118), a introdução de armas de fogo e a organização militar dos Guarani marcaram um momento decisivo na história das missões: "De simples aldeias religiosas, as reduções se transformaram em fortalezas, onde os Guarani aprenderam não apenas a sobreviver, mas a resistir."

Um episódio emblemático dessa militarização foi a Batalha de Mbororé, ocorrida em 1641, quando os Guarani, armados e treinados pelos jesuítas, enfrentaram e derrotaram os bandeirantes em uma das mais importantes vitórias indígenas do período colonial. Esse evento

consolidou a posição das reduções como um espaço de resistência militar e cultural. Segundo Pasquale Petrone (1968, p. 145), a vitória em Mbororé não apenas garantiu a sobrevivência das missões, mas também alterou o equilíbrio de poder na região, estabelecendo uma relativa estabilidade para as reduções durante as décadas seguintes. A organização militar das reduções não se limitava à defesa passiva. Clóvis Lugon (1977) destaca que os caciques e guerreiros guarani desempenharam um papel crucial na liderança das batalhas, combinando táticas indígenas de guerrilha com o uso das armas europeias. Essa fusão de práticas militares distintas permitiu aos Guarani protegerem suas terras por mais de um século, mantendo uma autonomia inédita dentro do sistema colonial ibérico.

Deste momento em diante o destino de grande parte das comunidades Guarani, se divide entre dois projetos reducionistas que os utilizaram como mão de obra. De um lado a construção da República Guarani e do outro os Aldeamentos Paulistas onde serviam de mão de obra para os fazendeiros locais da capitania de São Vicente.

Aldeamentos Paulistas e o Trabalho Dos Povos Tupi-Guarani na Territorialização de São Paulo

Com diversos recuos e avanços sobre a questão do uso do trabalho indígena a lei da coroa portuguesa acabou por favorecer a escravização. A questão se torna determinante na medida em que, no final do século XVII se encontram metais preciosos na colônia e os paulistas ameaçam não realizar mais expedições para as áreas de minas por não poderem contar com o contingente necessário de indígenas. É neste contexto que a Câmara Municipal paulistana e as autoridades reais e eclesiásticas assinam um acordo, sancionado pelas Cartas Régias de 26 de janeiro e 19 de fevereiro de 1696 dando início ao regime da administração e a efetiva escravização do indígena.

A carta, apesar de sancionar o cativo, determinam que os índios deveriam ser tratados como indivíduos livres e serem devidamente doutrinados pelos colonos nos modos de vida civilizados. A formalização da administração do indígena fez com que uma série de regras, ligadas ao cativo indígena fossem adotadas:

“1 - Fica concedida aos moradores de São Paulo e seus descendentes, por linhagem masculina a administração dos índios.

2 - Os administradores deveriam viver em aldeamentos organizados dentro dos termos instituídos pela carta Régia

3 - Deveriam trabalhar uma semana para si e outra para seus administradores sendo

pagos por seus trabalhos neste último caso.

4 - Os moradores não poderiam levar mais da metade dos indígenas dos aldeamentos e sua ausência não poderia demorar mais de 4 meses

5 - Metade do salário deveria ser antecipado e pago às autoridades religiosas do aldeamento

6 - Não estavam aptos ao trabalho menores de 14 anos ou maiores de 60, assim como índias casadas ou solteiras bem como viúvas dependentes

7 - Índias só poderiam sair em dois casos, sempre na companhia de familiares, em atividades apropriadas como amas de leite, no caso de casamento com escravos, estes ficariam livres, indo residir no mesmo aldeamento.

8 - Na ausência de descendentes, dos administradores falecidos, os aldeamentos ficariam pertencendo a coroa. (Petrone, 1964)”

No entanto, as restrições impostas pela metrópole raramente eram respeitadas. Alencastro (2000) enfatiza que "os aldeamentos, sob o pretexto de proteger e catequizar, institucionalizaram uma forma disfarçada de escravização, garantindo aos colonos um fluxo constante de mão de obra barata"(2000, p. 189). É neste momento que as Reduções de São Paulo, ou Aldeamentos, passam a funcionar exclusivamente como cativeiros de mão de obra a serviço dos interesses dos colonos donos de terras.

Petrone (1964) chama de “aldeamentos”, onde eram administrados os indígenas cativos que poderiam servir de mão de obra para os colonizadores. A distinção entre aldeias e aldeamentos parte de um reconhecimento, de uma noção do colonizador, de que as “tábuas” indígenas se contrapunham diretamente com as cidades europeias. Neste sentido atribuíram às moradas indígenas o nome de aldeias, o mesmo nome dos agrupamentos rurais europeus que se opunham ao status elevado do “urbano”. As aldeias, portanto, eram uma organização espontânea das comunidades indígenas, enquanto que os “aldeamentos” preveem um projeto de ocupação e administração do espaço orientado para o trabalho. Mais associado ao planejamento urbano de ocupação ou ao menos à um “fruto de uma intenção objetiva” colonial.

O sistema funcionava como um esquema de exploração organizado e institucionalizado. Os fazendeiros estabeleciam relações próximas com os administradores dos aldeamentos e requisitavam indígenas para trabalhar em suas propriedades por períodos que muitas vezes ultrapassavam os quatro meses estipulados pelas normas. Esses trabalhadores eram utilizados principalmente em atividades agrícolas, como o plantio e a colheita de mandioca, milho e cana-de-açúcar, além de serviços de construção, pesca e transporte.

Para além dos limites da capitania de São Vicente, foi instituído em 1757, o Diretório dos Índios, elaborado pelo governador do Grão-Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, que seria adotado também em outras capitanias. Foi uma tentativa oficial de reorganizar a administração dos indígenas, substituindo o controle jesuítico por uma gestão diretamente vinculada à Coroa Portuguesa. Essa política fazia parte das reformas pombalinas, que buscavam integrar as populações indígenas ao sistema colonial por meio da imposição de novos modelos culturais, econômicos e sociais.

Essa medida procurou distanciar os Jesuítas do controle dos aldeamentos e enfraquecer o poder da igreja na colônia, introduzindo como administradores de alguns aldeamentos, a figura do administrador de indígenas, que substituíra ou, em alguns casos, auxiliava as funções da presença jesuíta em certos aldeamentos.

Apesar dessas tentativas de controle, a transição para o modelo estabelecido pelo Diretório foi marcada por inúmeras tensões. Muitos indígenas resistiram à imposição de novas regras, recusando-se a trabalhar nas terras dos administradores coloniais ou desobedecendo às ordens dos párocos. Anselmo Alfredo (2004, p. 143) aponta que "o Diretório tentou disfarçar o trabalho compulsório como uma forma de integração social, mas na prática, perpetuou a exploração econômica e a fragmentação das redes comunitárias indígenas".

Segundo Anselmo Alfredo (2004), "o discurso de civilização e evangelização servia como uma fachada para legitimar a exploração, enquanto os fazendeiros garantiam um fluxo constante de trabalhadores a custo praticamente zero". Alfredo ressalta que essa relação profundamente desigual reforçava o domínio econômico dos colonos brancos sobre as comunidades indígenas, consolidando uma estrutura de poder que perdurou por séculos.

A ausência de fiscalização efetiva permitia que os fazendeiros se valessem dos indígenas não apenas para o trabalho agrícola, mas também para tarefas domésticas e serviços em cidades vizinhas, como transporte de mercadorias. As mulheres indígenas, frequentemente relegadas ao trabalho interno, eram requisitadas como amas de leite, cozinheiras ou empregadas nas casas dos fazendeiros. Camila Salles Faria (2016) aponta que essas práticas contribuíam para desarticular as redes familiares indígenas, impondo novas dinâmicas sociais que fragilizavam as comunidades aldeadas.

A criação dos aldeamentos levou a uma reconfiguração espacial no Planalto Paulista, fragmentando os territórios indígenas tradicionais e inserindo-os em um novo sistema de ocupação colonial. Os aldeamentos não eram constituídos apenas pelos guarani, pois, como coloca Petrone (1964), o tráfico de indígenas entre capitanias era muito recorrente. Luiz Felipe de Alencastro (2000), destaca que os "descimentos", como era chamado o tráfico de indígenas entre capitanias, foram parte de uma política mais ampla de conquista e

disciplinamento das populações indígenas, inserindo-as em um sistema de exploração permanente, mas sem o rótulo oficial de escravidão. O autor ressalta que "os aldeamentos funcionavam como instrumentos de controle político e econômico, permitindo à Coroa Portuguesa expandir sua influência territorial enquanto satisfazia a demanda por mão de obra nas fazendas e centros urbanos"(2000, p. 189).

Camila Salles Faria (2016) aponta que a política de descimentos criou verdadeiros "mosaicos étnicos", misturando diferentes grupos indígenas dentro de aldeamentos organizados para facilitar o controle. Esse processo foi parte de uma tentativa deliberada de enfraquecer as redes tradicionais de solidariedade entre os indígenas, impedindo a formação de resistências coletivas.

Faria observa que "a convivência forçada entre povos de diferentes origens, embora tenha facilitado o controle colonial, também abriu espaço para a construção de novas redes culturais, que resultaram na criação de uma cultura híbrida e resistente"(2016, p. 48). Petrone (1964) coloca que a grande maioria dos aldeados pertencia ao tronco Tupi-Guarani, sendo sua presença nos aldeamentos tão preponderante que sua língua tornou-se uma das mais faladas dentre os administradores dos aldeamentos na capitania de São Vicente até meados do século XVIII, servindo de língua franca de comunicação mesmo dentre indígenas de etnias distintas.

A vida dentro dos aldeamentos é resultado da nova mentalidade reinante nas terras colonizadas, que impõe uma nova territorialização aos povos originários, agora sujeitos a trabalhos forçados nas fazendas enquanto habitavam centros de catequização onde o único traço cultural que lhes era permitido conservar era a língua. Segundo Petrone (1964), o padrão de vida dos indígenas aldeados, ao longo do século XVIII é considerado "miserável", devido à limitação de recursos que o regime colonial lhes destinava. As casas eram construídas de pau-a-pique e dispunham apenas de um ou dois cômodos, geralmente sem barreação, coberta com sapé. Estas casas eram pouco duráveis e eram reconstruídas várias vezes. Não havia muita mobília na casa, pois a maior parte dos habitantes passava o dia na roça, não dando tanta atenção a casa.

A condição de vida nos aldeamentos era marcada pela extrema precariedade, como já analisado por Pasquale Petrone (1967). A alimentação era insuficiente, limitada a mandioca, milho e poucas fontes de proteína. Essa situação de subnutrição crônica fazia com que os indígenas aldeados se tornassem especialmente vulneráveis a epidemias e doenças de carência.

A alimentação também era precária (ver Pasquale Petrone nota 903, p 326). A base da alimentação era farinha de mandioca, "legumes como: favas, abóboras e outros que podem colher da terra, folhas de mostarda e ervas cozidas...". Quase não havia carne na alimentação do índio, "milho e mandioca, em muitos casos um ou o outro, e mais feijão, forneciam os

elementos para a alimentação diária. Limitada a caça, não foi substituída pela criação, ao mesmo tempo decrescendo o papel da pesca”. A alimentação dos padres, porém, era rica, expressando a desigualdade vivenciada nos aldeamentos.

O estado de subnutrição em que viviam os aldeados, especialmente com o progredir do processo de abandono parcial de seus hábitos tradicionais, teria contribuído para que se tornassem vítimas, em geral indefesas, de endemias e particularmente de moléstias de carência (PETRONE, 1964, p.327).

Anselmo Alfredo (2004, p. 127) reforça que "o estado de miséria nos aldeamentos não era apenas uma consequência das dificuldades coloniais, mas parte de uma política intencional de manutenção da dependência". O pouco acesso a recursos e a constante vigilância das autoridades religiosas e coloniais dificultavam qualquer tentativa de reorganização autônoma por parte dos indígenas.

A população dos aldeamentos era composta principalmente por “mulheres, velhos e crianças” e, dentre as mulheres, várias viúvas. Os adultos homens eram requisitados para os trabalhos oficiais, e se ausentavam por meses ou até anos. A população que restava dentro dos aldeamentos procurava se dedicar à manutenção interna dos cultivos, da educação das crianças aldeadas e da vivência dos aldeados.

Os homens, mesmo os de idade avançada, deveriam se dedicar ao cultivo do solo. A viúva idosa ou não, se dedicariam a fiar, fazer a louça e a preparar a comida, algumas também deveriam lavrar a terra. (PETRONE, 1964, p.327)

A partir dos momentos em que se julgassem aptas para auxiliar os trabalhos na fazenda (muitas vezes antes da adolescência) as crianças passavam a acompanhar os pais em suas viagens para os ofícios.

As crianças no aldeamento eram catequizadas e enviadas em ofícios espirituais, mas apesar do diretório colocar a presença de escolas nos aldeamentos, grande parte da educação era feita na experiência cotidiana, ensinada pelas mulheres presentes nos aldeamentos. Grande parte da manutenção e preservação dos costumes e tradições Guarani pode ser atribuída ao papel das mães guarani que, ao longo do período colonial, trataram de educar seus filhos fora do âmbito das escolas jesuítas, onde eram submetidos a catequese.

No entanto, mesmo diante dessas condições adversas, os aldeamentos foram também

espaços de resistência cultural e preservação de saberes tradicionais. Camila Salles Faria (2016) destaca o papel das mulheres indígenas nesse processo, especialmente na transmissão de conhecimentos sobre a língua, as práticas agrícolas e os rituais religiosos. As mães guaranis, muitas vezes excluídas das atividades formais de catequização, assumiram a responsabilidade de educar seus filhos fora do alcance das escolas jesuíticas, garantindo a sobrevivência de aspectos essenciais de sua cultura. Faria (2016, p. 62) coloca que "as mães guaranis, ao cuidar da educação cotidiana de seus filhos, resistiram silenciosamente ao projeto de assimilação cultural imposto pelas autoridades coloniais".

Grande parte do tempo era gasto na igreja, onde eram executadas as “obrigações espirituais”. A igreja era extremamente presente nos aldeamentos, e possuía um papel pedagógico central, ensinando a doutrina cristã e todas as manhãs para os pequenos da aldeia. Na igreja se enterravam também os mortos.

Todos os aldeamentos possuíam festividades religiosa. Em especial as de São Miguel e Nossa Senhora do Rosário e outras santidades que eram festejadas em aldeamentos específicos. As festividades atraíam várias pessoas dos aldeamentos vizinhos, mesmo brancos que queriam participar da festa. As igrejas possuíam suas próprias bandas onde se fazia “música dos índios”.

As festividades nem sempre corriam de maneira harmoniosa pois, como colocado pelos padres do diretório: “Às vezes, como no caso da festa de Nossa Senhora do Rosário, em São Miguel, terminavam em pancadaria grossa” (p.328). Não é de se espantar uma vez que a embriaguez era constante dentre os participantes da festa: “Não é de excluir que para essas situações concorresse um consumo respeitável de aguardente”.

O álcool se tornou um problema tão grande dentro dos assentamentos, que a erradicação de seu consumo se tornou um problema constante para o diretório dos índios

Os padres do diretório e aqueles responsáveis pelo aldeamento tentaram ao máximo inibir o consumo de álcool, mas sem sucesso, pois, com pouco dinheiro que ganhavam (os indígenas) quando saíam a trabalho já conseguiam comprar a substância, mesmo que por meios ilícitos.
(PETRONE, 1964, p.333)

Vários bens que circulavam dentro dos aldeamentos eram de origem externa, sendo abastecidos por meio de vendas nos arredores e comercializados com os padres. As vendas dentro dos aldeamentos passaram a existir a partir do século XIX, a primeira sendo no aldeamento de Pinheiros. Este comércio possibilitou com que os indígenas tivessem acesso a uma variedade de produtos, incluindo a aguardente.

A organização dos aldeamentos paulistas transformou profundamente a estrutura social e cultural das populações indígenas. A família, que anteriormente se estruturava no molde de famílias extensas já apresentado, passou a ser reorganizada nos moldes europeus e sancionada pela Igreja Católica. O matrimônio tornou-se uma instituição regulada, com a finalidade de impor os preceitos cristãos sobre os costumes indígenas. Apesar dessa tentativa de controle, ainda era comum a ocorrência de uniões ilegítimas e a presença de mães solteiras, algo que os párocos frequentemente criticavam, sem conseguir erradicar completamente.

Segundo Pasquale Petrone (1967), até meados do século XVIII, a maioria das uniões ocorria entre integrantes de um mesmo assentamento, resultado do isolamento extremo dos aldeamentos, o que favorecia a endogamia e reforçava laços de parentesco internos. Essa prática, embora consolidasse uma forte coesão comunitária, também contribuiu para a redução da população, devido aos efeitos de consanguinidade (Petrone, 1967, p. 337).

Os aldeamentos funcionavam como "ilhas" de população indígena, relativamente isoladas do processo de miscigenação mais amplo que ocorria nas áreas urbanas e rurais próximas. Esse isolamento, no entanto, começou a diminuir a partir da segunda metade do século XVIII, quando fazendas de colonos brancos passaram a se instalar ao redor dos aldeamentos, requisitando cada vez mais o trabalho indígena (Petrone, 1967, p. 328). Essa aproximação levou ao estabelecimento de relações rotineiras entre as fazendas e os aldeamentos, bem como ao surgimento de vínculos de parentesco entre famílias de diferentes aldeamentos.

Além disso, a organização familiar nos aldeamentos refletia tanto as imposições coloniais quanto às estratégias indígenas de adaptação e sobrevivência. Pasquale Petrone (1967) aponta que, apesar das tentativas de normatização, as redes familiares mantiveram uma flexibilidade típica das comunidades indígenas, adaptando-se às novas condições sem abandonar completamente suas práticas tradicionais. A presença de mães solteiras e viúvas, frequentemente criticada pelos administradores coloniais, demonstra a capacidade dessas mulheres de reconstruir suas vidas em meio às adversidades, muitas vezes assumindo o papel de chefes de família e sustentando seus filhos por meio do trabalho agrícola e doméstico (Petrone, 1967, p. 337).

O processo de declínio e extinção dos aldeamentos foi gradual, mas se acelerou nas últimas décadas do século XVIII e no início do século XIX. Com a crise do sistema colonial e a mudança nas prioridades econômicas da Coroa, os aldeamentos perderam sua função estratégica. A população indígena dos aldeamentos diminuiu drasticamente, devido à fuga, à assimilação cultural forçada, à alta mortalidade causada por epidemias e ao trabalho exaustivo

nas fazendas.

Verifica-se a partir destes relatos que a sujeição do trabalho Guarani na colônia cria uma situação muito particular de vivência, onde coexistem determinados traços próprios do período pré-colonial, como o cultivo em terras compartilhadas e o idioma Tupi-Guarani, com as tradições católicas de culto e constituição de famílias nucleares que se estruturam pelo casamento, além da economia escravista que impele ao cativo e à sujeição forçada ao trabalho nas fazendas.

Sobretudo se tratam de comunidades intrinsecamente ligadas ao processo colonial e seu desenvolvimento. Trata-se de um escravismo indígena que atua no centro da expansão das capacidades produtivas das fazendas de São Vicente e, por consequência, uma importante frente de ocupação das terras que hoje configuram os municípios da região metropolitana de São Paulo.

Se passamos para o entendimento do desenvolvimento histórico do capitalismo no território da colônia, podemos observar os aldeamentos como parte da constituição da acumulação primitiva, que constrói gradativamente relações singulares que aludem a lógica e o ordenamento da produção capitalista na terra que viria a se suceder mais tarde.

Nota-se que, diferentemente da escravização negra, o indígena conseguia acesso direto ao dinheiro ao executar determinados tipos de trabalho, motivo pelo qual eram capazes de ter acesso a mercadorias ilícitas como álcool. As longas expedições a trabalho nas fazendas provocaram uma nova forma para a reprodução para aqueles que permaneciam dentro dos aldeamentos, que agora precisavam mediar suas relações constantemente com o dinheiro para suprir a falta de bens básicos encontrada nos aldeamentos.

Essa crescente mediação de bens com o mundo externo provavelmente levou ao abandono do cultivo coletivo e a adoção de uma noção mais particular de propriedade, onde cada família possuía um pedaço de terra particular para a sua produção

Havia também querelas relacionadas à terra. Até meados do século XVIII os superiores resolviam todos os problemas relativos ao cultivo. Mas a partir do final do século passou-se a se definir a tendência de cada família permanecer em um pedaço de terra, bem como foi-se tornando cada vez mais angustiante lavrar o solo devido a espoliação sofrida pelos aldeamentos (PETRONE, 1964, p.334)

A partir do séc. XVIII o Tupi-Guarani deixa de ser ensinado nas escolas, e se passa a incentivar a assimilação dos aldeados, indicando já uma crise dos aldeamentos devido ao

próprio regime de estabelecimento de relações de trabalho propriamente capitalista sobre a terra, processo que já vinha acontecendo no Brasil desde a Lei de Terras de 1850. Com o estabelecimento da propriedade privada no latifúndio e o assalariamento do trabalhador rural, o cativo deixou de ser um instrumento interessante para grande parte das elites agrárias do sudeste. No começo do século XIX os aldeamentos são desfeitos e grande parte de seus residentes passam então a habitar “aldeias urbanas”.

O Diretório dos Índios foi oficialmente extinto em 1798, marcando o fim formal da política de administração em cativo dos indígenas. Após o fim do diretório, muitos aldeamentos foram simplesmente abandonados ou transformados em fazendas privadas, enquanto os indígenas que ainda permaneciam neles foram dispersos ou absorvidos pelas camadas mais pobres da população colonial.

Camila Salles Faria (2016) aponta que não há registros muito confiáveis sobre o destino dos indígenas após o fim dos aldeamentos, mas provavelmente os rumos tomados pelas comunidades indígenas aldeadas foram múltiplos como: integração nas vilas e cidades, onde se tornaram trabalhadores urbanos precarizados; absorção pelas fazendas como trabalhadores “livres”, mas em condições de extrema exploração ou ainda a fuga para regiões mais remotas, onde tentaram reconstruir comunidades tradicionais, longe do alcance das autoridades coloniais.

Muitos indígenas que permaneceram próximos às cidades mantiveram-se invisíveis aos olhos das autoridades coloniais, misturando-se à população mestiça e preservando práticas culturais em segredo. Segundo Luiz Felipe de Alencastro (2000), esse processo de invisibilização foi um elemento-chave para a sobrevivência de algumas tradições indígenas, mas também contribuiu para a falsa ideia de que as populações indígenas haviam desaparecido das áreas urbanas.

Olhando para o contexto em que foram desmontados os aldeamentos, podemos entender que diversas mudanças ocorreram com relação a sua identidade e modo de vida ao longo dos séculos em que foram submetidos ao cativo. Sobretudo sua incorporação ao modo de produção mercantilista da colônia e a inserção de diversos valores próprios da catequese jesuíta constituíram a reordenação espacial e simbólica com que estes cativos lidavam com sua territorialidade.

A adoção do Tupi-Guarani, ou “língua geral” dentro dos aldeamentos, sugere que diversas populações “descidas” oriundas de outros processos de interiorização dos colonos ao longo da costa brasileira foram incorporadas à cultura Guarani ao longo do período colonial, resultando em uma identidade e territorialidade que se fixava na oposição ao colonizador, dado que grande parte destes povos permaneceu com suas crenças, preferindo não se assimilarem com as populações brancas após o fim destes aldeamentos.

O projeto reducionista perpetrado pelos jesuítas na região do Guaíra na América espanhola foi substancialmente distinto, e está diretamente relacionado com a origem da identidade Guarani Mbya, uma vez que se fez através de uma diferenciação entre os indígenas reduzidos e aqueles que adentraram a mata procurando manter seu modo de vida.

República Guarani (Os M'bya e o vale do Guaíra no Paraguai)

Entre os anos de 1610 e 1768, as reduções jesuíticas espalhadas pela região da Bacia Cisplatina foram concebidas como vilarejos autossuficientes, organizadas para evangelizar e proteger os indígenas da escravidão praticada pelos colonos portugueses e espanhóis. Mas também como parte de um projeto civilizatório mais amplo, que procurava sedentarizar o indígena e educá-lo em uma espiritualidade e uma língua estrangeira. Este processo resultou em profundas transformações sociais, culturais e econômicas para os Guarani ocasionando na formação das sub-etnias Mbyá, Kaiowá e Nhandeva.

As reduções jesuíticas foram uma resposta direta às pressões coloniais sobre o território guarani e à exploração da mão de obra indígena pelos colonos espanhóis e portugueses. Desde o início do século XVII, os jesuítas instalaram aldeias organizadas com o objetivo de proteger os Guarani da escravização e de integrá-los à cultura cristã. Segundo Clóvis Lugon, a República Guarani era "uma experiência única na história das missões", uma tentativa de construir uma "sociedade cristã perfeita" (LUGON, 1981, p. 42).

Diferentemente dos aldeamentos paulistas, as reduções eram aldeias bem estruturadas, muitas vezes com milhares de habitantes. Clóvis Lugon descreve a República Guarani como uma "cidade ideal", com igrejas, escolas, oficinas e áreas de cultivo bem organizadas (LUGON, 1981). Os indígenas tinham suas tarefas definidas, mas havia uma estrutura comunitária que respeitava parcialmente as lideranças indígenas tradicionais, como os caciques e *xeramõi*, que serviam de mediadores culturais (MELIÀ, 1986).

Clóvis Lugon (1977) descreve que a estrutura de trabalho nas missões era baseada na produção comunitária, ou seja, todos os indígenas participavam das atividades produtivas em conjunto, e os resultados do trabalho eram compartilhados. Helène Clastres (1978) observa que *“o trabalho agrícola era central na organização das reduções, e cada família recebia um lote de terra para cultivar, sob a supervisão dos missionários”* (CLASTRES, 1978, p. 115). Cada família recebia uma pequena parcela de terra para cultivar, mas havia também grandes áreas onde se praticava os cultivos em mutirão, supervisionados pelos jesuítas.

A vida nas reduções era marcada por uma rotina estruturada e pelo controle rigoroso dos jesuítas sobre todos os aspectos da comunidade. Os jesuítas introduziram ferramentas

metálicas, novas técnicas agrícolas e conhecimentos de construção, transformando a economia indígena. Helène Clastres (1978) observa que *“o trabalho agrícola era central na organização das reduções, e cada família recebia um lote de terra para cultivar, sob a supervisão dos missionários”* (CLASTRES, 1978, p. 115).

Lugon descreve com detalhes o funcionamento da economia das reduções. Grande parte da produção agrícola e artesanal era destinada ao abastecimento das próprias aldeias, isso garantia a segurança alimentar e a manutenção das atividades cotidianas. O excedente era trocado ou vendido em centros coloniais próximos, como Assunção, Corrientes e Buenos Aires. Produtos como erva-mate, algodão, tecidos e instrumentos musicais eram muito valorizados. A receita obtida com o comércio do excedente era utilizada para comprar as ferramentas e materiais que não eram produzidos localmente; construir novas igrejas, escolas e reforçar a segurança das missões contra ataques externos. Segundo Clóvis Lugon (1981), *“a organização econômica das missões era uma combinação singular de autossuficiência comunitária e economia de mercado, sempre controlada pelos jesuítas para evitar a exploração dos indígenas”* (LUGON, 1981, p. 65).

Apesar da produção organizada e do comércio de excedentes, as missões jesuíticas não permitiam a acumulação privada de riqueza. Toda a produção e os lucros eram controlados pelos jesuítas e revertidos para o bem comum. Esse modelo refletia tanto os princípios da Igreja quanto a própria tradição guarani de evitar a concentração de poder econômico em indivíduos ou famílias específicas. Egon Schaden (1954) destaca que *“essa ausência de acumulação privada evitou o surgimento de desigualdades internas, mantendo o caráter comunitário da economia guarani”* (SCHADEN, 1954, p. 71).

Relatos de missionários destacam que, para motivar os Guarani a participar das atividades produtivas, o trabalho muitas vezes era realizado em formas de cantoria, música e celebrações coletivas. Os Guarani continuavam praticando o trabalho agrícola em grupo, com pausas para danças e festivais tradicionais. Embora os jesuítas tentassem impor uma ética de trabalho europeia, eles acabaram adaptando-se ao ritmo guarani, respeitando parte dessa cultura festiva. Pierre Clastres (1975) comenta que *“o trabalho nunca se tornou uma obrigação exaustiva para os Guarani; mesmo nas reduções, havia espaço para o ócio, a festa e a espiritualidade”* (CLASTRES, 1975, p. 54).

Além do trabalho agrícola, a educação também foi parte fundamental da vida nas missões, onde crianças guaranis aprendiam, junto com a religião cristã, os ofícios da música, da leitura e das habilidades manuais. Pasquale Petrone (1976) coloca que *“os jesuítas utilizaram a música como uma ferramenta de evangelização, formando corais indígenas que se tornaram famosos em toda a região”* (PETRONE, 1976, p. 123).

A religião cristã era o eixo central da educação nas reduções. Segundo Bartolomeu

Melià (1986),

[...] a catequese foi uma forma de diálogo intercultural, mas também de controle ideológico, já que buscava moldar a visão de mundo dos Guarani segundo preceitos cristãos (MELIÀ, 1986, p. 93).

Desde cedo, as crianças participavam de aulas de catequese, aprendendo os fundamentos do cristianismo, orações, hinos religiosos e histórias bíblicas. O ensino religioso era feito em língua guarani, o que facilitava a compreensão e permitia maior integração cultural. Os jesuítas também ensinavam conceitos morais e cívicos, alinhados à doutrina cristã.

Além da catequese e da música, os jesuítas ensinaram leitura e escrita, principalmente em língua guarani, mas também introduziram o espanhol e o latim. Melià (1999) ressalta a importância da alfabetização: *"O domínio da escrita em guarani deu aos indígenas uma nova ferramenta para a preservação cultural e a comunicação entre diferentes comunidades"* (MELIÀ, 1999, p. 108). A alfabetização foi incentivada para facilitar o ensino religioso e a administração das aldeias. Os Guarani alfabetizados desempenhavam funções administrativas, como escrivães, assistentes religiosos e professores auxiliares. Muitos documentos das reduções — cartas, relatos e até partituras musicais — foram escritos por indígenas.

A arquitetura das missões combinava influências europeias e elementos indígenas, resultando em construções funcionais, mas adaptadas ao clima e às condições locais. As casas nas reduções eram retangulares, construídas de adobe ou madeira, com telhados de palha ou telhas de barro. Cada casa abrigava várias famílias, com divisões internas simples. Ao contrário das *teýi-oga* tradicionais, as casas nas missões tinham espaços mais definidos para dormir, comer e trabalhar, o que reforçava a segmentação do cotidiano.

A arquitetura religiosa foi um dos maiores destaques das missões, com a construção de igrejas monumentais, muitas vezes decoradas com esculturas e pinturas feitas pelos próprios Guaranis. As igrejas eram grandes e suntuosas, inspiradas no estilo barroco europeu, mas adaptadas ao contexto local. Pasquale Petrone (1976) destaca a importância dessas igrejas: *"As igrejas das missões não eram apenas espaços de culto, mas também símbolos de poder e identidade cultural, onde a arte indígena floresceu sob a orientação dos jesuítas"* (PETRONE, 1976, p. 137). Altares e retábulos eram adornados com elementos da fauna e flora nativas, resultando em uma arte sacra híbrida, que misturava simbolismo cristão e guarani. As capelas menores serviam para celebrações mais íntimas e rituais cotidianos.

O planejamento do espaço dentro das reduções também era bem distinto, pois as missões foram cuidadosamente idealizadas a partir de modelos urbanísticos europeus, com ruas retas e uma divisão clara dos espaços comunitários. Clóvis Lugon (1981) descreve essa

organização como uma "cidade ideal cristã", projetada para facilitar o controle social e religioso: *"A disposição dos espaços nas reduções refletia a lógica europeia de ordem e disciplina, mas adaptada ao modo de vida comunitário dos Guarani"* (LUGON, 1981, p. 83).

Essa estrutura representava uma ruptura significativa em relação às aldeias tradicionais guarani (*tekoha*) que eram organizadas sem uma divisão rígida entre espaços de trabalho, moradia e celebração. A estrutura típica de uma redução jesuítica incluía: uma praça central, onde ficavam a igreja, a escola, a casa dos jesuítas e os edifícios administrativos; casas de moradia coletiva, que se localizavam ao redor da praça e as áreas produtivas, que ficavam fora do núcleo urbano, onde ficavam os campos agrícolas, hortas e oficinas artesanais. A divisão espacial nas missões tinha como objetivo organizar e controlar o cotidiano dos indígenas, separando no tempo e no espaço as atividades de trabalho, lazer e moradia, o que representava uma ruptura com a vida tradicional guarani, em que não havia uma distinção nítida entre essas atividades.

A organização das reduções impactou diretamente a estrutura familiar dos Guarani, que era baseada em um sistema de famílias extensas e habitação comunal. Segundo Egon Schaden (1954),

{...} a reorganização das famílias nas missões resultou na fragmentação parcial das estruturas parentais tradicionais, mas manteve certa continuidade, principalmente na educação das crianças dentro das casas comunais (SCHADEN, 1954, p. 92).

Antes das missões, as famílias guaranis viviam juntas em grandes casas comunais, compostas por um casal mais velho, suas filhas casadas, os genros e a geração seguinte. Nas missões, as casas coletivas foram mantidas, mas com um modelo mais segmentado e padronizado, e as famílias extensas passaram a ser separadas em unidades menores, o que enfraqueceu a coesão tradicional das famílias grandes. A estrutura patrilinial (onde a autoridade masculina era central) foi parcialmente substituída por uma organização mais controlada pelos jesuítas, que supervisionavam o cotidiano das famílias (Schaden, 1954).

Contudo, apesar das tentativas de assimilação cultural, muitos indígenas mantiveram práticas tradicionais em segredo. Bartolomeu Melià aponta que *"mesmo dentro das reduções, os Guarani continuavam a celebrar seus rituais de forma clandestina, preservando sua espiritualidade e identidade cultural"* (MELIÀ, 1999, p. 101).

Os Guaranis acreditavam no poder dos *xeramõi* (xamãs, sábios espirituais ou curandeiros), que desempenhavam um papel central em rituais de cura e proteção espiritual. Esses rituais eram acompanhados por cânticos sagrados, conhecidos como *ayvu rapyta*, que

transmitiam ensinamentos ancestrais e fortaleciam a conexão com os espíritos protetores. Segundo León Cadogan (1959), esses cânticos eram considerados pelos jesuítas como "superstições perigosas" e, por isso, proibidos. Ele relata que muitos *xeramõi* foram perseguidos e punidos quando tentavam continuar suas práticas dentro das reduções: *"A sabedoria ancestral dos cantores espirituais era vista como uma ameaça à hegemonia cristã, sendo reprimida violentamente pelos missionários"* (CADOGAN, 1959, p. 77).

Outra forma de resistência dos povos guarani foi a manutenção das antigas redes de caminhos, abertos ao longo dos séculos de ocupação guarani, que atravessavam florestas, campos e cursos fluviais, interligando aldeias e territórios em uma vasta área que hoje abrange partes do Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai. Esses caminhos eram essenciais para a sobrevivência e preservação da cultura guarani, funcionando como veias de comunicação entre comunidades distantes, tanto nas missões quanto nas aldeias livres.

Antonio Ruiz de Montoya, cronista jesuíta, foi um dos primeiros a escrever, em *"Conquista Espiritual del Paraguay"* (1639), sobre o uso das trilhas e das rotas fluviais pelos Guarani para navegar pelos rios Paraná e Paraguai, registrando uma alta mobilidade guarani durante o período missioneiro. Bartolomeu Melià (1999) destaca que

[...] a mobilidade e o conhecimento profundo do território deram aos Guarani uma vantagem estratégica, permitindo-lhes resistir ao controle europeu e preservar suas tradições (MELIÀ, 1999, p. 112).

As trilhas permitiam que os Guarani se comunicassem fora do controle jesuítico, transmitindo mensagens entre as aldeias e organizando celebrações clandestinas nas florestas próximas. Mensageiros (*tupãmba'é*) percorriam longas distâncias para levar informações entre as missões e os grupos nômades na floresta enquanto os xamãs (*xeramõi*) frequentemente utilizavam essas trilhas para fugir das missões e continuar suas práticas religiosas tradicionais em segurança.

Em momentos de crise, como durante conflitos armados ou repressão religiosa, os Guarani usavam essas trilhas para fugir das missões e buscar refúgio em locais de difícil acesso na floresta. Muitas dessas fugas não eram aleatórias, mas cuidadosamente planejadas com base no conhecimento ancestral das rotas.

Melià aponta que em diversos momentos entre 1650 e 1768 ocorreram fugas em massa, especialmente em resposta à tentativa de sedentarização forçada e repressão religiosa (MELIÀ, 1986, p. 87). E mesmo após a expulsão dos jesuítas em 1768, essas redes continuaram sendo usadas para reorganizar novas aldeias, muitas das quais mantêm sua localização até hoje. Como colocado por Pierre Clastres (1975)

[...] a dispersão estratégica dos Guarani, facilitada por essas redes de caminhos, foi uma forma de resistência contra o poder colonial, garantindo a continuidade de seu modo de vida (CLASTRES, 1975, p. 72).

As trilhas não apenas facilitavam o deslocamento físico, mas também tinham um significado espiritual. Certos pontos ao longo das rotas, como fontes de água, montes e clareiras na floresta, eram locais de encontro para líderes religiosos e grupos familiares. Estes espaços eram considerados lugares sagrados, onde os Guarani realizavam rituais de purificação ou renovação espiritual. Maria Inês Ladeira (1988) ao se referir a estes espaços aponta que

[...] esses pontos de encontro eram espaços de resistência cultural, onde os Guarani podiam reafirmar sua identidade e se preparar para o próximo ciclo de peregrinação em busca da Terra Sem Males (LADEIRA, 1988, p. 101).

Muitas dessas trilhas continuam existindo até hoje, sendo usadas por comunidades guarani contemporâneas. Em regiões como o Parque Nacional do Iguaçu (Brasil) e a reserva de Misiones (Argentina), trilhas antigas ainda são usadas para mobilidade e práticas culturais tradicionais. Essas redes também se tornaram pontos de articulação política e territorial, ajudando os Guarani a reivindicar direitos sobre terras ancestrais.

Há de se pensar no papel que estes caminhos tiveram na reconstrução da presença Guarani dentro o Sul e Sudeste Brasileiro e se havia uma comunicação com as comunidades indígenas que se situavam do interior brasileiro para as encostas. Inferir sobre este assunto não é muito fácil devido a devastação que provavelmente apagou grande parte dos possíveis caminhos.

A tentativa de supressão das migrações praticadas pelos Guarani talvez tenha sido ainda mais determinante na relação dos Guaranis com as reduções. Egon Schaden (1954) afirma que *“a mobilidade guarani era uma expressão fundamental de sua cultura, sendo difícil para muitos indígenas adaptar-se à vida sedentária das reduções”* (SCHADEN, 1954, p. 88). A Terra Sem Males era um elemento central da espiritualidade guarani. Segundo a tradição, seria um local de harmonia perfeita, onde não existiriam doenças nem sofrimentos. Esse ideal impulsionava a constante mobilidade dos Guarani, que frequentemente deixavam suas aldeias em longas peregrinações em busca desse território sagrado. Bartolomeu Melià (1986) destaca que *“as peregrinações religiosas eram vistas pelos jesuítas como rebeldia, e muitas vezes os guias espirituais eram presos ou expulsos das reduções”* (MELIÀ, 1986, p. 63).

A experiência das reduções provocou uma série de continuidades e rupturas na cultura

guarani. Por um lado, a introdução de novas tecnologias e a reorganização das comunidades em aldeias permanentes e sedentárias alteraram profundamente os padrões de subsistência e a relação dos indígenas com o território. Pierre Clastres (1975) argumenta que

[...] o sedentarismo forçado nas reduções representou uma ruptura radical no modo de vida dos Guarani, que tradicionalmente valorizavam a mobilidade e a busca constante pela Terra Sem Males (CLASTRES, 1975, p. 52).

O Vale do Guairá, no atual território do Paraguai, é frequentemente citado como o ponto de origem da divisão entre as sub-etnias Guarani. León Cadogan (1959) argumenta que a formação dessas sub-etnias foi diretamente influenciada pelas experiências distintas dentro das reduções. Segundo ele, os Mbyá resistiram de forma mais intensa à sedentarização, mantendo sua mobilidade e suas práticas espirituais tradicionais, enquanto os Kaiowá e Nhandeva se adaptaram de maneira mais profunda ao modo de vida das missões (CADOGAN, 1959, p. 89). Rafael Mendes Júnior (2005) reforça essa análise, destacando a importância das migrações internas dentro das reduções como fator de diferenciação cultural. Ele afirma que “*as diferentes sub-etnias emergiram como respostas às demandas das missões e à necessidade de adaptação a novos contextos*” (MENDES JÚNIOR, 2005, p. 67).

Os Mbyá, conhecidos por sua forte resistência à sedentarização, continuaram praticando rituais religiosos clandestinamente e mantiveram a mobilidade territorial, muitas vezes deixando as missões para buscar a Terra Sem Males. Segundo Bartolomeu Melià (1999), os Mbyá se recusavam a abandonar a cosmologia tradicional e frequentemente entravam em conflito com os missionários.

A busca constante pela Terra Sem Males fez dos Mbyá um povo errante, que preservou melhor do que qualquer outro grupo a espiritualidade original dos Guarani (MELIÀ, 1999, p. 91).

Essa insistência na mobilidade e autonomia religiosa levou os Mbyá a se diferenciarem dos demais grupos, consolidando uma identidade marcada pela forte ligação com a floresta e pela visão de que a vida sedentária não era compatível com seus valores culturais.

Ainda assim, o contato com as missões provocou uma assimilação de vários elementos da cultura cristã na cosmologia Guarani M'bya. Uma interessante associação

apontada por Meliá (1999) é a figura de Jesus Cristo, que passou a ser entendida pelos M'bya como um equivalente aos seus líderes espirituais tradicionais, os *xeramõi*. Segundo Bartolomeu Meliá, Jesus foi visto não apenas como o redentor cristão, mas como um ser espiritual poderoso, que protege os Guaraní e oferece orientação espiritual (MELIÁ, 1999, p. 104).

Outro sincretismo praticado pelos M'bya é o culto a santos cristãos, relacionando-os a espíritos protetores ou forças da natureza já presentes em sua tradição espiritual. Imagens de santos e cruzes passaram a ser veneradas ao lado de símbolos tradicionais guarani. A Virgem Maria foi associada à figura de uma mãe espiritual e protetora, ganhando destaque como símbolo de proteção e cuidado. Maria Inês Ladeira (1988) observa que

[...] a veneração de santos entre os Mbyá nunca foi uma simples reprodução do catolicismo europeu, mas uma forma de relacionar as figuras cristãs às entidades espirituais já conhecidas pelo povo (LADEIRA, 1988, p. 97).

Os hinos religiosos cristãos também foram incorporados à tradição de cânticos sagrados Mbyá (*ayvu rapyta*). Esses cânticos eram originalmente usados para transmitir ensinamentos ancestrais e invocar proteção espiritual. Nas missões, muitos hinos em guarani foram criados pelos jesuítas para ensinar doutrinas cristãs, mas os Mbyá os reinterpretavam essas canções com um significado próprio, conectando-os à sua visão de mundo. León Cadogan (1959) afirma que *"esses cânticos, embora cristãos na forma, preservam uma essência profundamente guarani, servindo como pontes entre o mundo indígena e a doutrina cristã"* (CADOGAN, 1959, p. 89).

As reduções jesuíticas chegaram a abrigar mais de 100.000 indígenas Guaraní, distribuídos em cerca de 30 missões localizadas na região da Bacia do Prata, entre os atuais territórios do Brasil, Paraguai e Argentina (MELIÁ, 1986). Esse modelo de organização, baseado no trabalho coletivo, na educação cristã e na preservação parcial da língua e das tradições guarani, alcançou grande prosperidade, mas acabou chamando a atenção das coroas ibéricas e dos colonos locais, que passaram a ver os jesuítas como uma ameaça ao controle direto da região (LUGON, 1981).

O Tratado de Madri, assinado em 1750 entre Portugal e Espanha, foi o primeiro grande golpe contra a estrutura das reduções jesuíticas. O tratado redefiniu as fronteiras coloniais sul-americanas, transferindo para Portugal parte do território das missões jesuíticas, incluindo sete reduções situadas na margem oriental do Rio Uruguai, no atual estado brasileiro do Rio Grande do Sul (PETRONE, 1976).

Essa transferência territorial gerou forte resistência entre os Guaraní, que se recusaram

a abandonar suas terras ancestrais para ceder espaço aos colonizadores portugueses, a imposição do tratado foi percebida como uma ameaça existencial para o povo guarani, que decidiu resistir militarmente. Essa resistência ao Tratado de Madri culminou na Guerra Guaranítica, um dos episódios mais sangrentos da história colonial sul-americana. Liderados por Sepé Tiaraju, figura que se tornou símbolo da resistência indígena, os Guarani das sete reduções afetadas entraram em confronto com tropas luso-espanholas (MELIÀ, 1986).

Os primeiros combates, em 1754, resultaram em vitórias pontuais dos Guarani, que conheciam profundamente o território e utilizaram táticas de guerrilha para enfrentar os soldados europeus (CLASTRES, 1975). No entanto, o número e o poder de fogo das tropas luso-espanholas acabaram prevalecendo. Em 1756, na Batalha de Caibaté, milhares de Guarani foram mortos, incluindo Sepé Tiaraju, que foi assassinado pouco antes do confronto final (MENDES JÚNIOR, 2005). A derrota marcou o fim da resistência organizada e deixou as reduções vulneráveis à ocupação portuguesa.

Em 1767, o rei Carlos III da Espanha decretou a expulsão da Companhia de Jesus de todas as colônias, logo após a decisão portuguesa em 1759 (LUGON, 1981). Essa medida foi motivada por desconfianças políticas e pela crescente influência dos jesuítas, que eram vistos como uma ordem poderosa e autônoma, capaz de desafiar a autoridade real.

Com a expulsão dos jesuítas em 1767, as terras das missões foram confiscadas pelas coroas ibéricas e posteriormente redistribuídas, servindo a interesses coloniais e privados. Sem a presença jesuítica, o sistema produtivo das reduções colapsou, e grande parte dessas terras foi convertida em fazendas de criação de gado e propriedades agrícolas privadas (MELIÀ, 1986, p. 87). Estancieiros e grandes proprietários rurais receberam vastas extensões de terras, transformando as áreas agrícolas das missões em fazendas comerciais, especialmente para a produção de carne e couro.

No decorrer do século XIX, colonos europeus ocuparam a região, fundando vilas e cidades onde antes estavam as reduções, contribuindo para o surgimento de uma nova configuração territorial na região da Bacia do Prata (CLASTRES, 1975, p. 72).

Apesar dessas rupturas, os Guarani demonstraram uma notável capacidade de adaptação e resistência. A preservação da língua e a manutenção de rituais sagrados foram estratégias fundamentais para garantir a continuidade de sua cultura. Segundo Melià (1999), *“o espírito coletivo dos Guarani foi crucial para sua sobrevivência cultural, mesmo em meio às pressões externas mais severas”* (MELIÀ, 1999, p. 114).

Migrações Guarani

A motivação para a migração Guarani é o motor de intenso debate tanto na antropologia que procura estabelecer as razões para as migrações recentes deste povo, quanto para a arqueologia que procura estabelecer sua forma de dispersão populacional no período pré-colonial. As pesquisas sobre o assunto convergem para um papel central dos xamãs dentro das aldeias e suas visões, que orientavam seu povo para uma migração em direção à “terra sem mal”.

Nimuendaju (1987 [1919]) etnólogo alemão, foi o primeiro a se debruçar sobre tema das migrações Guarani. Este pesquisador narrou sobre 3 grandes fluxos migratórios que saíam do Mato Grosso do Sul em direção ao litoral paulista, em todos os casos o grupo era conduzido por Xamãs que os guiavam para a “Terra Sem Mal”.

A migração para a terra sem mal descrita por Nimuendaju como uma peregrinação para fugir do fim do mundo (cataclismologia). Este argumento surge a partir de um mito Guarani (p.189), coletado por Nimuendajú enquanto acompanhava alguns destes Guaranis migrantes, que falava sobre um dilúvio que teria destruído o mundo antigo e dado origem a uma nova terra enferma e imperfeita.

Cadogan (1959) e Helene Clastres (1957), em seus contatos com os Guarani da região do Guaíra elaboraram sobre a teoria de Nimuendajú, colocando que a migração Guarani vem da crença de que o mundo será destruído novamente e estaria sendo preconizado pelos xamãs, de maneira a provocar o grande êxodo de Guaranis da região do Guaíra, em direção ao litoral paulistano.

Para estes pesquisadores a “terra sem mal” se trata de uma terra além do oceano atlântico, e é possível alcançá-la ainda em vida. Portanto o assentamento dos Guarani M’bya no sudeste brasileiro teria sido uma opção gerada a partir da incapacidade de cruzar o atlântico, o que levou Nimuendajú a procurar, por diversas vezes convencer os migrantes Guarani a se assentarem ao longo da costa ao invés de se entregarem à empreitada mortal.

Outros pesquisadores (Schaden 1962, Cadogan 1959, e Meliá 1991), que se debruçaram sobre esta questão notaram que nem todas as sociedades Guarani possuíam uma ênfase no fim do mundo ligada em parte a cataclismologia mas consideraram também um desejo de completude físico-espiritual. Para eles a terra sem mal é encontrar onde os Guarani conseguissem assegurar sua reprodução física e cultural (nhandereko). Esta terra não está do outro lado do oceano e chegar lá não significa tornar-se imortal.

Schaden (1962) chega a argumentar que a hipótese do cataclísmica da destruição do mundo estaria associada ao mito bíblico do dilúvio, e portanto mais associada às aldeias

Guarani cujo os antepassados estiveram em contato com os jesuítas. (p.190) Enquanto que para outras aldeias a migração estaria associada à procura do paraíso onde as condições de vida permitissem alcançar uma completude físico-espiritual ou “aguydjê”.

Estas migrações, em grandes levadas de famílias como as que observadas por Nimuendaju que se deslocavam dos vales paraguaios em direção ao Mato Grosso, ao Paraná e ao litoral paulista cessaram na segunda metade do século XX (Clastres). Segundo Hélène Clastres isso se deu por causa da mudança de papel dos xamãs, que deixaram de ser os profetas que mobilizaram a busca pela terra sem mal no mundo real, para se tornarem pensadores, que especulam sobre esta terra mantendo ela viva na tradição ritual dos Guaranis e em sua cultura.

Para a autora isso se sucedeu por causa da trágica experiência enfrentada pelos Guaranis em seu contato com a sociedade paraguaia. Os Guaranis Mbya, apesar de se recusarem a fazer parte da sociedade paraguaia, sabiam que seu modo de vida já não podia subsistir em tal sociedade e adotaram uma perspectiva pessimista com relação ao seu próprio futuro. Para H. Clastres o discurso dos xamãs não pode mais dialogar com o sistema social das aldeias, uma vez que não há mais uma disponibilidade ampla de terras inexploradas pela produção capitalista, e o modo de vida da aldeia já se encontra marcado pelas relações com o exterior, e portanto o xamã já não pode exercer o mesmo papel.

Meliá (1991) interpreta a busca da “terra sem mal” como um fato mais pontual dentro da história dos Guaranis que, a partir das pressões externas exercidas pelos movimentos de expropriação de suas terras e perseguição do povo Guaranis, saem a procura de terras dotadas de uma certa “ordem ecológica”, ou seja, terras aptas a abrigar e garantir, em sua composição de fauna e flora, a reprodução da cultura Guaranis.

Maria Inês Ladeira, apesar de argumentar que há uma centralidade atual da busca pela terra sem mal dentro do modo de vida Guaranis e em suas migrações, vê o movimento migratório com um significado mítico-religioso, neste sentido, se aproximando de Schaden (1962), porém coloca como centralidade as condições ecológicas que permitam o estabelecimento de novas Tekoas (aldeias). Para ela a territorialização e a identidade Guaranis M’bya já se encontram marcadas pelos processos de expropriação e demarcação das terras, o que provoca a necessidade de estabelecer estes territórios em mediação constante com o Estado.

Garlet (1997) e Braga (2015) analisam as migrações guaranis a partir do conceito de *oguata porã*, que pode ser traduzido como “boa caminhada” ou “deslocamento sagrado”, um termo central na cosmologia e na organização social dos Guaranis Mbyá. Esse conceito não se limita a uma simples migração geográfica, mas abrange uma dimensão espiritual, social e territorial. De acordo com Garlet (1997), os deslocamentos Guaranis fazem parte de um

processo cíclico de reterritorialização, no qual os indígenas reconfiguram seu espaço de acordo com suas necessidades ecológicas e espirituais.

Para Braga (2015), o *oguata porã* é uma resposta à desterritorialização forçada dos Guarani ao longo da história. O autor argumenta que o deslocamento é uma estratégia de resistência, que permite aos Mbyá manter sua identidade e autonomia, apesar das tentativas de assimilação e apropriação de suas terras. Como descreve Garlet:

Oguata porã age promovendo movimentos de desterritorialização que consistem na perda do território original, ao menos de um território contínuo, e os Guarani Mbya utilizam como solução para a ampliação possível dos seus espaços o movimento de reterritorialização, isto é, um processo de realocação do espaço. (GARLET, 1997, p. 18, apud BRAGA, 2015).

Esse processo implica uma circularidade territorial, na qual os Guarani não ocupam um único território fixo, mas estabelecem redes entre aldeias e espaços naturais que possibilitam sua permanência cultural e social.

A partir do século XIX, o Paraguai passou por um processo acelerado de privatização de terras, impulsionado principalmente pela necessidade do governo de reorganizar a economia após a Guerra do Paraguai (1864-1870). De acordo com Garlet (1997):

A Guerra do Paraguai promoveu forte impacto nas terras dos Guarani. O Estado paraguaio, durante o regime do Presidente Francia (1814-1840), passou a ter controle sobre as terras, equivalentes a uma área de 98,5% do território. A legislação fundiária sofreu modificações para favorecer o Estado. De acordo com a Lei de Terras de 1883, a área mínima para a aquisição individual era de 1.875 hectares. Esta medida permitia somente aqueles com poder aquisitivo elevado conseguir o benefício, favorecendo inclusive o estabelecimento do capital estrangeiro, como as indústrias. (GARLET, 1997, p. 38, apud BRAGA, 2015).

Essa reconfiguração territorial reduziu drasticamente o espaço disponível para os Guarani, que tradicionalmente utilizavam áreas extensas para caça, pesca e agricultura. Com a privatização das terras, os indígenas foram forçados a deixar seus territórios ou a aceitar condições precárias de trabalho em fazendas de erva-mate e laranja. Além disso, o avanço da pecuária e das monoculturas destruiu parte significativa das florestas, fundamentais para o sustento das aldeias Guarani. Como aponta Braga (2015), os indígenas passaram a ser

considerados obstáculos ao desenvolvimento rural, o que incentivou políticas de expulsão e marginalização.

A expansão das fronteiras agrícolas não foi o único fator que contribuiu para a saída dos Guarani do Paraguai. Desde o período colonial, os indígenas foram frequentemente perseguidos por fazendeiros, autoridades estatais e até missionários, que tentavam restringir sua mobilidade. Segundo Garlet (1997):

Durante o século XVIII, os conflitos entre os Kaigua e os exploradores de erva-mate recrudesciam devido à expansão agrícola nas áreas indígenas. O governo provincial do Paraguai agia favorecendo os plantadores de erva-mate e, em relação aos índios, o governo solicitou apoio dos missionários da Companhia de Jesus para reduzir os Kaigua. (GARLET, 1997, p. 28).

Segundo Garlet os Guarani também foram utilizados como mão de obra compulsória, principalmente em fazendas e expedições comerciais. Com o tempo, a pressão sobre os territórios indígenas se intensificou, gerando deslocamentos cada vez mais frequentes para o Brasil e a Argentina.

Os Guarani M'bya no Brasil do século XX

A chegada dos Guarani ao Brasil ocorreu principalmente em dois fluxos: um em direção ao Sul, onde passaram pelo Rio Grande do Sul, e outro seguindo para o Sudeste, especialmente São Paulo e o litoral atlântico (Schaden, 1962), espaços onde puderam encontrar algumas porções de Mata Atlântica suficientemente preservada para se territorializarem. Segundo Braga (2015), os Guarani Mbyá se estabeleceram principalmente nos estados do Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo.

Os guaranis no Brasil foram recepcionados pela então recém criada SPI (Serviço de Proteção aos Índios), que tinha como objetivo oficial proteger os indígenas e suas terras, mas, na prática, muitas vezes atuou facilitando a apropriação de suas terras por não indígenas. Como destaca Camila Salles de Faria (2016):

A expropriação das terras dos indígenas prosseguiu no início do século XX, com a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a formação dos

*Postos Indígenas, onde 'juntaram os indígenas', enquanto os não indígenas
apossavam-se das terras ocupadas tradicionalmente pelos Guarani.*
(FARIA, 2016, p. 36).

Os Postos Indígenas operavam de forma semelhante aos aldeamentos do Diretório dos Índios, impondo uma estrutura fixa de moradia, trabalho agrícola e controle da mobilidade indígena. Segundo relatos coletados por Faria, indígenas eram forçados a viver nesses postos e precisavam de autorização para sair e visitar outras aldeias:

*Para sair precisávamos de uma autorização feita pelo chefe de posto, com
prazo. Eles colocavam prazo de retorno nesse documento que eles faziam.*
(PACKER, 2014, p. 49, apud FARIA, 2016, p. 37).

Além disso, o Relatório Figueiredo (1967/1968), citado por Faria, revelou que o SPI cometeu diversas violações contra os povos indígenas, incluindo trabalho forçado, tortura e arrendamento e venda irregular de terras indígenas com o aval do Estado:

*As violências cometidas pelo SPI apareceram descritas no Relatório
Figueiredo (1967/1968), no qual esse órgão responsável pela proteção das
terras dos índios aparece como 'o primeiro a despojá-los'. Isso porque as
terras indígenas eram arrendadas e vendidas com o aval do Estado.*
(FARIA, 2016, p. 36).

Em 1967, o SPI foi substituído pela FUNAI, que herdou grande parte de suas práticas e estruturas. Embora seu objetivo declarado fosse corrigir os abusos do SPI e garantir a demarcação de terras indígenas, a FUNAI manteve um controle rígido sobre os indígenas e retardou a demarcação de suas terras, favorecendo a especulação imobiliária e a apropriação privada dessas áreas.

Segundo Faria (2016), cerca de 2/3 da população Guarani Mbyá foi levada a viver em Postos Indígenas da FUNAI, onde dividiam o território com outros grupos indígenas, muitas vezes em condições precárias.

*Aproximadamente 2/3 da população abriga-se em Postos Indígenas da
FUNAI, que compartilham com outros grupos indígenas, majoritários:
Kaingang e Xokleng nos estados do sul e Tupiniquins no Espírito Santo.*

(FARIA, 2016, p. 251).

A criação dos Postos Indígenas pelo SPI e sua continuidade na FUNAI seguiu um padrão já estabelecido pelo Diretório dos Índios no período colonial com os aldeamentos. Seguindo o modelo recorrente de deslocamentos forçados, cativoiro, imposição de trabalho agrícola e limitação da mobilidade, demonstrando que, mesmo sob diferentes administrações, a política indigenista do Brasil se manteve fiel a suas estratégias de assimilação e expropriação, afetando profundamente a sobrevivência e o bem-estar dos Guarani Mbyá e de outros diversos povos indígenas.

A expropriação das terras Guarani no Sudeste brasileiro também está diretamente ligada à apropriação privada de terras públicas, facilitada por políticas fundiárias que favoreceram agentes do mercado imobiliário e limitaram o acesso dos indígenas à regularização de seus territórios.

Como aponta Faria (2016), no início da década de 1930 o governo de Getúlio Vargas promulgou o Decreto n.º 19.924/1931, que reconheceu como autênticos os títulos de terra emitidos pelos estados, permitindo a transferência de terras públicas para particulares. A partir das décadas de 1930 e 1940, o Estado começou a intensificar a regularização fundiária de terras públicas, permitindo desta forma a sua ocupação por não indígenas e, ao mesmo tempo, dificultando a demarcação de terras indígenas.

Além disso, o Decreto n.º 22.785, de 31 de maio de 1933, consolidou essa política ao regular a proibição do usucapião sobre qualquer bem público, enquanto o Decreto-Lei n.º 9.760, de 1946, reafirmou essa regra.

Essas legislações abriram o caminho para a legalização de propriedades privadas sobre terras que anteriormente eram de posse indígena, intensificando a perda territorial dos Guarani Mbyá e facilitando sua expropriação gradual ao longo do século XX. Segundo Camila Salles de Faria (2016), as políticas de regularização fundiária implementadas durante esse período favoreceram o mercado imobiliário e excluíram os indígenas:

O Estado prorrogou a posse em terras públicas mediante sua discriminação, demarcação e pagamento de uma taxa de legitimação (de 5% até 20% do valor do imóvel). (FARIA, 2016, p. 162).

Esse mecanismo permitiu que grandes extensões de terras públicas fossem apropriadas por particulares e especuladores imobiliários, inviabilizando a permanência dos Guarani. Faria (2016) também demonstra que essa grilagem de terras se tornou norma para grande parte dos proprietários rurais e para o crescente mercado imobiliário, de maneira que, quando

se fazia necessário a desapropriação, a indenização era para um proprietário reconhecido pelo cartório e os indígenas eram expulsos como ilegais da terra.

A falta de preocupação do Estado com a origem dos títulos de propriedade levou à legalização de terras indígenas como propriedades privadas. Como aponta Faria (2016), essa política favoreceu a expulsão dos Guarani de suas terras ancestrais:

O Estado não se preocupou com a legitimidade dos títulos de propriedade privada e ainda os reiterou como propriedade privada capitalista ao pagar a desapropriação com valores de mercado. (FARIA, 2016, p. 210).

Essas ações consolidaram um processo de marginalização territorial que se intensificou nas décadas seguintes, especialmente com a explosão do mercado imobiliário na década de 1970.

Outro fator determinante na expropriação das terras Guarani foi o crescimento acelerado da cidade de São Paulo entre as décadas de 1960 e 1980, áreas antes ocupadas pelos Guarani passaram a ser convertidas em loteamentos urbanos, estradas e empreendimentos industriais. Esse processo resultou na fragmentação dos territórios indígenas e na periferização dos Guarani, que foram progressivamente cercados por áreas urbanizadas. Faria (2016) descreve como essa expansão urbana alterou a organização territorial dos Guarani:

O processo de periferização intensificou-se na cidade de São Paulo, e as terras foram sendo fragmentadas e comercializadas em lotes. Assim, restou aos indígenas o 'cercamento' de suas aldeias pela periferia ou mesmo a expulsão para a comercialização de suas terras. (FARIA, 2016, p. 74).

O caso mais emblemático dessa transformação ocorreu na Terra Indígena Jaraguá, localizada na zona noroeste da cidade de São Paulo, onde os Guarani passaram a viver em uma pequena porção de terra cercada por rodovias, condomínios de alto padrão e indústrias.

Um processo semelhante ocorreu na zona sul da cidade, onde a urbanização acelerada nos arredores da TI Tenondé Porã resultou na fragmentação de terras rurais e na valorização especulativa dessas áreas, intensificando a grilagem e o avanço de loteamentos irregulares. O processo pôde ser observado por Faria na comparação de imagens de satélite entre os anos de 2002 e 2014:

Ao reunirem-se os dados da Emplasa à fotointerpretação de imagens de satélites dos anos de 2007 e 2014, torna-se possível demonstrar a hipótese levantada da expansão do tecido urbano, bem como calcular seu

crescimento nos arredores das TI: para a TI Jaraguá, ele foi de 261,4 ha de 2002 para 2007, e de 52,6 ha de 2007 para 2014; para a TI Tenondé Porã, nos mesmos intervalos temporais, respectivamente, ele foi de 258,7 ha e 140,8 ha. (FARIA, 2016, p. 105).

Isso significa que, entre 2002 e 2014, o crescimento da mancha urbana ao redor da TI Tenondé Porã foi de aproximadamente 400 hectares, demonstrando a forte pressão sobre o território indígena.

No litoral paulista, a especulação imobiliária se intensificou a partir da década de 1980, quando áreas próximas ao oceano passaram a ser valorizadas para construção de resorts, condomínios e empreendimentos turísticos. Segundo Faria (2016), essa mudança no uso da terra resultou em uma estratégia de deslegitimação dos Guarani como ocupantes tradicionais:

Ao invés de se indisporerem com os índios, os especuladores passaram, nas décadas de 40 e 50, a propor-lhes aliança e proteção em troca de serem reconhecidos como senhores das terras ocupadas por eles. Durante muitos anos esse acordo perdurou: aos Guarani o título de propriedade nada significava [...]. Para os pretensos proprietários, cujo interesse maior era a obtenção de títulos de domínio para posterior especulação, a situação parecia mais vantajosa ainda, pois os índios exerceriam, para esses 'proprietários', a posse dessas terras. (LADEIRA; AZANHA, 1988, p. 7, apud FARIA, 2016, p. 73).

Esse tipo de prática levou ao cercamento gradual das aldeias Guarani, restringindo seu acesso a recursos naturais e suas formas tradicionais de ocupação do território. Além disso, os Guarani foram cada vez mais explorados economicamente, sendo frequentemente contratados para trabalhos precários no setor de turismo e construção civil, sem qualquer garantia de direitos trabalhistas. Como aponta Faria (2015), o processo de expropriação territorial tornou as comunidades Guarani vulneráveis à exploração econômica. Sem terras oficialmente reconhecidas pelo Estado e excluídos de políticas públicas adequadas, os Guarani foram forçados a aceitar trabalhos precários em fazendas, na construção civil e diversos outros trabalhos precarizados, na maior parte das vezes sem qualquer remuneração digna.

Desde o século XX, os Guarani Mbyá foram inseridos no trabalho agrícola em condições de extrema precariedade. Muitos atuavam em fazendas sem receber salário,

sobrevivendo apenas com comida oferecida pelos patrões. Como relata Camila Salles de Faria (2016), esse tipo de relação exploratória ocorreu em diversas regiões de São Paulo, como em Itapeceira da Serra e Campinas:

Quando o Sr. Joaquim e sua família, fundadores da aldeia Tekoa Ytu, localizada no noroeste do município de São Paulo, foram trabalhar de caseiros em Itapeceira da Serra, 'sem jamais terem sido remunerados, pois o proprietário dizia que lhes estava fazendo um favor por abrigá-los'. Ou antes mesmo de se casar, quando o Sr. Joaquim trabalhou em uma fazenda em Campinas, do Sr. Isaac, e também nunca foi remunerado – ele concluiu: 'Nunca cobrei de ninguém!' (FARIA, 2016, p. 34).

Em alguns casos, a exploração da mão de obra indígena era justificada pelos fazendeiros como uma forma de proteção: permitiam que os Guarani vivessem na terra, mas em troca exigiam seu trabalho sem qualquer pagamento formal.

A exclusão dos Guarani do mercado de trabalho formal e a falta de reconhecimento de seus direitos territoriais os empurraram para trabalhos temporários e informais, muitas vezes na construção civil em cidades do Sudeste. Sem contratos ou garantias trabalhistas, os indígenas recebiam salários muito abaixo do mínimo, quando eram pagos.

Esse processo foi parte de um ciclo maior de empobrecimento e vulnerabilidade, onde os Guarani precisavam buscar empregos temporários para sobreviver, mas sem perder sua ligação com a terra e com suas aldeias. Esse conflito entre o trabalho externo e a necessidade de permanecer no território gerava dificuldades adicionais, fazendo com que várias tradições e práticas tradicionais de agricultura e artesanato fossem se perdendo ao longo destes anos.

Os guaranis também foram explorados em fazendas de pequenos produtores da zona sul de São Paulo. Em muitos casos, eram usados como mão de obra em lavouras de hortaliças e legumes, recebendo apenas comida como pagamento. Segundo um relato coletado por Faria (2016):

Antes dessa aldeia, e do Krukutu, ser regularizada, os japoneses tinham o arado deles, lá onde é o postinho agora. Os japoneses estão tudo velhinhos hoje, eles que se diziam donos, e o finado meu marido era tratado como capataz. Eles trabalhavam muito [...]. Nós mulheres também trabalhávamos no arado, plantando mandioquinha. Depois vinha o carro para levar a produção. Eles levavam sacos e mais sacos de broto de bambu para a cidade, às vezes vinham com um carro que era da Ceasa, mas nunca nos pagaram em dinheiro, eu nunca vi dinheiro. (FARIA, 2016, p. 35).

Essa relação de trabalho precária reforça a dependência dos Guarani em relação aos não indígenas, pois eles tinham sua mão de obra explorada sob a justificativa de que estavam sendo protegidos ou recebendo um "favor".

O processo de regularização fundiária das terras indígenas no Brasil passou por diversas transformações ao longo da história, sendo fortemente impactado pela Constituição de 1988. Antes desse marco legal, os direitos territoriais indígenas eram tratados de maneira precária e subordinada aos interesses do Estado e do mercado imobiliário. Após 1988, a nova legislação garantiu um reconhecimento mais amplo das terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas, mas a implementação dessas garantias enfrentou uma série de desafios políticos e jurídicos.

Foi apenas na década de 1980, diante do aumento dos conflitos fundiários e da mobilização indígena, que começaram a ser iniciados os primeiros processos mais estruturados de regularização de terras indígenas. No entanto, a falta de reconhecimento legal de muitas áreas tradicionalmente ocupadas pelos Guarani fez com que a maioria das comunidades continuasse vulnerável à expropriação e expulsão.

Apesar do avanço jurídico trazido pela Constituição de 1988, os processos de demarcação das terras Guarani Mbyá continuam sendo extremamente lentos e contenciosos. Segundo dados da FUNAI (2015), apenas 32,7% das terras estudadas como de tradicional ocupação Guarani no Brasil estavam regularizadas do ponto de vista fundiário, e apenas 15,86% haviam sido oficialmente reconhecidas como terras tradicionalmente ocupadas.

Exemplos concretos desse problema podem ser observados nas TI Jaraguá e TI Tenondé Porã, em São Paulo. Embora tenham sido identificadas como territórios tradicionalmente ocupados pelos Guarani Mbyá em 2012 e 2013, suas demarcações enfrentaram resistências e ficaram anos sem homologação. Além disso, algumas terras indígenas já demarcadas continuam sofrendo ameaças de expropriação por meio de ações judiciais de reintegração de posse movidas por empresas e particulares.

Conclusão: aspectos contemporâneos da territorialização Guarani M'bya

Procurando interpretar a história dos povos Guarani M'bya a partir de sua territorialização e re-territorialização podemos entender a contradição presente nos movimentos de despossessão impulsionados pelo avanço da acumulação capitalista. A história da subjugação destes povos e colonização de suas terras é também o traço constituinte de sua identidade que moldou suas práticas e costumes em oposição às práticas

dos colonos estrangeiros. Seu modo de vida representa uma resistência ativa e consciente contras as formas de exploração predatórias sobre a terra e os sujeitos que nela vivem.

Do tempo dos aldeamentos paulistas e reduções jesuítas até a era dos conflitos por terra e luta por demarcação, os Guaranis souberam se valer se sua resiliência para manter viva a sua língua, identidade e cosmovisão. Apesar da territorialidade Guarani ser continuamente reconfigurada pela pressão do capital, pela lógica do Estado-nação e pelos conflitos de fronteira o fato deste povo ainda se assentar nas porções preservadas de seu território ancestral mostra como souberam se adaptar para sobreviverem às contradições da modernidade.

A introdução da economia monetária nos modos de vida Guarani Mbyá é um problema já antigo que gera diversas tensões entre as práticas tradicionais e as exigências do trabalho assalariado. Segundo Meliá (1988), no interior da língua Guarani, o trabalho remunerado passa a ser visto como um "esforço" ou um "castigo", evidenciando uma incorporação subjetiva dos sentidos modernizantes do trabalho.

Dado o espaço cada vez mais restrito e o esquecimento de diversas práticas tradicionais de agricultura, a incorporação do dinheiro no cotidiano dos Guarani Mbyá é um dos aspectos mais marcantes do contato com as sociedades monetizadas. Segundo Pissolato (2016), a obtenção de dinheiro vem, cada vez mais, se tornando fundamental para a subsistência das aldeias, mas sem substituir completamente as formas tradicionais de reciprocidade e partilha.

Alguns dos meios para a obtenção de dinheiro entre os Guarani Mbyá incluem as: vendas de artesanato; os programas sociais do governo (como o Bolsa Família e aposentadorias) e o trabalho assalariado em atividades eventuais, como: carpintaria, trabalho agrícola em propriedades rurais e serviços em áreas urbanas.

Segundo Pissolato (2016) e Bonamigo (2008), o dinheiro entre os Guarani circula de forma coletiva e está frequentemente integrado ao sistema de reciprocidade da aldeia. Isso significa que os ganhos individuais são, muitas vezes, redistribuídos entre parentes, fortalecendo os laços comunitários e evitando a concentração de riqueza.

Conforme argumenta Zélia Bonamigo (2008), há uma clara separação entre o "trabalho" realizado para obtenção de dinheiro e a "atividade" voltada à subsistência da aldeia. Essa distinção demonstra que, apesar da inserção no mercado, os Guarani Mbyá buscam manter sua organização social e suas práticas tradicionais.

A questão do dinheiro também afeta diretamente a reprodução do modo de vida das aldeias e sua relação com o ambiente. A comercialização de produtos da flora e da fauna da Mata Atlântica é uma questão sensível para os Guarani Mbyá, pois envolve tanto a necessidade econômica quanto a preservação de elementos considerados sagrados. Nem tudo

o que se encontra na natureza pode ser comercializado. Um exemplo marcante é o palmito juçara (*Euterpe edulis*), uma espécie tradicionalmente utilizada pelos Guarani, mas cuja extração comercial é proibida.

Segundo Maria Inês Ladeira (1988), a exploração comercial de espécies como o palmito gera um conflito interno nas comunidades Guarani, pois muitos indígenas são forçados, pela necessidade de dinheiro, a participar desse mercado para garantir sua sobrevivência. No entanto, essa prática viola tabus tradicionais, o que pode causar sentimento de culpa e arrependimento, além de contribuir para problemas sociais, como o alcoolismo e a depressão.

Esse dilema exemplifica a tensão entre a necessidade de adaptação econômica e a manutenção dos princípios culturais e espirituais dos Guarani. Enquanto algumas aldeias conseguem evitar a exploração comercial do palmito, outras se veem pressionadas a participar desse mercado, especialmente em regiões onde as alternativas de sustento são limitadas.

Apesar destas contradições a territorialização recente dos Guarani M'bya mobilizou também o resgate de algumas tradições que fortalecem a permanência destas comunidades na terra. Nos últimos anos, por exemplo, os Guarani Mbyá têm intensificado a recuperação de suas sementes ancestrais, como milho (avaxietei), mandioca (mandio), batata-doce (jety) e feijão (kumanda). Essas espécies não apenas garantem a alimentação das comunidades, mas também possuem um caráter sagrado, sendo utilizadas em rituais e cerimônias.

Um aspecto crucial desse processo é a troca de sementes entre aldeias, um costume que reforça a coesão social e permite a circulação de espécies adaptadas a diferentes regiões. Como aponta Faria (2016), muitas aldeias mantêm bancos de sementes informais, onde as variedades mais antigas são armazenadas e protegidas contra o risco de desaparecimento. Segundo Faria (2016), a prática agrícola também está diretamente ligada à reivindicação territorial dos Guarani. Em diversas aldeias, a retomada das roças comunitárias tem sido utilizada como forma de consolidar a presença indígena em áreas disputadas. Segundo depoimentos de lideranças da TI Tenondé Porã, plantar milho e feijão nos territórios retomados não é apenas um ato de sobrevivência, mas uma afirmação de pertencimento e resistência.

Essa estratégia pode ser observada nas ações dos Guarani que ocuparam territórios tradicionalmente seus, muitas vezes enfrentando resistência de grileiros e fazendeiros. Como relata Faria (2016), a recuperação do Tekoa Kalipety ocorreu por meio de um mutirão agrícola, no qual jovens e anciãos trabalharam juntos para reconstruir suas roças, estabelecendo o plantio como um ato político e espiritual.

O reconhecimento formal das terras indígenas no Brasil passou por diversas mudanças ao longo do século XX, sendo profundamente impactado pela Constituição de 1988. Antes

desse período, o modelo oficial de terras indígenas baseava-se na lógica das reservas e dos postos indígenas, impondo uma política assimilacionista e limitando a autonomia dos povos indígenas sobre seus territórios.

Após 1988, a Constituição passou a reconhecer o direito originário dos povos indígenas sobre suas terras, impulsionando diversos processos de demarcação. No entanto, a implementação desses direitos tem sido lenta e conflitante, especialmente em regiões de grande interesse econômico, como o litoral de São Paulo e o Paraná.

A demarcação de terras, apesar de representar um avanço legal, não tem sido suficiente para garantir a estabilidade territorial dos Guarani, pois muitos territórios continuam sendo alvo de especulação imobiliária e exploração econômica. O processo de avanço das demarcações é lento e terras que estão passando por este processo ou já demarcadas necessitam de proteção, coisa que o estado constantemente falha em conseguir manter.

A pressão da urbanização e da expansão agropecuária, reduziu significativamente as áreas passíveis de serem ocupadas pelos Guarani, forçando os indígenas a ocuparem territórios cada vez menores e muitas vezes fragmentados. A reterritorialização, não ocorre apenas pela ocupação de novos espaços, mas também pela reinvenção de práticas sociais e econômicas que permitam aos Guarani manterem seu modo de vida, mesmo diante das transformações impostas pela sociedade não indígena.

A TI Tenondé Porã e a TI Rio Silveira, por exemplo, representam avanços na luta pela terra, mas continuam sob intensa pressão imobiliária e ocupação por não indígenas. Além disso, a judicialização dos processos de demarcação tem sido um dos principais obstáculos enfrentados pelos Guarani, com frequentes tentativas de anulação das terras já reconhecidas pelo Estado.

Bibliografia

AGÊNCIA BRASIL. *CCJ do Senado suspende demarcação de terras indígenas em SC*. Brasília: Agência Brasil, 28 abr. 2025. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2025-05/ccj-do-senado-suspende-demarcacao-de-terras-indigenas-em-sc>. Acesso em: 4 jun. 2025.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

- ALFREDO, Anselmo. Índio, questão de majestade: a problemática indígena e a contradição agrária urbana na ocupação produtiva do Planalto Paulista no século XVIII. 2004. Tese (Doutorado em Geografia Humana) - Universidade de São Paulo.
- ALMEIDA, Fernando O.; NEVES, Eduardo Góes. Evidências arqueológicas para a origem dos Tupi-Guarani no leste da Amazônia. *Mana*, 2015.
- BONAMIGO, Zelia. Trabalho e atividade entre os Guarani Mbyá: sentidos e distinções culturais. *Revista do Museu Paulista*, 46(2), 1998.
- BROCHADO, José Proenza. An Ecological Model of the Spread of Pottery and Agriculture into Eastern South America. 1984. Dissertação (Doutorado) – Department of Anthropology, University of Illinois, Urbana-Champaign, 1984.
- BRAGA, Lucas. Território e resistência Guarani no Paraguai e Brasil: impacto da expansão agropecuária. *Revista de Estudos Indígenas*, v. 32, n. 3, p. 321-346, 2015.
- CADOGAN, León. Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. *Revista de antropologia*, p. 123-132, 1953.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1992.
- CLASTRES, Hélène (1978). *Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense.
- CLASTRES, Pierre (1977). *O grão-falar. Mitos e cantos sagrados dos índios guarani*. Lisboa: Arcádia.
- FARIA, Camila Salles. *A luta Guarani pela terra na metrópole paulistana*. São Paulo: USP, 2016.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades. Terras indígenas e unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 37-41, 2004.
- GARLET, Ivori José. *Povos indígenas no Paraguai: Identidade, território e resistência*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1997.
- LADEIRA, Maria Inês. *Espaço Geográfico Guarani-Mbya. Significado, constituição e uso*. Edusp. São Paulo, 2008.
- LADEIRA, Maria Inês. *O Caminho dos Mortos: Uma visão Guarani do contato*. São Paulo: FAPESP, 1988.
- LADEIRA, Maria Inês. (coord). *Terra Indígena Morro dos Cavalos – Relatório de*

Identificação e Delimitação, Portaria no . 838 Pres. FUNAI, Brasília, 16 de outubro de 2002.

LUGON, Clóvis. A República Guaraní: Uma utopia missionária. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1981.

LUGON, C. A República 'Comunista' Cristã dos Guaranis (1610-1768). Rio de Janeiro, Paz e Terra, 3ª ed., 1977.

MAUSS, M. Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas. In: MAUSS, M. Sociologia y antropologia. Madrid: Editorial Tecnos, 1971.

MARTINS, José de Souza. O tempo da fronteira: Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. Tempo Social; Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 25-70, maio 1996.

MELIÀ, Bartomeu. El Guaraní Conquistado y Reducido: Ensayos de Etnohistoria. Asunción: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 1986. MELIÀ, Bartomeu., SAUL, Marcos Vinícios de Almeida, MURARO, Valmir Francisco. O Guaraní: uma bibliografia etnológica. Santo Ângelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987.

MELIÀ, Bartolomeu. La lengua guaraní: Historia y actualidad. Asunción: CEADUC, 1999.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. Conquista espiritual del Paraguay. Madrid: Imprenta del Reino, 1639.

NAVARRO, E.A. (2013). Dicionário de Tupi Antigo: a língua indígena clássica do Brasil. São Paulo: Global. p. 135.

NOELLI, Francisco Silva. José Proenza Brochado: vida acadêmica e ideais sobre o passado dos povos Tupi. 2008. Disponível em: http://www.etnolinguistica.org/local--files/biblio:noelli-2008-brochado/Noelli_2008_JoseProenzaBrochado.pdf. Acesso em: 10 fev. 2025.

NOELLI, Francisco Silva. Por uma revisão das hipóteses sobre os centros de origem e rotas e expansão pré-históricas dos Tupis. Estudos Ibero-Americanos, 1994. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/iberoamericana/article/download/29071/16104>.

Acesso em: 10 fev. 2025.

NOELLI, Francisco Silva. A ocupação humana na região sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas (1872-2000). Revista USP, 1999. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/download/29849/31735>. Acesso em: 10 fev. 2025.

PACKER, Luana E. Relatos sobre a vida nos Postos Indígenas. São Paulo: Editora Indígena, 2014.

PETRONE, Pasquale. Aldeamentos paulistas e sua função de valorização da região paulistana: estudo de geografia histórica. 1964. Tese (Livre Docência) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1964.

PETRONE, Pasquale. História das Missões Jesuíticas. São Paulo: Loyola, 1976.

POLANYI, Karl. 2001. ‘The Great Transformation: The Political And Economic Origins Of Our Time Author: Karl Polanyi, Publisher: Beacon Press’. RAFFESTIN, C. Por uma geografia do poder. São Paulo: Editora Ática, 1993. RELATÓRIO FIGUEIREDO. Violência contra os indígenas no Brasil. Brasília: Ministério do Interior, 1968.

SAHLINS, M. D. Economia de la edad de piedra. Madrid: Akal, 1977. 53

SCHADEN, Egon. Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani. São Paulo: Edusp, 1974.

SOUZA, José Otávio Catafesto de. “O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais”. In: Horizontes antropológicos: arqueologia e sociedades tradicionais. Porto Alegre, ano 8, n. 18, dez. 2002.