



XIX ENCONTRO NACIONAL DA ANPUR
Blumenau - SC - Brasil

ORIGENS DA VULNERABILIDADE SOCIOTERRITORIAL DOS INDÍGENAS GUARANI NA TRÍPLICE FRONTEIRA ARGENTINA, BRASIL E PARAGUAI: COLONIZAÇÃO, MISSÕES E GUERRAS JESUÍTICAS

Alessandra de Sant'Anna (IPPUR/UFRJ) - alessandradesantanna@gmail.com

Assistente social (ESS/UFRJ), mestra em Políticas Públicas e Desenvolvimento (PPGPPD/ILAESP/UNILA), doutoranda em Planejamento Urbano e Regional (PPGPUR/IPPUR/UFRJ), pesquisadora no Grupo Territórios Interiorano Paisagem e Populações na América Latina (TI)

Origens da vulnerabilidade socioterritorial dos indígenas Guarani na Tríplice Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai: colonização, missões e guerras jesuíticas¹

INTRODUÇÃO

Na região da Tríplice Fronteira Argentina-Brasil-Paraguai se evidencia uma acentuação nos níveis de pobreza e exclusão dos povos indígenas no território.

Território original, a região era povoada por indígenas (Veiga, 2013; Ladeira, 1992), os Guarani se distribuíam entre os rios Paraná e Paraguai com prolongações em Mato Grosso, na Costa Atlântica, em Misiones – na Argentina -, na Bolívia e no sudeste do Uruguai. Se conectavam com os demais povos a partir de um sistema de caminhos que, em território brasileiro, se estendem por 1400 km. O Peabiru, é apontado por Franciscon, Marques e Azuma (2017) como o principal caminho pré-colombiano existente na América do Sul e permite compreender tanto o multiculturalismo quanto o desenvolvimento no continente sul americano em uma perspectiva de integração.

Com a colonização do Brasil e da América Latina, os exploradores portugueses e espanhóis utilizavam o Caminho do Peabiru em suas expedições (Correa, 2010) que ligava a costa do Oceano Atlântico até Machu Picchu, em Cusco, no Peru. Em 1557, os espanhóis fundam a Ciudad Real de Guayrá, às margens do Rio Paraná, dando início ao processo de colonização do território. Relata Andrade (2010), que os padres Jesuítas iniciam o processo pacificação desses povos que ocorre tanto pela redução quanto pela sua cristianização (Andrade, 2014).

O processo de ampliação da economia mercantil e as atividades de mineração, extração de erva mate e da madeira, bem como a cafeicultura, evidenciam o potencial do território para atividades extrativistas e agrícolas (Bravin; Góes; Bravin, 2015) e levam à instalação das primeiras cidades. Segundo Sposito (2006) essas cidades carregam as protoformas de um projeto de urbanização que tem como finalidade – via extrativismo dos recursos naturais e especialização do trabalho – oferecer suporte ao capitalismo

¹ Ainda que ao longo do texto, o leitor verifique o emprego do termo índio, ressaltamos que ele se deve exclusivamente à reprodução dos conteúdos utilizados pelos estudiosos do tema. Por se tratar de um texto histórico parece ser importante também para situar socialmente o sujeito indígena no interior da própria ciência, que também pode colonizar e ser colonizada. Fernando Mires (1991) considera o uso do termo como um erro colossal dos europeus que buscavam as Índias quando aportaram no continente. Guillermo Bonfil Batalla (1972) enfatiza que este não é o termo adequado, por ser um reducionismo à luta dos povos indígenas e, mais que isso, uma reprodução de valores coloniais.

mercantil dos países centrais que no caso do Cone Sul, eram Portugal e Espanha.

Em contraposição a este modelo, os recursos do território têm um papel estruturante na cultura e organização dos povos indígenas. É a partir da relação com o ambiente que se sustenta a cultura Guarani como estrutura social e um conjunto de tradições que dão sentido ao seu modo de vida e à forma como satisfazem suas necessidades humanas. A partir da evolução do território, se evidencia um processo de separação entre os indígenas e o território, por meio de “pacificação”, assassinio, esbulho da terra e seus recursos, o que acaba por restringir o seu modo de vida

Há, no processo de evolução da humanidade, uma perversidade sistêmica a qual, segundo Santos (2001), tem sua raiz na adesão a comportamentos competitivos que viriam da necessidade de acumular por meio da concertação e imbricamento de múltiplas dinâmicas (políticas, econômicas, sociais, culturais, por exemplo). Neste sentido, pobreza e exclusão são conceitos que devem ser tomados desde suas múltiplas dimensões (Codes, 2008), não podendo ser reduzidos ao tempo presente. Como bem situou Santos (2009) O tempo presente mostra os efeitos que do que as variáveis preteritamente quando se definiu os objetivos de uma sociedade para si mesma e, neste sentido, não se circunscreve a um estado de privação, mas a um conjunto complexo de relações duradouras.

O estudo toma como marco zero, o entendimento de que pobreza e desigualdade não compõem uma realidade “dada”, mas que são historicamente produzidas e que levam em conta os efeitos dos cercamentos e privatizações (que podem ser traduzidas como competições) os quais dão continência a um projeto societário sustentado desde múltiplas dimensões: material, cultural, social, política, econômica e simbólica. Assim, esta primeira aproximação busca compreender a relação entre os Guarani e o território da Tríplice Fronteira Argentina – Brasil – Paraguai considerando um primeiro ciclo que compreende a colonização pelos espanhóis, a instalação das cruzadas (ou missões) jesuíticas e, posteriormente, as guerras jesuíticas.

A síntese deste objetivo se organiza nas seções seguintes que buscam: evidenciar os modos de vida e a organização socioterritorial guarani, onde buscou-se compreender o *mbya reko* enquanto cosmologia Guarani; apresentar o percurso metodológico deste trabalho; evidenciar os efeitos da colonização, das cruzadas e das guerras jesuíticas para a organização socioterritorial e o modo de vida dos indígenas Guarani na Tríplice Fronteira; e, finalmente, identificar a natureza das vulnerabilidades produzidas neste território neste ciclo inicial de urbanização, que se dá tanto pelo exercício de um poder simbólico quanto pela via do poder coercitivo sobre esses povos.

MODO DE VIDA E ORGANIZAÇÃO SOCIOTERRITORIAL GUARANI

A América Latina é um território originário cuja população, segundo Estermann (2006) vive na miséria e na pobreza. Há, segundo o autor, uma etnicidade da pobreza cuja determinação é muito maior que a conquista ou colonização. Dentro desse território, os Guarani compõem o conjunto de povos pré-colombianos que o habitavam desde antes da colonização.

O índio ou indígena é definido, segundo Mires (1991), a partir de três tendências: a primeira de caráter evolucionista e histórico que considera como indígenas, os descendentes das culturas pré-colombianas; a segunda de caráter culturalista que pressupõe a presença de propriedades culturais que os diferenciam (e por vezes, os antagonizam) da “sociedade exterior”; e, uma última de caráter estruturalista onde a pessoa indígena é definida segundo o lugar que ocupa na estrutura econômica e social. Para além de inserir este estudo em uma ou outra tendência, é possível observar confluências entre evolucionistas, culturalistas e estruturalistas que se sobrepõem ao longo da relação entre sociedade e território.

Conta Kaka Werá Jecupé (1998) que índio foi trazido – pelos mares – no século XVI, mas que o espírito habitava a terra desde muito antes e são aqueles que conduzem a Tradição do Sol, da Lua e do Sonho. O posicionamento de Jecupé, ao vincular o termo índio ao processo de colonização, faz recordar do que assinala Uriel Garcia (1973) quando destaca que o índio era aquele habitante das Américas que era puro de sangue e de espírito. O contato com os europeus faz emergir um novo índio, que tem os seus hábitos e costumes modificados, o seu sangue contaminado, mas que o seu espírito permanece. Esse espírito, mas do que o sangue, é a raiz dos conflitos e lutas que travam com os europeus e requer uma mudança na forma de pensar essas relações.

Neste sentido, nos aproximamos às contribuições de Joanna Overing (2004) para quem a descolonização do pensamento e da própria intelectualidade passa muito mais pela compreensão das formas dos grupos estudados e dos sentidos que seus códigos possuem enquanto identidade de si e cosmovisão do mundo do que um esforço de encaixar a realidade observada em modelos estabelecidos anteriormente e que obedecem à uma lógica ou modelo que não necessariamente tem relação com os valores e identidade do grupo.

Assim, os estudos étnicos pressupõem a compreensão de seu modo de vida e organização social e requer uma aproximação dos processos que estruturam (material, simbólica e subjetivamente) os indígenas Guarani compreendendo que esta identidade étnica não é estática (Bonfil Batalla, 1981), mas construída e mediada por um conjunto de mediações (e interações e interpretações) construídas ao longo do tempo. Desde aí, se observa um reforço do que nos ensina Jecupé (2001) ao dizer que não se nasce Guarani, torna-se Guarani.

Dentro desse território, os Guarani compõem o conjunto de povos pré-colombianos que o habitavam desde antes da colonização. Ladeira cita a Saguier, em seu relato de que o povo Guarani “ocupava uma vasta região que de maneira descontínua descia pelas costas do Oceano Atlântico desde a desembocadura do Amazonas até o estuário Platino estendendo-se rumo ao interior até os contrafortes andinos, especialmente, em volta dos rios (1992, p. 45). Assinala que em sua origem, os povos Guarani não eram fixos, mas nômades ao que Susnik (1965; 1979-1980) endossa ao relatar que o ecossistema era favorável ao cultivo de roçados, também haviam matas extensas e a demografia e o relacionamento com outros grupos eram determinantes nas decisões desses grupos por migrações. Neste sentido, o deslocamento desse grupo indígena era determinado pela capacidade do

território prover o seu sustento nos moldes de sua forma de consumo dos recursos.

O território latino-americano é recortado por um sistema de caminhos. Para Maria Lucia Brant de Carvalho (2013) o Peabiru é a forma mais clara de visualizar o território Guarani que se constituía como um caminho interoceânico. É, também, uma forma de evidenciar que havia integração entre os povos naquilo que hoje conhecemos como América Latina. As hipóteses de construção do caminho, apontam para a existência de interlocução entre as diferentes etnias que ocupavam a região. O povo Guarani apresenta muitas famílias e são organizados por Schaden (1974) a partir de três grupos: Nandéva ou Avá Guarani, Mbya e Kayová.

- A cosmologia indígena: tempo e espaço no fazer cotidiano e mitológico

A cosmologia indígena é construída a partir dos laços que desenvolve com o ambiente natural, por meio dele ocorre a formação da identidade cultural - enquanto unidade e coletividade – que ocorre a partir de uma relação íntima entre a mitologia e o fazer cotidiano. O tempo e o espaço são medidos segundo o as estações do ano que emergem como quatro cantos (*ara yma, arapoty, ara pyaú ñemo-kandire e arakuaracy-puku*) e revelam o movimento da criação desde o inverno como espaço-tempo primeiro até o verão. Conta Jecupé (2001) que quatro colunas sustentam a Mãe Terra: a nascente, o poente e o norte e o Sul, também chamado de “as quatro respirações da Grande Mãe”. São quatro, também, os elementos (água, terra, fogo e ar) mobilizados pela Mãe Terra por ocasião da geração de uma nova vida.

O Ser e o Todo estão intimamente ligados, havendo três mundos, que segundo Jecupé (2001) são os espaços onde o ser e o todo se manifestam em diferentes dimensões, no Mundo-Céu, Ser e o Todo e, também como unidade; no Mundo Terra, como diversidade; e no Mundo-Intermediário como masculino e feminino, movimentando a vida. Os nomes indígenas determinam o dom, enquanto poder divino doado, mostram onde habitam casa palavra alma no mundo espiritual e, ainda favorecem a vida terrena desde o caminhar da linguagem, seu temperamento, seus pontos fracos e fortes. A partir dessa compreensão, Ladeira (2015) diz que o modo de ser Guarani se estrutura a partir de representações que integram à vida social, a natureza, o modo de vida e os conjuntos de hábitos e crenças que sustentam a sua cultura.

Ao analisar as estruturas verticais e horizontais dos indígenas sul americanos Herbert Baldus (1968/69) aponta que eles se diferenciam de outras culturas por compreenderem que as forças sobrenaturais vêm de dentro da própria terra. Relata, ainda, uma discrepância em relação à “terra sem mal” que aparece como algo a ser alcançado e fazem parte da busca constante dos Guarani. Embora os indígenas suponham que ela estaria acima de suas cabeças “no céu”, os pajés acreditam que estão ao leste, do outro lado do mar. Essas visões distintas seriam provenientes dos contatos com a religião ocidental embora a forma de alcançar a “terra sem mal” passe por hábitos e práticas comum como jejum e dança para que o corpo se torne leve e possa ascender verticalmente.

As pessoas e os animais aparecem como extensão do próprio corpo e se tornam morada do divino, dos espíritos que compõem a cosmologia Guarani. Segundo Jecupé (2001) o colibri – mensageiro divino, transmite a

sabedoria divina – é uma das formas de Tupã Tenondé e sua visão significa proteção, presença divina ou que se está indo por um caminho correto. “O colibri está presente não só na cultura Tupi-Guarani como também em várias tradições andinas: Inca, Quéchua, Nazca, Aimará (idem, p. 35). Da mesma forma, a coruja é descrita como guardiã dos segredos guardados na intimidade de todo ser, remete a sabedoria e mistério como atributos do Pai-Mãe Criador, é a guardiã da noite que “traduz as limitações das percepções que o mundo material proporciona. De acordo com esse olhar, o plano material é apenas um galho da grande árvore da vida, é desse escuro que a coruja vê o Todo-Árvore, um ângulo diferente da percepção do colibri” (idem, p. 36). Assim, o ser, a alma, a linguagem e a palavra são uma única coisa para os Guarani.

A partir da alma-palavra e da compreensão de que ser e som tem o mesmo sentido, aponta que a percepção do corpo como vida requer consciência de que o som é muito mais do que a vibração sonora, mas um princípio dinâmico de luz. A compreensão do modo de ser Guarani e sua cosmologia é, então, complexa. Vistos desde o olhar de um não-indígena, Leon Cadogan (1953) conta que o povo Guarani não permite o acesso ao seu universo de forma simples, uma vez que considera o idioma Guarani como algo secreto cujo saber é restrito aos pajés.

- A história oral: palavras ditas e compartilhadas

A história oral é o meio pelo qual se transmitem os saberes e por esta razão possuem maior centralidade na conformação da identidade coletiva do que a escrita. Jecupé (2001) conta a história de um forasteiro que queria aprender algumas fábulas, o que só ocorre à medida que se estabelece uma relação de reciprocidade entre forasteiro e Guaranis. É o conhecimento originário é alcançado quando se estabelece uma relação de confiança – é, portanto, uma retribuição – e, a partir das fábulas que transmitem a sua cosmologia e situam o Universo, a Terra e o Homem. O aprendizado pela palavra requer uma relação que somente pode ser criada com o coração, na esfera dos sentimentos porque daí se alimenta a alma. A história oral, segundo Ferreira Netto (1994) possui duas funções que se relacionam à coesão social: a não ruptura com o seu passado e a não ocorrência de mudanças abruptas em função do contato com outras sociedades. A partir disso, retoma-se o relato de Jecupé (2001) sobre os fundamentos da linguagem humana (*ayvu rapta*), onde *ayvu* remete ao espírito, como algo eterno que dá vida ao corpo de cada indivíduo e que se manifesta através da palavra, que transcende.

O termo *Ñande Ru Tenondé* significa Nosso Pai Primeiro e se relaciona com a transcendência. Para Meliá (1995) tanto a criação do mundo quanto do homem se dá por meio de palavras ditas e compartilhadas. O corpo emerge, então como espaço Inmanifestado de uma essência manifestada cujo ritmo é dado pela música, cuja função é gerar vidas. *Ñande Ru Tenondé* é aquele que detém a sabedoria e o poder criador (Jecupé, 2001). Segundo Ladeira (2015) é quem orienta aqueles que sabem (*Mba-ekwaa'vae Kuéry*) por meio do dom na procura de lugares para viverem. O dom é mantido é necessário manter a integridade da alma e a sintonia entre os dois mundos. Também, requer a manutenção das normas (como referência e consciência) e compreensão do que se constituem transgressões e do que se apresentam com circunstâncias.

Feito isso: se mantém a capacidade de sonhar, de prever os acontecimentos e de olhar no interior das coisas (seres e fatos).

No interior do Grande Pai Primeiro, vive *Ñamandu* que, segundo Jecupé é a expressão máxima do Grande Mistério Criador das Coisas Vivas (2001, p. 34). E, o Imanifestado que se traduz em um grande vazio, um espaço ocupado pelo mover da própria natureza com seus sons e ritmos e os indígenas se reúnem, à noite, em volta do fogo, sentados no *apyka* (banco cerimonial), por vezes se usa a casa de orações onde se canta em saudação à Mãe Terra e ao Grande Pai. Há, portanto, na cosmologia Guarani uma compreensão de pertencimento e integração ao meio, do estabelecimento de relações de um saber comum que orienta o modo de vida e as relações entre cada indígena e a coletividade mediadas pela crença e pela reação de transcendência com algo que está ao mesmo tempo fora e dentro deles e isso se relaciona com a forma como se utilizam dos recursos presentes em seu entorno.

- *A organização social dos indígenas Guarani*

A organização social dos indígenas ou aquilo que se refere à sua forma de ver o mundo e, que ganha formas tanto na organização mental do espaço físico quanto do ordenamento do uso do espaço social. Confunde-se com sua cosmologia e cosmografia porque o espaço material é, tanto mítico quanto religioso e só pode ser apreendido a partir de seu sistema de hábitos e crenças (*ethos* cultural), Daí a importância de compreender seu modo de ser para depois se aproximar à sua forma de organização, como nos ensina, Egon Schaden (1978).

Essa dinâmica se evidencia no início da vida de cada ser, Jecupé (1998) assinala que a nomeação de um indígena é a manifestação celeste (mundo espiritual) e terrena (raiz de cada pessoa), em uma tradição antiga, denominada *Arandu Arakuaa*. A cultura Guarani e a sua forma de ver o mundo, segundo Schaden (1978) “se estruturam numa visão única e indivisível conhecimentos e conceitos sobre o aqui e o lá, o aquém e o além, o ontem, o hoje e o amanhã, o eu e o não-eu. E tudo isso não de maneira estática, mas dinâmica, num permanente processo dialético” (idem, p. 34). A partir disso, duas questões se evidenciam: a relação entre espaço e tempo; e a relação entre indígenas e território.

A religiosidade Guarani aparece como uma chave que interliga as duas relações apresentadas anteriormente (espaço-tempo; indígenas-território. Langdon (1996) cita a Eliade – que estuda os indígenas norte-americanos – para quem, o xamã (pajé) é um mediador que detém as técnicas de êxtase, que permite fazer com que a alma se desprenda do corpo rumo ao céu ou ao mundo subterrâneo. Em uma reatualização desse conceito, o autor se reporta à contribuição de Métraux que em sua análise sobre a religiosidade dos indígenas sul-americanos considera que o xamanismo é produto de um conjunto de traços expansivos adaptados e modificados ao longo do tempo.

Para ele, há uma associação entre religião e magia, o pajé adquire seus poderes através de substâncias mágicas (extraídas da natureza, daí a importância do seu entorno) e possui uma ação terapêutica como efeito do uso dessas substâncias e seus saberes. Em seu estudo sobre os Tupinambás e sua relação com outros Tupi-Guarani, Métraux (1968) relata que o reconhecimento público ou a aceitação coletiva do poder que emana do pajé, era necessário das provas de seu talento que na cura de doenças quanto na capacidade de profetizar. “Em cada aldeia havia alguns feiticeiros titulados que

faziam o ofício de curandeiro e presidiam as danças e as cerimônias religiosas comuns” (idem, p. 66) e seu ofício era desenvolvido em uma cabana.

Ao avançar em sua perspectiva do xamanismo como sistema cosmológico, Langdon (1996) permite compreender que isso é um ordenador da dinâmica social e do uso dos espaços internos da aldeia – é uma instituição – bem como do seu entorno por dois motivos: (a) a busca pelos territórios onde vão se constituir passará pela presença desses recursos naturais; (b) o xamanismo é um traço estruturante da identidade desses grupos em uma perspectiva prolongada do tempo. Há, portanto, uma centralidade do *opy* na dinâmica socioterritorial das aldeias e no modo como ela se relaciona com os indígenas.

O que nos leva a uma segunda problemática importante para pensar a organização socioterritorial dos Guarani, o parentesco ou consubstancialidade, compreendido por Albernaz (2009) como perspectiva de criação de vínculos ou laços a partir de laços corporais (ligações psíquicas), da convivência ou compartilhamento de substâncias como determinante para estabelecer os níveis de proximidade e distâncias desde uma abordagem tradicional (autóctones) para identidade e diferença.

- Parentesco, modos de morar e pertencimento

O termo *te'yi* é apresentado por Branislava Susnik (1979-1980) e se traduz como família extensa, cujos líderes são os *tamõi* (avós) e compreendem unidades socioeconômicas que se organizavam no manejo da terra, caça e pesca a partir da forma como se organizam os Guarani. Albernaz (2009) relata que os Guarani seguem a endogamia, ou seja, casam-se com aqueles que possuem laços de parentesco respeitando-se a distância de duas gerações ascendentes e uma descendente para que se possa contrair matrimônio. “Portanto, não se casam com quem é considerado: pai ou mãe, filho ou filha, irmão ou irmã, avó ou avô, tios (as) – avós, tio ou tia, sobrinho ou sobrinha, prima ou primo ou filhos de primos” (idem, p. 4) e o casamento juntamente com as relações de parentesco é fundamental para compreender o uso do espaço das aldeias, porque dele se organiza a quantidade de unidades familiares que estariam ali assentadas.

Habitavam casas comunais de grande porte (*te'yi óga*) que reuniam aproximadamente 60 famílias. A partir do casamento, os genros se submetiam aos sogros (social e economicamente), a *tuvicha* (poligamia) apresentava maior incidência entre os líderes de maior importância e, sempre que estes líderes conseguiam reunir um grupo suficientemente forte para prover a existência e sobrevivência de uma cada comunal, era possível formar um novo *te'yi* desde que com alguns homens da terceira geração da família extensa anterior.

Da relação não harmoniosa com os espanhóis, surgiram novos *te'yi* e suas reduções, os *tekoha* são uma alternativa ao processo de colonização sendo descritos por Susnik (1979-1980) como núcleos com um mínimo de cinco famílias que formam um vínculo social, político e religioso e que se veem impedidas, em função da falta de espaço, de se expandir ou manter a organização socioterritorial mais próxima do que é característico dos hábitos e costumes tradicionais dos Guarani. Da soma de vários *Tekoha*, os Guarani permitiam o estabelecimento de laços de pertencimento com o território,

respeitando-se os princípios de parentesco, comunidade, reciprocidade e complemento. Susnik (1979-1980) os compreende como nucleações regionais limitadoras do potencial de expansão e da mobilidade interna dos fundadores. Os laços de parentesco, no entendimento de Gow (1997) a partir da leitura de Levi Strauss não se estabelecem, exclusivamente, por meio da consanguinidade, mas a partir da consciência enquanto sistema arbitrário de representações (depende da vontade).

A cultura Guarani admite a forma de família extensa que envolve as seguintes estruturas, nos termos de Albernaz (2009): relações de discussão, articulação e representação política; relações de cooperação – seja para o trabalho seja para situações de dificuldade –; as relações de rezas e curas; a relação de avós e netos que tem um significado adicional, quando se tornam avôs ou avós, já se tem maturidade suficiente para orientar espiritualmente os parentes que moram no entorno.

- Provisão e manejo de recursos naturais

Claude Lévi-Strauss (1987) conta que os índios sul americanos têm uma alta capacidade adaptativa na provisão de seus recursos, e por isso não dependem de um manejo intensivo dos recursos naturais. Em sua análise sobre o sistema técnico econômico Guarani, pré-colonial, Souza (1987) destaca que, a exemplo de outros povos autóctones, a relação entre ambiente passa pelo não aproveitamento máximo (ou predatório) de seus recursos o que gera uma relação mais equilibrada entre o Homem e a Natureza. De acordo com o relato de Brighenti (2005) existem limites no uso de algumas plantas e nem todas as árvores podem ser derrubadas, por exemplo.

A relação dos Guarani com a natureza, na análise de Ladeira (1989), passa por uma dinâmica de equilíbrio e cuidado, uma divisão social que se sustenta pela reciprocidade entre as famílias. A relação dos indígenas com o trabalho, segundo Meliá e Temple (2004) não passava pela acumulação, todo o excedente de sua produção era compartilhado razão pela qual a reciprocidade é um componente da ética Guarani. Dentre as atividades desenvolvidas pelos Guarani estão a coleta, a agricultura, a pesca e a caça e dependem da proximidade com a floresta e com o mato.

O território Guarani, segundo Barbosa e Barbosa (1987) deve resguardar tanto o acesso à água quanto o espaço para abranger as aldeias e os caminhos que as conectam. É, no interior da mata, que os indígenas Guarani se estabelecem. Brighenti (2005) destaca que no espaço da aldeia se entrecruzam tanto os espaços para a reprodução material e simbólica que caracterizariam um viver pleno dos Guarani. No modelo tradicional de organização socioterritorial guarani existem três espaços: mata preservada, espaço cultivável (roças) e espaço social e político (aldeia).

Sendo a agricultura uma das formas de reprodução material dos Guarani, é extensa na variedade de plantas cultivadas e se baseia na rotatividade do uso do solo. A derrubada da mata, segundo Brighenti (2005) só pode ser realizada em razão do plantio, o que faz com que o manejo e uso do solo pelos Guarani seja favorável às necessidades do ambiente. Enquanto a terra se revigora, a subsistência é garantida por meio de atividades de coletas.

Na aldeia, a terra está mais relacionada com o modo de ser do que com a reprodução material dos Avá-Guarani. Meliá e Temple (2004) apontam a

existência de três lugares na conformação da aldeia: a mata virgem, a mata cultivável e a casa. Há, em sua organização, uma dinâmica de natureza política, religiosa, social e simbólica que permitem a sua reprodução, ainda que, como aponta Schaden (1954) as aldeias não formam grandes adensamentos, as casas são afastadas umas das outras e conectadas por caminhos.

PERCURSO METODOLÓGICO

O trabalho adota como pergunta de investigação, como se constrói a vulnerabilidade socioterritorial dos indígenas Guarani região da Tríplice Fronteira Argentina-Brasil-Paraguai? A partir do que Bartolomeu Meliá (2016) denomina como apocalipse Guarani e que Paulo Porto (2021) denomina como grandes hecatombes para os indígenas Guarani, chegou-se a uma periodização dos marcos onde se produzem e acentuam as vulnerabilidades para os indígenas da etnia Guarani.

Este trabalho, que integra um escopo maior, da tese de doutoramento em Planejamento Urbano e Regional, se dedica ao estudo de três grandes eventos: a colonização do território que se dá pela Espanha em função do Tratado de Tordesilhas que será modificado apenas em 1750, com o Tratado de Madrid; as Missões Jesuíticas que marcam as incursões e início da instalação de cidades no território; e as Guerras Jesuíticas também denominada como Guerra Guaranítica ou Guerra dos Sete Povos em resposta ao Tratado de Madrid.

A partir de um objetivo de caráter mais geral, contextualizar historicamente a produção de vulnerabilidade socioterritorial Guarani na Tríplice Fronteira Argentina-Brasil-Paraguai. De enfoque qualitativo, foram adotados dois procedimentos nesta pesquisa exploratória: a revisão da literatura no campo das ciências sociais aplicadas e da antropologia social – esta pressupõe três processos: leitura compreensiva, exploração do material e a síntese interpretativa; e a pesquisa documental que contou com o acesso a mapas, imagens e cartografias.

Neste trabalho, buscou-se condensar (a) os modos de vida guarani em sua relação com a terra e o território – o que foi consolidado na seção anterior deste trabalho; (b) a relação sociedade e território considerando como marcos a colonização, as missões e as guerras jesuíticas; (c) os elementos que produziram vulnerabilidade socioterritorial para os Guarani na Tríplice Fronteira Argentina-Brasil-Paraguai e que poderiam se adensar nos ciclos posteriores.

A CIDADE COLONIAL: COLONIZAÇÃO, MISSÕES E GUERRAS JESUÍTICAS

Existe, no interior do capitalismo, uma lógica muito clara. O período compreendido entre os séculos XIII e XIX marca uma fase de embrionamento do sistema capitalista que se evidencia tanto pela transição do Estado quanto pelas formas políticas e de organização que ele adora para manutenção de

uma ordem que será determinada por um sistema interestatal e que se difunde com as expansões marítimas. As formas urbanas das cidades europeias, destacam, segundo Braudel (1978), os arranjos necessários para a busca e manutenção de poder que acelera e modifica as relações entre espaço e tempo e entre o homem e a natureza.

Relata Carvalho (2013) que, com a finalidade de explorar as Minas na Serra da Prata, nos Andes, o ingresso dos espanhóis no território ocorre pela Bacia do Prata ao longo dos rios Paraguai, Paraná e Uruguai fundando inicialmente quatro povoados: Buenos Aires (1536), Assunção (1537), Ontiveiros (1554) e a Cidade Real de Guairá (1556).

O processo de colonização das Américas se diferencia, como relata Soster (2014), pela dupla colonização que evidencia dois fenômenos contrários: o bandeirantismo Paulista e as Missões Jesuíticas. Os assentamentos, segundo Schurman (1999) possuíam um caráter provisório e tinham uma dupla função: o contato e pacificação dos indígenas; e estabelecimento de um ponto de apoio para explorações.

As missões Jesuíticas no “Novo Mundo”, segundo Gazaneo (1997), visavam a defesa dos interesses da Coroa espanhola e dos trinta povos conquistados. As reduções, conforme relata Soster (2014), materializaram um projeto utópico de cidade e sociedade que atendia à necessidade de fortalecimento da Igreja Católica que havia sido abalada em razão da Reforma Protestante no século anterior. Com isso, essas cidades ou assentamentos, se constituíram em um experimento aparentemente bem sucedido no que diz respeito ao ensino, organização e disciplinamento dos povos colonizados a partir da doutrina Cristã. Sua proximidade junto aos territórios indígenas era, segundo Schurmann (1999), uma forma de colonização da América Latina pelos espanhóis.

A Província de Guairá, segundo o relato de Gadelha (1981) possuía uma importância geopolítica porque permitia o acesso entre Europa e Assunção e porque viabilizava uma aproximação com as terras portuguesas (Brasil) possibilitavam a expansão espanholas e a integração em razão das encomiendas. Há, ainda, uma importância geoeconômica, destacada por Schallenberger (2010) assinala sua importância geoeconômica uma vez que possibilitou o escoamento da produção colonial e, ainda, a dinâmica interna do colonialismo uma vez que fortalecia as relações internas entre os núcleos de colonização a partir do emprego do trabalho indígena.

A partir da cidade colonial de Villa Rica do Espírito Santo situada em Guairá, Parellada (1995) demonstra que o modelo sob o qual se constroem as cidades espanholas no século XVI. A cidade de Villa Rica do Espírito Santo, teve a sua primeira fundação em 1570 em razão da suspeita de que haveria ouro naquele território, contudo há um deslocamento para a foz do rio Corumbataí, em 1578. Nesta segunda fundação, o traçado da cidade obedece ao contido na Lei 1573 de Felipe II, o que para Santos (1968) se explica pelo fato de que a administração da cidade era uma das preocupações dos espanhóis e, por isso, o cuidado com a sua forma. Abreu (2014) destaca o fato de que este ordenamento cria uma normatização, ou dever ser, no processo de colonização dos novos territórios o que pressupõe, uma base urbana.

A partir da descrição das ruínas se verifica a emergência de novas formas de uso, controle e gestão do território que tem efeitos sobre a relação entre sociedade e território e que tem efeitos sobre a sua dimensão

organizativa, mas também, material e simbólica. Parellada destaca que a forma da cidade evidencia “uma mistura entre o público e o privado, havendo uma imposição crescente do Estado, e um enriquecimento e diversificação das profissões” (1995, p. 58). Na reconstrução da malha urbana se verificam indicações de equipamentos ordenamento e controle territorial de caráter estatal “provavelmente ao redor da praça deveria existir a cadeia pública e o Cabildo (prefeitura); além das duas casas de religiosos; mercedários e de jesuítas” (idem, p. 55), o que confirma a atenção do contido na Lei 1573 de Felipe II.

Se verifica, ainda, uma separação da cidade com o seu entorno e da manutenção do modo de morar baseado no modelo espanhol o que se expressa a partir do material de confecção das construções. No relato, “o que se encontram são ruínas das paredes das casas e dos muros dos terrenos, edificações estas confeccionadas com taipa de pilão [...] chegamos à conclusão de que este muro teria originalmente cerca de 1,80m de altura” (Parellada, 1995, p. 55) e no seu interior 26 casas, em uma delas foram encontrados “fragmentos cerâmicos dispersos relacionados à Tradição Arqueológica Tupi Guarani” (idem, p. 57). A autora entende não ter relação direta com o período de fundação, mas decorrente de uma ocupação posterior ou “ação antrópica recente”. Também se verifica a presença de uma igreja “dedicada a São João Batista” e pertencente à “Companhia de Jesus” e, ao seu lado, um cemitério na praça. Se verificam ainda, estruturas subterrâneas que forneceram a argila necessária para a construção das edificações. Outros dois usos foram atribuídos a estas cavidades segundo a autora, “provavelmente foram utilizadas como lixões ou mesmo para fazer casas subterrâneas para os indígenas”.

As disputas territoriais entre Espanha e Portugal permaneceram por todo o século XVI até a metade do Século XVIII quando é assinado o Tratado de Madrid, em 1750 em substituição aos Tratados de Tordesilhas (1494) e de Saragoça (1529). Dentre os fatores apontados para aprofundamento das disputas entre bandeiras e missionários, Ferreira (2011) destaca as notícias de que haviam ouro na região oeste, foi determinante para os processos que se seguem os quais foram permeados por tensões até que se instala um período de guerra em contestação ao novo acordo.

Como motivadores do confronto entre indígenas e as Coroas portuguesa e espanhola, Golin (2011) destaca a rejeição contido no Tratado de Madrid em relação a seis Cabildos (unidades administrativas) localizados no oriente do Rio Uruguai por caciques de Misiones e Jesuítas. Venturini (2009) conta que a determinação para que os indígenas se retirassem das reduções e se dirigissem para a margem esquerda do Rio Uruguai não foi acatada por ser território originário, constituído e habitado por eles. Entre os anos 1754 - 1756, a Guerra Guaranítica foi travada, tendo os indígenas lutado pelo território que lhe pertencia o que acabou por estabelecer novos marcos fronteiriços.

Ferreira (2011) acrescenta ao antagonismo entre bandeirantes e missionários, a proteção que davam aos indígenas que eram alvo de capturas pelos portugueses. Isso fazia com que se reclamasse pela intervenção da Coroa espanhola com a finalidade de impedir o ingresso de militares e colonos no território das missões. As disputas entre bandeirantes e jesuítas levaram à extinção de um volume grande de reduções jesuíticas, bem como a refundação

de alguns desses territórios (Leal, 2008; Mader e Gutiérrez, 2010), como ocorre com Villa Rica do Espiritu Santo.

(DES)TERRITORIALIZAÇÃO E (DES)POSSE(SSÃO) DOS INDÍGENAS GUARANI NA TRÍPLICE FRONTEIRA ARGENTINA, BRASIL E PARAGUAI: SÉCULOS XVI-XVIII

Quando observamos o processo de construção da identidade Guarani e sua organização social compreendemos que ela não se dissocia da terra (o que inclui os seus recursos). É da simbiose entre a pessoa Guarani e a terra que se estabelece uma cosmologia que une os dois e que a cosmologia indígena evidencia que são os fundamentos de sua identidade, cultura e do modo que se relaciona com o outro e na forma como constrói a sua relação de transcendência via xamanismo.

A literatura que contextualiza a colonização assinala que se trata de um momento histórico onde está em construção de um sistema interestatal que, segundo Fiori (2014), se sustenta a partir da promoção de sucessivas rupturas e formas de exercer domínio e controle seja pela via da coesão, seja pela via do consenso com a finalidade exclusiva de acumular poder e terra. Assim, no caso da tríplice fronteira Argentina-Brasil-Paraguai, a conquista do território tem como função o fortalecimento do poder espanhol, um poder que é tanto político quanto econômico. A dimensão política se evidencia a partir da disputa que se estabelece com a coroa portuguesa, o Tratado de Tordesilhas. Ao promover alterações na dinâmica socioterritorial, o que se verifica é uma primeira fragmentação ou cercamento dado que não se tem conhecimento de existência de limites administrativos entre os povos e nações nativas, como assinala Porto (2014).

Desta essa dinâmica administrativa e reguladora das relações, da privatização dos acessos e da circulação (dos corpos, dos recursos e da sociedade) estabelece mecanismos desqualificadores e cria uma ordem baseada na desigualdade (base do sistema que se gesta) ao mesmo tempo em que cria uma relação de dependência e dominação interna e externa. A este respeito, a ordem econômica que se instaura no território, estabelece padrões de domínio e expropriação de homens sobre homens e de homens sobre recursos com a finalidade de fortalecer a colônia.

Há que se destacar, a partir da contribuição de Ladeira, que o território colonizado foi concebido como um lócus de não modernidade que os europeus ocuparam sem cerimônia e “fizeram o seu reparto com tudo o que tinha dentro do território respectivo” (2015, p. 13), o que se verifica desde a forma com que se estabelecem as dinâmicas internas na cidade colonial. Neste sentido, Maya (2011) destaca a importância das comunicações no estabelecimento de uma integração territorial que, neste caso não se efetiva uma vez que os sistemas de caminho e convertem em vias de extração. Destaca, ainda, que no século XVIII a Bacia do Prata inicia o seu processo de expansão econômica.

Se, inicialmente, os *karai* (branco) eram tomados como deuses e xamãs e se estabelecem mecanismos de assimilação – via religião – entre as culturas, as relações passam a se deteriorar a partir do aprofundamento do Sistema de Encomiendas. Gamba e Pires (2016) assinalam que este sistema pressupunha o emprego de indígenas nas atividades agrícolas e extrativistas, não incluindo a distribuição de terras e arrendamentos. Um primeiro entravamento entre

brancos e indígenas é assinalado por Meliá (1997), à medida que o comportamento colonial e sua estrutura violenta comprometem a identificação semântica entre o cristão e o espanhol.

Susnik (1965) faz um relato da ruptura entre os índios e os cristãos que passa a ser considerados como enganadores. Se observam um conjunto de insurgências e rebeliões entre os Guarani e os espanhóis, que se adensam entre 1537 e 1616, período das missões jesuíticas. Estas se tornam um instrumento de dominação e imposição do modelo eurocêntrico sobre o território colonizado, por meio da difusão intensa da doutrina religiosa e da salvação por meio do catecismo e batismo dos indígenas. Assinala Meliá que “a teoria e prática da encomienda se baseia em um domínio político com vista à exploração econômica (1997, p. 31) e que a resistência indígena ocorre à medida em que se acentuam o regime de trabalho (contínuo e insuportável) o qual se estende desde a dimensão do indivíduo até às famílias e lideranças. O retorno aos seus hábitos e costumes e resgate de sua natureza que pressupõe uma relação passiva com o trabalho e com o ambiente é a forma de resistência adotada pelos Guarani.

Não se pode deixar de lembrar que Portugal e Espanha estavam em disputa pelos territórios, no Sul é possível observar a colonização pelas duas Coroas em razão do Tratado de Tordesilhas alterado pelo Tratado de Madrid, em 1750. Schallenberguer conta que a incorporação do índio no processo de colonização do Prata e do Guairá, especificamente, dar-se-ia pelo “sistema de encomienda”. Por este sistema os colonos espanhóis poderiam se valer do trabalho indígena de forma temporária, mediante a introdução da fé católica e nas práticas culturais da sociedade colonizadora (1998, p. 18).

Ao problematizar a economia de comunidades autóctones, Pierre Clastres (2004) cita a Marshall Sahlins e sua discussão sobre antropologia econômica das sociedades primitivas. Para ele não se pode reduzir a forma como se organiza o processo econômico dos povos primitivos, inclusive os sul americanos a uma economia de subsistência. A melhor forma de compreender esse padrão seria a partir do que denomina como Modo de Produção Doméstico (MPD) que envolve a predominância da divisão sexual do trabalho, produção segmentar para fins de consumo, acesso autônomo aos meios de produção e relações centrífugas entre as unidades de produção. Prossegue em seu relato que no MPD, são gastas cinco horas de trabalho diário e nem todos os membros da aldeia.

A partir da dinâmica relatada, se verifica que houve, na colonização uma quebra de paradigma na forma como terra e trabalho são percebidas pelos espanhóis e pelos indígenas. Ao mesmo tempo, os assentamentos acabam por fornecer elementos para problematizar a organização socioterritorial dos indígenas, neste período. Segundo Renfrew e Bahn (1998), os assentamentos são como lugares onde se identificam atividades humanas, podendo ser um conceito aplicado tanto para aldeias como para a cidade, respeitando os seus sistemas com suas construções, estruturas, ambiente e restos orgânicos.

Se, por um lado, os jesuítas “introduziram novas técnicas de cultivo e ferramentas e práticas como a pecuária transformando completamente as práticas econômicas de alguns desses grupos” (Wilde, 2009, p. 87), por outrom Francisco Noelli (1993) descreve que nos séculos XVI a XVIII se mantiveram as práticas e características da forma de organização social Guarani e o uso dos espaços respeitava sua forma tradicional, ou seja, manteve-se a presença

do pátio, mata e os espaços para plantio e pesca (Meliá, 1997). As missões jesuíticas tiveram importante papel na promoção de evangelização dos povos indígenas, a alocação das vilas e cidades gera uma primeira onda de desterritorialização e desvinculação de seus hábitos e costumes para um novo ordenamento à luz dos valores eurocêntricos.

Com a finalidade de reduzir os conflitos, nas reduções optava-se pela manutenção de alguns hábitos indígenas, Kunast Polon (2019) conta que se optou por pela manutenção de alguns hábitos indígenas, pela noção da propriedade familiar e coletiva. Ainda assim, como assinala Sosnik, nem todos os indígenas não retornam predominantemente para o interior das matas por haverem incorporados hábitos urbanos. Dentre as formas relacionadas a interação entre espanhóis e indígenas, Ferreira (2011) chama atenção para o fato de que os aldeamentos na perspectiva jesuítica fixaram os indígenas na terra na composição de espaços perfeitamente identificados. Maya (2011) destaca a contribuição dos engenheiros militares a produção de uma urbanística no território, e ainda que em número se tratem de poucas cidades, elas indicam os valores presentes nas fortificações da época. Neste sentido, as cidades reproduziam o padrão europeu com formas mais racionais orientada pelo uso da matemática e da geometria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo da produção de vulnerabilidade socioterritorial Guarani na tríplice fronteira é, antes de tudo, um estudo de relações sociais que encontra nas sociedades e no processo de produção do espaço seus principais campos de análise. Da dinâmica do poder que se estabelece desde a ordem econômica sustentada pelas ordens política e social o processo de privatização do território tradicional evidencia um conjunto de esbulhos. Estes emergem em um primeiro momento na valoração dos recursos naturais e envio para a Coroa Espanhola, depois a Portuguesa, o que indica que – no caso da América Latina – sempre se tratou de uma questão geopolítica e geoeconômica. O processo de dominação, nunca prescindiu da produção de elementos simbólicos e de uma dominação de disciplinadora, via Igreja. Com isso, a moral e a ética puderam ser acrescidos e valores eurocêntricos que em maior ou menor escala passaram a compor o universo dos povos indígenas. Por fim, este primeiro processo evidencia um domínio dos corpos e uma orientação para o trabalho em moldes que fogem ao que se constitui como uma prática comunal. O que se institui é um processo de exploração permanente e a produção de um enriquecimento dos países centrais às custas do emprego excessivo e do estabelecimento de jornadas extenuantes de trabalho.

A resistência indígena é um elemento que emerge seja pela recorrência e manutenção de seus hábitos e costumes recorrendo a eles para manutenção de sua identidade (como ocorre com o entoar de cantos e rituais xamânicos) como ocorre com a opção por estabelecer outros núcleos e romper com práticas e formas de dominação. Há que se considerar ainda as guerras como resistência e o uso da força como uma licença para matá-los legitimada pelas coroas, o que significa que a forma de dominação entre indígenas e europeus não passava por uma dimensão harmônica e nem pela construção de afetos.

REFERÊNCIAS

- ABREU, M. Produzindo a cidade do Brasil no passado. FRIDMAN, F.; HAESBAERT, R. (Orgs.). *Escritos sobre espaço e história*. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.
- ALBERNAZ, A. C. R. Interpretando o mundo e projetos de futuro Avá-Guarani de oco'y. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. a1, n. 1, p. 146-169, jul./dez., 2007.
- ALBERNAZ, A. C. R. Considerações sobre parentesco por criação. Avá Guarani de Oco'y e outras teorias Ameríndias. *Revista Enfoques*, v. 7, p. 1-27, 2008.
- ANDRADE, S. A. (2014). A retomada dos territórios ancestrais: os Guarani e a Cidade Real de Guairá. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. 24, p. 91-107.
- BALDUS, H. Estrutura Vertical e Horizontal na Cosmologia Religiosa dos índios Sul Americanos. Tradução de Ellen F. Wortmann. Vertikale und horizontale Struktur im religiösen Weltbild südamerikanischer Indianer. *Anthropos* 63/64, St. Augustin, pp. 16-21, 1968/69.
- BAPTISTA, J.; SANTOS, M. C. As ruínas. *Dossiê Missões*, v. 3, São Miguel das Missões: Museu das missões, 2009.
- BARCIA CARBALLIDO Y ZUÑIGA, A. G. *Historiadores primitivos de las Indias Occidentales, que junto, traduxo em parte y sacó a luz ilustrados com eruditas notas, y copiosos Índices*. Madrid, s/n, 3v, 1749.
- BONFIL BATALLA, G. El concepto de Indio em América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, v. 9. UNAM, p. 105-124, 1972.
- BONFIL BATALLA, G. (Org.). *Utopía e revolución. El pensamiento político contemporáneo de los Indios en América Latina*, México: Editorial Nueva Imagen, 1981.
- BRAVIN, N. J. R.; GÓES, S. L. V.; BRAVIN, S. M. R. (2015). A formação do desenvolvimento e a formação de aglomerados à distribuição desigual no espaço. *OBSERVATORIUM: Revista Eletrônica de Geografia*, v. 7, n. 18, set.
- BRIGHENTI, C. A. Necessidade de novos paradigmas ambientais. Implicações e contribuição Guarani. *Cadernos Prolam/USP*, ano 4, v. 2, p. 35-56, 2005.
- CADOGAN, L. Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. *Revista de Antropologia* 1(1) p.35-42, 1953.
- CORREA, V. (2010). *Caminho do Peabiru: um resgate cultural para o turismo*. Dissertação de mestrado apresentada junto à Universidade da Região de Joinville. Joinville: UNIVILLE.
- DE ROYOS, M.; PALERMO, M. G. *Guaraníes. su vida y sus mitos*. Argentina: Az Editores, s/d.
- FERREIRA, M. C. A disputa ibérica pelo domínio do Rio Paraguai na segunda metade do século XVIII e a sua representação cartográfica. *Navigator*, n.14, p. 59-71, 2011.

- FIORI, J. L. História, estratégia e desenvolvimento para uma geopolítica do capitalismo. 1ª ed., São Paulo: Boitempo, 2014.
- FRAGA, L.; COUTO, L. P.; BRAGA, L. A. Currículo intercultural como política linguística: a propósito de uma licenciatura em Letras Português/Línguas Indígenas. *RBLI – Revista Brasileira de Línguas Indígenas*, Macapá, v. 3, n. 2, p. 52-76, 2020.
- FRANCISCON, A. MARQUES, C. S. da P.; AZUMA, M. H. (2017). Arquitetura na reprodução da memória: o caminho do Peabiru. *Akrópolis Umurama*, v. 25, n. 2, p. 103-16, jul./dez.
- GAMBA, J. C. M.; PIRES, J. M. O trabalho humano na América Latina: evolução e condições atuais. *Cadernos Prolam/USP*, 15 (27), p. 11-26, 2016.
- GARCIA, J. U. El nuevo indio Lima: Editorial Universal, 1973.
- GAZANEO, J. O. The geopolitics of the missions. UNESCO; ICOMOS (Org). *The Jesuit missions of the Guarani*. Verona, p. 74-89, CB 1997.
- GOLIM, T. Cartografia da Guerra Guaranítica. *1º Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica. Passado presente nos velhos mapas: conhecimento e poder*. Paraty, 10 a 13 de maio de 2011.
- JECUPÉ, K. W. *Tupã Tenondé. A criação do universo, da terra e do homem segundo a tradição oral Guarani*. São Paulo: Peirópolis, 2001.
- LADEIRA, M. I. M. *Espaço Geográfico Guarani-Mbyá. Significado, constituição e uso*. São Paulo, CTI, 2015.
- LADEIRA, M. I. M. O uso da terra e das águas. *Seminário Tolerância*. São Paulo: UNESCO: USP, 1997.
- LADEIRA, M. I. M. Mbya Tekoa. O nosso lugar. *São Paulo em Perspectiva*, 3 (4), p. 56-61, out/dez, 1989.
- LANGDON, E. J. M. (Org.). *Xamanismo no Brasil, novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.
- LEAL, J. M. Os Guarani. LEAL, J. M. (Org.) *Rio Grande do Sul: história e traduções*. Porto Alegre: Evangraf, p. 18-40, 2008.
- LOPES, S. *O território do Iguaçu no contexto da “marcha para oeste”*. Cascavel: Edunioeste, 2002.
- MAEDER, E. J. A. GUTIERREZ, R. *Atlas territorial e urbano das Missões Jesuíticas dos Guaranis. Argentina, Paraguai e Brasil*. Sevilha: Junta Andalucía, Instituto Andalucía del Patrimonio Histórico: Consejería de Cultura, 2010.
- MAYA, J. O. M. La cartografía española em América durante el siglo XVIII: la actualización de los ingeniero militares. *Navigator*, n.14, p. 20-31, 2011.
- MELIÁ, B. *El Guarani conquistado y reducido. Ensaio de etnohistoria*. 4ª ed., Paraguai: Biblioteca Paraguaya de Antropología
- MELIÁ, B. A terra sem mal dos Guarani, economia e profecia. *Revista de Antropologia*, 33, p. 3-46, 1990.

- MÉTRAUX, A. *A religião dos Tupinanbás e suas relações com os demais tupi-guaranis*. 2ª ed., São Paulo: Ed. Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.
- MIRES, F. *El discurso de la indianidad: la cuestión indígena en América Latina*. 1ª ed., São José, Costa Rica: DEI, 1991.
- NOELLI, F. *Sem Tekoha não há Teko*. Dissertação de mestrado. Porto Alegre: PUC/RS, 1993.
- OVERING, J. A reação contra a descolonização da intelectualidade. *ILHA*, Florianópolis, v. 6, n. 1-2, p. 5-27, jul., 2004.
- PARELLADA, C. I. Arqueologia das fortificações no paraná. LINO, J. F; FUNARI, P. P. A. (Org.) *Arqueologia da guerra e do conflito*. Erechim: Editora Habilis, 2013.
- PARELLADA, C. I. *Um tesouro herdado: os vestígios arqueológicos na cidade de Villa Rica del Espiritu Santo/Fênix, Paraná*. Curitiba: UFPR, 1997.
- PARELLADA, C. I. Análise da malha urbana de Villa Rica del Espiritu Santo (1589-1932) Fênix/PR. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 5, p. 51-61, 1995.
- RENFREW, C. BAHN, P. *Arqueología: teorías, métodos y práctica*. 2ª ed., Madrid: Edições Akal, 1998.
- RODRIGUES, G. M. B. M. *Espaços criados, espaços conquistados: relações de domínio da Espanha Imperial sobre o território das Índias Ocidentales no século XVI*. Natal: UFRN, 2019.
- SANTOS, M. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 6ª ed., Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2001.
- SANTOS, M. *Pobreza urbana*. 3ª ed., São Paulo: Editora USP, 2009.
- SCHADEN, E. O índio e a sua imagem do mundo. Subsídios para um estudo de antropologia simbólica. *Revista de Antropologia*, 21 (1), p. 33-44, 1978.
- SCHURMANN, B. Urbanização colonial na América Latina: cidade planejada versus desleixo e caos. *Textos de História*, v. 7, n.1/2, p. 149-78, 1999.
- SOAVINSKI, C. *Terra pela qual se luta, terra na qual se vive: o refazer da vida e da terra dos Avá-Guarani do Oeste do Paraná após o desterro*. Dissertação de mestrado. Brasília: UNB, 2019;
- SOSTER, S. S. Missões Jesuíticas como sistema. Dissertação de mestrado. São Carlos: IAU: USP, 2014.
- SOUZA FILHO, C. F. M. *Os Avá-Guarani no oeste do Paraná: (re) existência em Tekoha Guarani Guavira*. Curitiba: Letra de Lei., 2016.
- SOUZA, J. O. C. *Uma introdução ao sistema técnico-econômico Guarani*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre, UFRGS: PPGAS, 1987.
- SPOSITO, M. E. B. (2004). *Capitalismo e urbanização*. 14ª ed., São Paulo: Contexto, 2004.
- SPOSITO, F. *Heróis, santos ou demônios? Sobre as relações entre índios, jesuítas e colonizadores*. Tese. São Paulo: FFLCH: USP, 2012.

SUSNIK, B. Los aborígenes del Paraguai II. Etnohistória de los Guaranies. *Época colonial*. Assunción: Museu Etnogeográfico “Andres Barbero”, 1979-1980.

SUSNIK, B. Aproximación de la realidade vivencial y al ethos existencial en I Paraguay Colonial. *Revista Estudios Paraguayos*, v. 3, n. 2, 1975.

SUSNIK, B. *El Guaraní Colonial*. El estudio colonial de Paraguai. Tomo I, 1965.

VEIGA, J. Migrações históricas e cosmologia Guaraní. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*. v. 5, n.1, jan./jun, p. 49-80, 2013.

WHITACKER, G. M. Território e poder: apropriação, uso e controle de recursos naturais e a irreformabilidade do modo de produção capitalista. *Biblio 3W – Revista Bibliográfica de Geografia e Ciências Sociais*. v. XX, n. 1.135, out, 2015.