

UNIVERSIDADE REGIONAL DE BLUMENAU – FURB
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA COMUNICAÇÃO - CCHC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO REGIONAL
DOUTORADO EM DESENVOLVIMENTO REGIONAL

VANDREZA AMANTE GABRIEL

TRADIÇÃO E IDENTIDADE NO TERRITÓRIO: A ALIMENTAÇÃO DA CRIANÇA
MBYÁ-GUARANI NO *TEKOÁ VY'A* EM MAJOR GERCINO (SC)

BLUMENAU

2020

VANDREZA AMANTE GABRIEL

**TRADIÇÃO E IDENTIDADE NO TERRITÓRIO: A ALIMENTAÇÃO DA CRIANÇA
MBYÁ-GUARANI NO *TEKOÁ VY'A* EM MAJOR GERCINO (SC)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR) da Universidade Regional de Blumenau (FURB) como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Desenvolvimento Regional.

Orientadora: Prof. ^a Dr.^a Marilda Rosa Galvão Checcucci Gonçalves da Silva. Grupo de Pesquisa Patrimônio Cultural, Memória, Identidade e Desenvolvimento Regional/ (Vinculado ao CNPQ).

BLUMENAU

2020

Ficha catalográfica elaborada por Everaldo Nunes – CRB 14/1199
Biblioteca Universitária da FURB

G118t

Gabriel, Vandreza Amante, 1984-

Tradição e identidade no território: a alimentação da criança Mbyá-Guarani no tekoá vy'a em Major Gercino (SC) / Vandreza Amante Gabriel. - Blumenau, 2020.

274 f. : il.

Orientador: Marilda Rosa Galvão Checcucci Gonçalves da Silva.

Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional) - Universidade Regional de Blumenau, Centro de Ciências Humanas e da Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional.

Bibliografia: f. 252-273.

1. Desenvolvimento regional. 2. Nativos. 3. Índios. 4. Índios Guarani. 5. Crianças indígenas. 6. Crianças indígenas - Alimentos. 7. Territorialidade humana. I. Silva, Marilda Rosa Galvão Checcucci Gonçalves da, 1947-. II. Universidade Regional de Blumenau. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional. III. Título.

CDD 980.41

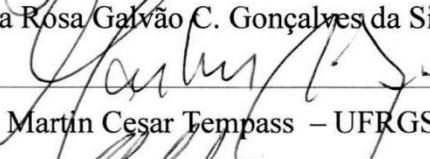
**TRADIÇÃO E IDENTIDADE NO TERRITÓRIO: A ALIMENTAÇÃO
DA CRIANÇA MBYÁ-GUARANI NO *tekoá vy'a* EM MAJOR GERCINO
(SC)**

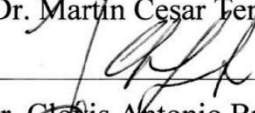
Por

VANDREZA AMANTE GABRIEL

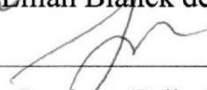
Tese aprovada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor(a) em
Desenvolvimento Regional no Programa de Pós-
Graduação em Desenvolvimento Regional –
PPGDR, da Universidade Regional de Blumenau –
FURB, pela banca examinadora formada por:


Presidente: Profa. Dra. Marilda Rosa Galvão C. Gonçalves da Silva - FURB

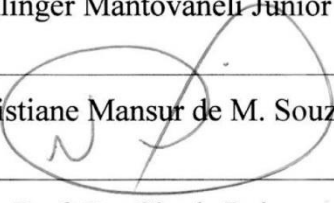

Membro: Prof. Dr. Martin Cesar Tempass – UFRGS


Membro: Prof. Dr. Clovis Antonio Brighenti – UNILA


Membro: Profa. Dra. Lilian Blanck de Oliveira – FURB


Membro: Prof. Dr. Luciano Felix Florit - FURB

Membro: Prof. Dr. Oklinger Mantovaneli Junior - FURB - Suplente


Membro: Profa. Dra. Cristiane Mansur de M. Souza – FURB - Suplente

Prof. Dr. Clovis Reis

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em
Desenvolvimento Regional

Blumenau, 19 de fevereiro de 2020.

AGRADECIMENTOS

A beleza cotidiana da vida.

A família, nas pessoas de minha mãe Clara Terezinha Amante Gabriel e meu pai Vilson Gabriel, pelos ensinamentos, apoio incondicional desde a infância, por entenderem os necessários afastamentos por conta das horas de estudo. Eles sempre me fizeram acreditar nos meus objetivos e ideais. Ao querido Marcelo Backes Navarro Stotz pela amizade, dedicação, compreensão e amor incondicional dedicados a mim nesses anos de companheirismo e cumplicidade.

Aos moradores do *tekoá vy'a* Mbyá-Guarani que nos receberam com a intenção do diálogo, pela sensibilidade e generosidade em nos contar as histórias que envolvem o seu grupo em uma relação ética e intersubjetiva que permeou as relações de amizade. Em especial ao *xeramõi* Artur Benite, conhecido em Guarani por *werá mirim*, sua esposa Maria Campos, *pará retê*, duas das filhas de Seu Artur, Irma Benite, *kerexu* e, Cláudia Benite, *pará mirim* e seu esposo Augustinho Moreira, *werá tukumbó*, Márcia Ramires, *pará mirim* e suas filhas, Maura Ramires, *kerexu*, Andrea Ramires Benite, *pará mirim* e Letícia Ramires Benite, *ará* e Marcelo Benite *karaí xondaro (in memorian)*. Aos professores da escola indígena *nhembo'ea* Márcia Macena, Alexandro Ortega Gonçalves, Fábio Macena, Regina Gabriel Costa e Cleber Ailton de Souza pelo apoio e pela tradução do resumo desta tese para a Língua Guarani.

A Prof.^a Dr.^a Marilda Rosa Galvão Checcucci Gonçalves da Silva, pela contribuição, apoio e ensinamentos durante essa trajetória. Aos pesquisadores do Grupo de Pesquisa Patrimônio Cultural, Memória, Identidade e Desenvolvimento Regional e do Núcleo de Estudos Indígenas (NEI/FURB). Gostaria de agradecer especialmente à Leonilda Wesling, Adriana Pasco Dias e Ana Paula Tabosa pelo apoio carinhoso. A Simone Caroline Piontkewicz e a Fabiana Moratelli pela parceria nos futuros projetos. As secretárias Kathleen Simone Hüskes e Eunice Hasckel, por serem pacientes e mostrarem os caminhos possíveis. Agradecimentos a Yanet Maria Reimondo Barrios pela revisão dos resumos em inglês e espanhol.

As amigas e amigos que pensam e dividem comigo as angústias de construir um mundo possível com dignidade e sororidade. Aos colegas, doutorandas/os e mestrandas/os, que foram fundamentais nas trocas de conhecimento e discussões sobre a vida acadêmica. A equipe do PROESDE Desenvolvimento FURB, em especial ao Prof. Dr. Oklinger Mantovaneli Júnior, Pró-Reitor Pesquisa, Pós-Graduação, Extensão e Cultura (PROPEX), pelo apoio e reconhecimento à pesquisa. Ao demais professores do Programa de Pós-Graduação em

Desenvolvimento Regional (PPGDR/FURB) pelo incentivo. À todas as professoras e professores que construíram comigo essa trajetória acadêmica ao longo dos anos. As pesquisadoras e pesquisadores que endossam essa tese.

Agradecemos às sugestões e reflexões conjuntas dos membros da banca Prof.^a Dr.^a Lilian Blanck de Oliveira, Prof. Dr. Luciano Felix Florit, Prof. Dr. Martín César Tempass, Prof. Dr. Clóvis Antonio Brighenti, pela generosidade, cujo trabalho favorece a relação de entendimento e respeito entre os seres. Somos gratas pelo auxílio da bolsa de demanda social da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, Portaria Nº 206, de 4 de setembro de 2018, e do Auxílio da Universidade Regional de Blumenau (FURB) com a Resolução nº115/2017, Art. 4º. Aos funcionários da FURB que não mediram esforços para contribuir na resolução das questões burocráticas. Agradeço a oportunidade.

Ha'evete! Aguyjevete!

RESUMO

A pesquisa teve como objetivo entender o contexto em que está inserido o sistema alimentar indígena Mbyá-Guarani no *tekoá vy'a* (Aldeia Feliz) em Major Gercino (SC) tendo como foco a alimentação da criança e a memória alimentar sobre a infância na trajetória de várias gerações, tomando como referência o trabalho de campo realizado. Com relação à educação alimentar observou-se como se dá o aprendizado e a formação dos hábitos das crianças na Terra Indígena (TI). A tese revela algumas mudanças que estão ocorrendo em relação a alimentação pelas gerações de suas mães e avós, bem como o papel que a escola, as políticas públicas, entre outros agentes da sociedade envolvente têm exercido na transmissão dos saberes e fazeres culinários. As mulheres indígenas são as responsáveis por transmitir os ensinamentos culinários de uma geração para outra, por meio das práticas cotidianas que envolvem o seu saber fazer. Esta pesquisa evidenciou que, assim como outros grupos indígenas, os Mbyá-Guarani tiveram sua alimentação profundamente alterada em consequência da relação de contato com a sociedade nacional envolvente, as mudanças que ocorreram na sua relação com a terra, com o seu território e, a partir daí, a perda de sua soberania alimentar. Identificou-se o impacto na educação alimentar das crianças, tendo consequências para a identidade alimentar do grupo Mbyá. Essa discussão é importante para se pensar a maneira como o modelo de desenvolvimento vigente está afetando a alimentação e o sistema alimentar indígena Mbyá, que tem tido sua segurança alimentar ameaçada. Essa situação tem ocasionado consequências complicadas para a infância Mbyá-Guarani. Crianças e adultos estão adoecendo por conta do tipo de alimentação que estão tendo acesso na situação de pós-contato, apresentando-se em muitas aldeias um alto índice de desnutrição, diabetes e obesidade. Existem, do ponto de vista do grupo Mbyá-Guarani, cuidados essenciais na alimentação que são determinantes para a vida das crianças. Neste contexto, a educação das crianças tem um papel essencial para a continuidade dessas práticas culturais, cosmológicas e do próprio grupo Mbyá. Como metodologia foram utilizadas na tese diferentes ferramentas de análise como a etnografia, história oral, memória, trajetória de vida, observação participante, considerando-se uma pesquisa qualitativa no cruzamento dos resultados obtidos pelas informações aliadas às referências bibliográficas.

Palavras-chave: Alimentação Mbyá-Guarani. Sistema Alimentar. Memória. Identidade. Território.

ABSTRACT

The research aimed to understand the Mbyá-Guarani indigenous food system in *tekoá vy'a* (Aldeia Feliz) in Major Gercino, Santa Catarina, Brazil, with a focus on child feeding and food memory on childhood in the trajectory of several generations, taking as reference the fieldwork carried out. The thesis reveals some changes that are taking place concerning food in the transmission of knowledge and culinary practices from the context of different generations, as well as the role of school and public policies, agents of the surrounding society, influencing the food education of children with consequences for the Mbyá group's food identity. Indigenous women are responsible for transmitting culinary teachings from one generation to another, through daily practices that involve their expertise in shaping children's eating habits. This research showed that, like other indigenous groups, the Mbyá-Guarani had their diet deeply altered as a result of the contact relationship with the surrounding national society from the process of European colonization of the territory, the changes that occurred in their relationship with the land, with its immemorial territory and, from there, the loss of its food sovereignty. This discussion is important to think about how the current development model is affecting food and the Mbyá indigenous food system, which has been threatened with food security. This situation has led to complicated consequences for childhood and the health of the Mbyá-Guarani, due to the type of food they are having access to in the post-contact situation, with diseases such as malnutrition, diabetes, and obesity in many villages. For the Mbyá-Guarani group, there are essential precautions in food that are crucial for children's lives. In this context, children's education plays a crucial role in the continuation of these cultural, cosmological, and Mbyá group practices. As a methodology, different analysis tools were used, such as ethnography, oral history, memory, life trajectory, participant observation, considering qualitative research in the crossing of the results obtained by the information from the field research combined with bibliographic references.

Keywords: Mbyá-Guarani Food. Indigenous Food System. Memory. Identity. Territory.

RESUMEN

La investigación tuvo como objetivo comprender el sistema alimentario indígena Mbyá-Guaraní en *tekoá vy'a* (Aldeia Feliz) en Major Gercino, Santa Catarina, Brasil, con un enfoque en la alimentación infantil y la memoria alimentaria en la infancia en la trayectoria de varias generaciones, tomando como referencia el trabajo de campo realizado. La tesis revela algunos cambios que están teniendo lugar en relación con los alimentos en la transmisión de conocimientos y prácticas culinarias desde el contexto de diferentes generaciones, así como el papel de la escuela y las políticas públicas, agentes de la sociedad circundante, que impactan la educación alimentaria de los niños con consecuencias para la identidad alimentaria del grupo Mbyá. Las mujeres indígenas son responsables de transmitir las enseñanzas culinarias de una generación a otra, a través de prácticas diarias que involucran sus conocimientos en la configuración de los hábitos alimenticios de los niños. Esta investigación mostró que, al igual que otros grupos indígenas, los Mbyá-Guaraníes tenían su dieta profundamente alterada como resultado de la relación de contacto con la sociedad nacional circundante a partir del proceso de colonización europea del territorio, los cambios que ocurrieron en su relación con la tierra, con su territorio inmemorial y, a partir de ahí, la pérdida de su soberanía alimentaria. Esta discusión es importante para pensar en la forma en que el modelo de desarrollo actual está afectando a los alimentos y al sistema alimentario indígena Mbyá, que ha sido amenazado con la seguridad alimentaria. Esta situación ha traído consecuencias complicadas para la infancia y la salud de los mbyá-guaraníes, debido al tipo de alimentos a los que tienen acceso en la situación posterior al contacto, con enfermedades como la desnutrición, la diabetes y la obesidad en muchas aldeas. Desde el punto de vista del grupo Mbyá-Guaraní, existen precauciones esenciales en los alimentos que son cruciales para la vida de los niños. En este contexto, la educación de los niños juega un papel esencial en la continuación de estas prácticas culturales, cosmológicas y grupales de Mbyá. Como metodología, se utilizaron diferentes herramientas de análisis, como etnografía, historia oral, memoria, trayectoria de vida, observación participante, considerando una investigación cualitativa en el cruce de los resultados obtenidos por la información de la investigación de campo combinada con referencias bibliográficas.

Palabras clave: Comida Mbyá-Guaraní. Sistema Alimentario Indígena. Memoria. Identidad. Territorio.

RESUMO EM LÍNGUA GUARANI

Oexa pota oikuaaa havã mba'eixapa mbya kuery rembi'u hete'i reko Major pygua kuery, Santa Catarina, Brasil. Kyringue rembi'u rã kyringue arandu rãmã tekoá gui havi oikuaaa. Oexa potaramõ mã oexa kirami'i tembi'u reko omboyke'i mã ãygui kue, ymãve guare rami'i ve'yn mãpy aygui kue, onhembopara va'e kuere oexa potarãmõ vy oexa ymãve guare reve aynguj kue oexa joorãmi he'y. Mboroxy kuery mã oguerekove mba'eixa pa ijayvu havã, ombo'e havã oexauka havã mba'eixa pa nhembiapo rã'ã, ha'erami oo oiny, ha'evy aepy oikuaa rã mba'eixapa ojapo havã kyringue rembi'u rã guive. Pãve Mbya kuery rembi'u reko mã ãygui peixa juruá kuery rembi'u reve onhemõiru raxa, ha'evy mã ymã guare rami ve'ymã vi, ojepa taky kuere, tembi'u reko. Europeus gui haemã peixa havã. Kova'e ayu reko mã ha'evete vaipa peixa jaikuaa pota havã, mba'eixa rãmo pa peixa mbya kuery rembi'u reko oguerovy pa õiny, mbya kury rembi'u reko jepe ãy noiporã vei ovy.

Mbya kuery embi'u mã mba'emo vixo ka'aguy, ha'egui, pira jopoi, mba'emõ nhoty guegui.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Povos indígenas em Santa Catarina	22
Figura 2 – Município de Major Gercino, região noroeste da Grande Florianópolis	23
Figura 3 – Território Guarani	24
Figura 4 – Correntes migratórias das culturas do Pacífico para a América	28
Figura 5 – Principais rotas de interiorização da colonização do território entre o Pleistoceno e o Holoceno inicial	30
Figura 6 – Aldeias indígenas Guarani	34
Figura 7 – Grupos Indígenas do Paraguai	37
Figura 8 – Mata Atlântica	66
Figura 9 – Biomas brasileiros	67
Quadro 1 – Categorias de idade para os Guarani	98
Figura 10 – <i>werá mirim</i> Artur Benite <i>tekoá vy'a</i>	125
Figura 11 – Mobilidade de Artur Benite <i>werá mirim</i>	131
Figura 12 – <i>teimanguá</i> corda feita de cabelo (Museu Antropológico Diretor Pestana)	135
Figura 13 – Maria Campos <i>pará retê</i> e Artur Benite <i>werá mirim</i> ao lado dos filhos	136
Figura 14 – Artur Benite <i>werá mirim</i> com um arco e flecha	138
Figura 15 – Artur Benite <i>werá mirim</i> sente o aroma da planta	145
Figura 16 – Artur Benite <i>werá mirim</i> em sua horta de plantas medicinais	146
Figura 17 – Área de ocorrência da erva-mate	149
Figura 18 – Interior da antiga escola indígena <i>nhembo'ea vy'a</i>	163
Figura 19 – Professor Fábio Macena <i>kuaray</i> no dia da gincana	164
Figura 20 – A professora Márcia Macena <i>araí</i> faz pintura corporal em Alessandro	167
Figura 21 – Conversa dos professores com os jovens	168
Figura 22 – Alexandro Ortega Gonçalves <i>kuaray nhe'ery</i> com os anos iniciais	169
Figura 23 – Atual Escola Indígena <i>nhembo'ea</i>	170
Figura 24 – Cartaz da primeira gincana no <i>tekoá vy'a</i>	172
Figura 25 – Vista aérea do <i>tekoá vy'a</i> Mbyá-Guarani em Major Gercino (SC)	176
Figura 26 – <i>opy</i> , casa de reza	179
Figura 27 – Cozinha coletiva	182
Figura 28 – Fogueira no quarto para espantar o frio	183

Figura 29 – Márcia Ramires <i>pará mirim</i> fazendo cestos para a venda	185
Figura 30 – As crianças pausam a brincadeira para uma foto	187
Figura 31 – Crianças brincam no <i>tekoá vy'a</i>	188
Figura 32 – Coral do <i>tekoá vy'a</i> denominado <i>Mborai Vy'a</i>	189
Figura 33 – Colheita do feijão preto e vermelho	192
Figura 34 – Feijão preto e vermelho semeados na roça	193
Figura 35 – Pássaro <i>uru</i> apreendido em armadilha, solto em seguida por ser filhote	196
Figura 36 – Plantação de milho e amendoim	197
Figura 37 – Sementes de milho tradicional <i>avaxi</i>	198
Figura 38 – A cana-de-açúcar sempre tem um espaço garantido na roça	200
Figura 39 – Batata doce alaranjada <i>jety carão</i>	201
Figura 40 – Tarrafa de náilon usada no Rio Tijucas	202
Figura 41 – Uma das hortas feitas por Artur Benite <i>werá mirim</i>	203
Figura 42 – Maria Campos <i>para retê</i> comanda a cozinha coletiva	208
Figura 43 – Cana-de-açúcar, um doce para as crianças	210
Figura 44 – Horta feita por Cláudia Benite <i>pará mirim</i>	211
Figura 45 – Cláudia Benite <i>pará mirim</i> acompanhada de sua filha Alessandra	212
Figura 46 – <i>reviro</i>	213
Figura 47 – Peixe fresco com beiju	216
Figura 48 – Cláudia Benite <i>pará mirim</i> cozinha no fogo de chão	217
Figura 49 – Família Ramires Benite	219
Figura 50 – Painéis da família Ramires Benite	220
Figura 51 – Marcia Ramires <i>pará mirim</i> cozinha dentro de uma casa tradicional	223
Figura 52 – Márcia Ramires <i>pará mirim</i> com sua filha mais nova Jaqueline Ramires Benite <i>pará poty mirim</i> e sua neta que está tomando refrigerante na mamadeira	225
Figura 53 – Balanço improvisado para as brincadeiras infantis	230
Figura 54 – Comida sendo feita no fogão à lenha	232
Figura 55 – Maura Ramires <i>kerexu</i> prepara uma refeição do dia	236
Figura 56 – Maura <i>kerexu</i> ao lado da mãe Márcia <i>pará mirim</i>	237
Figura 57 – Milho tradicional <i>avaxi</i>	239

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACO	Ação Cível Ordinária
ADAF	Agência de Defesa Agropecuária e Florestal do Estado
AGU	Advocacia Geral da União
AP	Antes do Presente
ATL	Acampamento Terra Livre
BNDES	Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CDB	Convenção sobre a Diversidade Biológica
CGY	Comissão Guarani <i>Yvyrupa</i>
CNV	Comissão Nacional da Verdade
CONAB	Companhia Nacional de Abastecimento
CONSEA	Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional
DNA	<i>deoxyribonucleic acid</i>
DNIT	Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes
EJA	Educação de Jovens e Adultos
EMBRAPA	Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
FACCHU	Semana Acadêmica Científica Cultural e Humanística
FAO	Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação
FIDA	Fundo Internacional de Desenvolvimento Agrícola
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GEF	<i>Global Environment Facility</i>
GERED	Gerência Estadual de Educação
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IFAM	Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas
IFC	Instituto Federal Catarinense
IFFSC	Inventário Florístico Florestal de Santa Catarina
INDL	Inventário Nacional de Diversidade Linguística
INPE	<i>Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais</i>
IPCC	<i>Intergovernmental Panel of Climate Change</i>
IPHAN	Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ISA	Instituto Socioambiental
ISPN	Instituto Sociedade População e Natureza
MEC	Ministério da Educação
MINC	Ministério da Cultura
MPF	Ministério Público Federal
NEI	Núcleo de Estudos Indígenas
NEI	Núcleos de Educação Escolar Indígena
ODS	Objetivos do Desenvolvimento Sustentável
ONU	Organização das Nações Unidas
PAA	Programa de Aquisição de Alimentos
PNAE	Programa Nacional de Alimentação Escolar
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PPP GATI	Programa de Pequenos Projetos de Gestão Ambiental e Territorial Indígena
PROEJA	Programa Nacional de integração da Educação Profissional com a Educação Básica na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos
PROESDE	Programa de Educação Superior para o Desenvolvimento Regional
RCNEI	Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas
RF	Relatório Figueiredo
SECADI	Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão
SED	Secretaria Estadual de Educação
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SESC	Serviço Social do Comércio
SFA	Superintendência Federal de Agricultura, Pecuária e Abastecimento
SIPAF	Selo da Identificação da Participação da Agricultura Familiar
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
STF	Supremo Tribunal Federal
TER	Tribunal Regional Eleitoral
TI	Terra Indígena
TSE	Tribunal Superior Eleitoral
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UNEP	<i>United Nations Environmental Programme</i>
UNICEF	Fundo das Nações Unidas para a Infância
UNIFEBE	Centro Universitário de Brusque
WMO	<i>World Meteorological Organization</i>

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	16
2	O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO NA AMÉRICA LATINA E AS IMPLICAÇÕES PARA A ALIMENTAÇÃO DOS MBYÁ-GUARANI	27
2.1	A COLONIZAÇÃO NA AMÉRICA LATINA	27
2.2	COLONIALIDADE E TERRITÓRIO: APONTAMENTOS TEÓRICOS	43
2.3	O PAPEL DAS MULHERES NO TERRITÓRIO: ALGUMAS QUESTÕES	51
2.4	MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO REGIONAL	58
3	A FORMAÇÃO DOS HÁBITOS ALIMENTARES DAS CRIANÇAS MBYÁ- GUARANI E AS MUDANÇAS QUE ESTÃO OCORRENDO	82
3.1	CONCEITO DE INFÂNCIA E ABORDAGENS COM CRIANÇAS	83
3.2	IDENTIDADE CULTURAL, FAMÍLIA E SOCIALIZAÇÃO	88
3.3	INFÂNCIA E IDENTIDADE CULTURAL MBYÁ-GUARANI.....	97
3.4	ALIMENTAÇÃO, MEMÓRIA E TERRITÓRIO	107
4	FATORES QUE ESTÃO CONTRIBUINDO PARA A MUDANÇA DOS HÁBITOS E PRÁTICAS ALIMENTARES.....	124
4.1	MEMÓRIA E TRADIÇÃO MBYÁ-GUARANI NO <i>TEKOÁ VY'A</i>	124
4.2	O USO DE PLANTAS MEDICINAIS E SAÚDE NO <i>TEKOÁ VY'A</i>	143
4.3	O PAPEL DA ESCOLA: BREVE HISTÓRICO	154
4.4	NHEMBO'EA <i>VY'A</i> : A ESCOLA INDÍGENA E A ALIMENTAÇÃO.....	160
5	DESENVOLVIMENTO E ALIMENTAÇÃO INDÍGENA: IMPLICAÇÕES PARA A CRIANÇA MBYÁ-GUARANI	175
5.1	O MBYÁ REKÓ NO <i>TEKOÁ VY'A</i>	175
5.2	A PLANTAÇÃO DE ALIMENTOS NO <i>TEKOÁ VY'A</i>	190
5.3	A EDUCAÇÃO ALIMENTAR MBYÁ-GUARANI	206
5.4	ALIMENTAÇÃO DA CRIANÇA MBYÁ-GUARANI NO <i>TEKOÁ VY'A</i>	218
6	CONCLUSÃO: POSSÍVEIS RESPOSTAS.....	246
6.1	RECOMENDAÇÕES	248
	REFERÊNCIAS.....	252

1 INTRODUÇÃO

Conheci os Mbyá-Guarani em 2007 por meio de uma reportagem que desenvolvi para uma revista como jornalista. Na época não conhecia a realidade das aldeias indígenas e acabei por visitá-los em Massiambu, Palhoça (SC) participando, alguns meses depois, do encontro Sepé Tiarajú no Rio Grande do Sul no mesmo ano. Com o tempo e com a orientação deles passei a compreender o contexto das reivindicações dos Guarani, o valor da demarcação de terras e o abismo que há entre a sociedade envolvente e os grupos autóctones, mesmo com a ascendência indígena regional presente. A partir daí os encontrava esporadicamente até que em 2010 fui visitá-los no *tekoá vy'a* em Major Gercino (SC) para convidá-los a fazer um bate-papo com crianças de um projeto no qual eu estava trabalhando, para contarem um pouco do que é ser Mbyá-Guarani, o seu “*nhaderekó*”¹. Em 2012 entrei para o mestrado em Desenvolvimento Regional na Universidade Regional de Blumenau (FURB) e tive a oportunidade de decidir o que pesquisar cruzando interesses com a professora e orientadora Dr^a. Marilda Checcucci. Pensei logo nos Mbyá-Guarani ao relembrar os bons encontros nas aldeias por serem sempre muito atenciosos comigo. Fiquei um pouco curiosa com isso porque considero muito difícil encontrar pessoas tão educadas. Vejo a proximidade com a minha educação, inclusive a educação alimentar. A partir daí descobri que a professora e pesquisadora Dr^a. Marilda Checcucci estava trabalhando com antropologia da alimentação e ela me convidou para fazer parte desse universo com ela. Eu aceitei na hora e fui a campo com ela muitas vezes por conta da pesquisa que ela estava coordenando e realizando junto aos agricultores familiares do Vale do Itajaí (SC). Aprendi muito e agradeço imensamente a oportunidade. Foi incrível poder entender o que circunda os hábitos alimentares que são parte de um sistema repassado há muitas gerações pelo parentesco e, no caso da pesquisa que estava em curso, desde a colonização e com a adaptação de alimentos do território atual. Com essas informações pude começar a pensar sobre o “eu” e o “outro” por meio da dinâmica da cultura a partir dos territórios (DURHAN, 2004; CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976).

As disciplinas cursadas tanto no mestrado quanto no doutorado foram decisivas para a construção da tese. Elas trouxeram uma base teórica de análise muito interessante para que eu pudesse entender o contexto anterior à colonização e os elementos que conformam as realidades

¹ Na tese veremos diferentes formas de escrita dos nomes em Guarani, primeiro pela falta de um dicionário e de regras gramaticais universalizadas entre indígenas e pesquisadores, segundo pela falta de conhecimento sobre a Língua Guarani de minha parte como pesquisadora. Estudei a Língua Guarani, mas não o suficiente para compreender a complexidade dos termos. Veremos também algumas passagens com questões de concordância na fala dos indígenas por conta da adaptação da Língua Guarani para a Língua Portuguesa.

atuais tendo como foco o grupo Mbyá-Guarani. Foi um exercício de constante redescoberta em diferentes dimensões. Pude pensar como os distintos grupos se organizam, porque as decisões são tomadas e a que favorece, quais as relações entre os grupos e de que forma convivem. Um fator importante que permitiu que eu realizasse a pesquisa foi o auxílio da bolsa de demanda social da CAPES² e do Auxílio FURB com a Resolução nº115/2017, Art. 4º. Hoje faço parte do Núcleo de Estudos Indígenas (NEI) da Universidade Regional de Blumenau (FURB)³, criado entre os anos de 2017 e 2018.

Antes de expor os dados da tese trago algumas informações dos meus primeiros contatos de pesquisa com o grupo Mbyá-Guarani no *tekoá vy'a* e apresento uma trajetória anterior onde, para a dissertação intitulada “Mbyá-Guarani, Alimentação e Identidade no Território: a aldeia *vy'a* – Major Gercino (SC)” foram descritos depoimentos referentes à alimentação atual do grupo e sua relação com a tradição com enfoque no papel da mulher no contexto da família que subsidiou a atual pesquisa. Para iniciar o trabalho de campo no mestrado fiz uma ligação para o então cacique Artur Benite e marcamos uma conversa na aldeia para explicar a ele minhas intenções. Durante os primeiros meses fui recepcionada em geral pelos homens, eles me acompanharam por quase dois anos. Em algumas ocasiões os filhos de Augustinho Moreira e Cláudia Benite me acompanhavam até a casa de Artur Benite. Passado um tempo as crianças começaram a me receber. Sorrindo e brincando me levavam até ele. Conversei com as mulheres inicialmente por intermédio de Artur Benite que indicou duas de suas filhas para conversar comigo. A esposa de um dos filhos de Artur Benite foi indicada pelo marido. Para mim foi um longo caminho até poder conversar diretamente com elas. Por conta da timidez, das barreiras da língua e do papel que exercem na família as mulheres indígenas ainda são pouco ouvidas, mas isso vem mudando. A partir do momento em que decidimos dar continuidade à pesquisa no doutorado fiz uma ligação para o então cacique Augustinho Moreira que conversaria com a vice cacique Cláudia Benite e marcaria um encontro com Artur Benite. Após conversarmos pessoalmente, uma prioridade para os Mbyá-Guarani, começamos a pesquisa. Tentei algumas vezes pernoitar no *tekoá vy'a* para aprofundar a pesquisa, mas a comunidade foi contra. Dias de muito frio estavam se sucedendo naquelas semanas. Penso que poderia ser esse o motivo. Tentei outra vez sem sucesso. Decidi que seria melhor seguir com as visitas esporádicas. Acredito que esse seria um dos motivos pelo foco da pesquisa ter se voltado para o contexto em

² O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001, Portaria Nº 206, de 4 de setembro de 2018.

³ Na atualidade a FURB possui processos seletivos específicos para estudantes indígenas na graduação, pós-graduação e desenvolve a Pedagogia Laklãnô/Xokleng em Ibirama (SC) em parceria com a Secretaria Estadual de Educação (SED).

que as crianças estão inseridas e que conformam os hábitos alimentares pelo acesso à terra. Gostaria de deixar registrada minha angústia com relação às idas à campo por conta de ser considerada branca e poder estar, de alguma maneira, colocando-me na comunidade de forma invasiva pelo processo histórico de violência contra o grupo por parte dos colonizadores.

O *tekoá vy'a*, na Língua Portuguesa chamado de “Aldeia Feliz”, está organizado em torno de famílias monogâmicas de descendência patrilinear, possuindo 140 habitantes, 34 famílias, em 149 hectares (dados da comunidade). Existem moradias tradicionais construídas por eles, feitas com barro e moradias de alvenaria que foram doadas pelo convênio com o governo. O grupo sobrevive a partir dos produtos provenientes da agricultura de subsistência que vem sendo retomada com mais ênfase a partir da ocupação da nova terra por oferecer condições melhores do que as terras onde viviam anteriormente no Morro dos Cavalos, *tekoá itaty*, Palhoça (SC). Busca viver diariamente o modo de ser Mbyá realizando reflexões conjuntas, ações e estratégias que assegurem a vida de suas famílias e a preservação do meio ambiente para as futuras gerações. Eles visitam constantemente seus parentes em busca de sementes naturais e possíveis casamentos para o fortalecimento de suas referências identitárias nas conversas com os *xeramõi* ou as *xejaryi*, os sábios e as sábias. O grupo Mbyá-Guarani tem como característica a constante mobilidade. Para Mello e Darella (2005, p. 159-160) “essa mobilidade territorial não é sinônimo de nomadismo, [...] e, sim, à circulação dentro de um território sabidamente já habitado por algum membro dessas famílias, seus parentes ou seus antepassados”. Atualmente os Mbyá-Guarani lutam principalmente pela demarcação de suas terras para assegurar a continuidade do grupo, da tradição, da cosmologia e do seu sistema alimentar⁴, já que há um crescente número de nascimentos de crianças nas aldeias. No caso Mbyá-Guarani as práticas diárias da alimentação denominada por eles como “tradicional” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2010) são essenciais para a continuidade dos saberes femininos, inclusive àqueles ligados à culinária. São as mulheres que detém o saber culinário repassado de uma geração para outra (TEMPASS, 2010).

As famílias do *tekoá vy'a* que pude ter contato para desenvolver esta pesquisa atualmente planejam ações permanentes para dar continuidade ao modo de ser Mbyá-Guarani, com regras sociais de educação, casamentos, reprodução, suas práticas rituais, culinárias e o direito de viver perto da mata. O grupo busca frente aos órgãos governamentais os direitos indiscutivelmente negados e constitucionalmente assegurados. A prática diária da alimentação dita por eles como “tradicional” com a plantação de sementes herdadas de parentes, com a

⁴ Sistemas alimentares e bem-estar dos povos indígenas. Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO, 2013).

influência da lua, sem a utilização de insumos químicos, com a prática de coleta na mata, o reconhecimento do papel da biodiversidade e a utilização do fogo de chão são essenciais para a continuidade dos modos de vida dos Mbyá. Para o *xeramõi* Mbyá-Guarani do *tekoá vy'a* em Major Gercino (SC) Artur Benite é necessário que a área seja produtiva, fértil, que se tenha o conhecimento sobre a plantação, sobre as sementes e a água deve ser limpa. Muitos desses lugares são pequenas áreas em meio à agricultura convencional que utiliza pesticidas e agrotóxicos na lavoura. Os indígenas em geral não utilizam esses insumos, nem mesmo sementes transgênicas. Esses aspectos contribuem para a preservação desses ecossistemas.

Atualmente eles possuem criação de animais como algumas espécies de galinhas, plantam milho, batata-doce, mandioca, cana-de-açúcar, melancia, abacaxi, amora, banana, mamão, amendoim, maracujá, utilizam mel e plantas medicinais, além de uma horta com alimentos incorporados à sua tradição alimentar como alface, cebolinha e salsinha. Até recentemente recebiam cestas básicas. Além disso, recebem eventualmente doações em dinheiro, alimentos e roupas de particulares ou instituições. Há eventuais doações de parceiros locais e regionais. Na saúde, recebem visita de um agente municipal a cada quinze dias e aliam a medicina atual com os saberes do pagé, o líder espiritual. Além da agricultura voltada para a subsistência, sobrevivem da renda de aposentadoria, trabalhos sazonais, venda de artesanato, além de trabalharem como professores, merendeiras e agentes de saúde. Há compra de alimentos, visto que a atual situação do contexto em que ocorre a agricultura limita a sua antiga capacidade de reprodução. O grupo Mbyá-Guarani vive esta situação porque foi obrigado a modificar drasticamente seu modo de vida e sua relação com o território e em consequência disso seu sistema alimentar (SILVA, 2008; SANFUENTES ECHEVERRIA, 2006) por adaptações e ressignificações que passaram ao longo do tempo desde o início da colonização europeia no Sul do Brasil e das relações interétnicas estabelecidas no novo contexto de contato com a população branca no território. A pesquisa se justifica por permitir compreender quais as mudanças que estão afetando a alimentação das crianças Mbyá, visto a importância da alimentação nessa fase da vida e os problemas daí advindos, que passam pela questão muitas vezes da falta de alimentos ou de uma alimentação inadequada em relação à sua tradição, pela própria desconsideração do Estado para com essa questão pela distribuição de cestas básicas e de merenda escolar inadequada, que não consideram as especificidades da alimentação do grupo, o que vem levando à, desnutrição, obesidade e diabetes no próprio meio infantil (ANDRADE; BELLINGER, 2016).

O problema de pesquisa permeou o entendimento de como o sistema alimentar do grupo Mbyá-Guarani passou por adaptações e ressignificações com o passar dos anos desde o início

do contato. O foco do estudo esteve voltado para identificar, analisar e descrever como essas mudanças estão se processando e quais os impactos que estão promovendo na alimentação e na vida das crianças. A pesquisa teve como objetivo realizar um estudo sobre a alimentação das crianças Mbyá-Guarani no *tekoá vy'a* situada em Major Gercino (SC) e a memória dos mais velhos desse grupo referente à alimentação. Desejávamos saber como se dava o aprendizado e a formação dos hábitos alimentares das crianças no atual contexto do sistema alimentar da aldeia, quais os papéis e aprendizados transmitidos a homens e mulheres em relação ao sistema alimentar, desde a produção (agricultura: plantar, colher, estocar) e transformação dos alimentos (culinária). Como objetivos específicos identificamos as mudanças que o processo de colonização promoveu sobre a relação destes com a terra e o território e o impacto promovido na alimentação do grupo estudado. De que forma se dá tradicionalmente a formação dos hábitos alimentares das crianças Mbyá-Guarani e quais as mudanças que estão ocorrendo nas diferentes gerações de avós, pais e filhos. Analisamos quais são os fatores internos e externos ao grupo (escola, programas do governo e trabalho temporário dos indígenas) que estão contribuindo para a mudança das práticas alimentares. Identificamos e fizemos reflexões sobre o impacto que vem promovendo o Estado e as políticas públicas voltadas para a alimentação indígena e em especial do grupo Mbyá-Guarani. Essas questões são importantes pois sabemos que em muitas aldeias hoje adultos e crianças estão adoecendo por conta da alimentação. Este projeto é parte de uma pesquisa iniciada no mestrado, sendo o atual recorte da pesquisa sugerido pela minha orientadora, como continuidade da temática do mestrado.

Como metodologia para responder aos objetivos de pesquisa recorreremos à pesquisa de campo com visitas esporádicas em número de 50 entre os anos de 2016 e 2018 no *tekoá vy'a* Mbyá-Guarani em Major Gercino (SC). Em campo recorreu-se ao uso de várias técnicas de pesquisa, tais como observações, anotações no diário de campo, fotografias, entrevistas baseadas em roteiros, análise de notícias de jornais, mapas e recursos audiovisuais para o levantamento de dados, cruzando-se os resultados com a bibliografia existente sobre o grupo. Foram utilizados diferentes métodos de análise como a etnografia, história oral, memória, trajetória de vida, observação participante, considerando-se uma pesquisa qualitativa (LAPLANTINE, 2004, SAMAIN, 2004, THOMPSON, 1998, MALINOWSKI, 1997, MEAD e BATESON, 1942). Os principais interlocutores de maneira mais sistemática foram o xeramõi Artur Benite, 76 anos, conhecido em Guarani por *werá mirim*, sua esposa Maria Campos, 49 anos, *pará retê*, duas das filhas de Seu Artur, Irma Benite, 42 anos, *kerexu* e, Cláudia Benite, 36 anos, *pará mirim*, seu esposo Augustinho Moreira, 36 anos, *werá tukumbó*, Márcia Ramires, 38 anos, *pará mirim* e suas filhas, Maura Ramires, 26 anos, *kerexu*, Andrea Ramires Benite, 18

anos, *pará mirim* e Letícia Ramires Benite, 10 anos, *ará*, embora a relação com o grupo tenha considerado um universo maior.

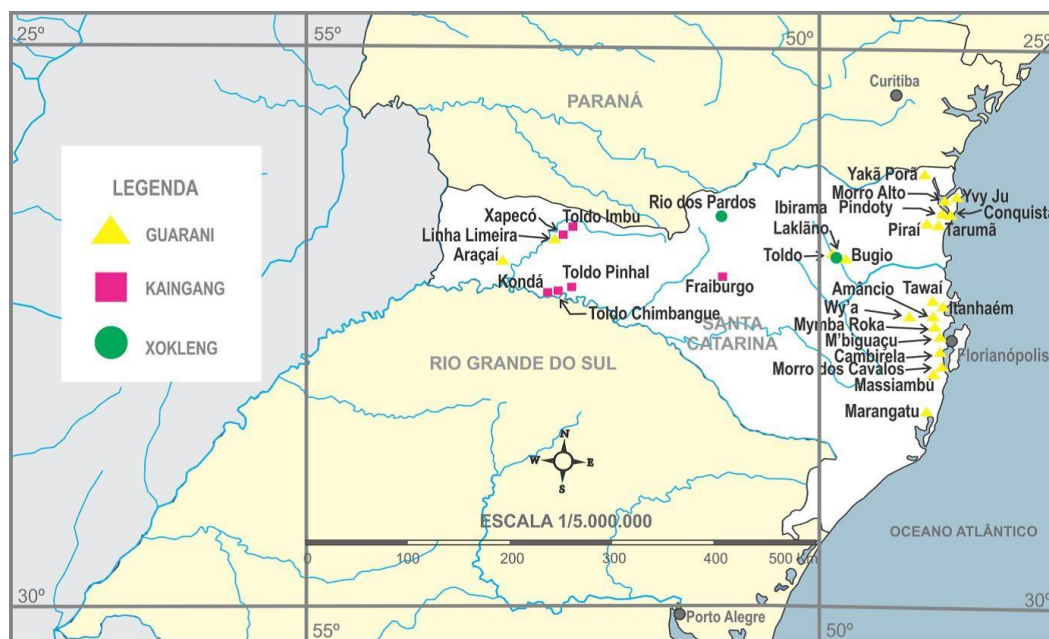
O diário de campo foi uma peça fundamental no processo de pesquisa. Embasou a fundamentação teórica sobre a organização do grupo, as práticas culturais vivenciadas e as relações estabelecidas com a sociedade envolvente. A pesquisa foi realizada sob o aporte da memória oral documentada em entrevistas e o registro do local adensado com a produção de imagens do grupo Mbyá-Guarani. Recorreu-se em especial aos idosos, mulheres e crianças para se identificar por meio da memória as diferenças alimentares nas diferentes gerações. Apresentamos uma pequena reflexão sobre algumas questões relacionadas aos saberes femininos e a culinária indígena Mbyá-Guarani. Abordamos o consequente papel da mulher indígena no território marcado pela colonização, e alguns pontos que interligam o desenvolvimento de grupos indígenas ao etnodesenvolvimento.

A relevância teórica da pesquisa se justifica por permitir compreender teoricamente qual é a situação atual do grupo Mbyá-Guarani em relação à sua cultura alimentar e as mudanças que estão afetando a alimentação das crianças, visto sua importância nessa fase da vida e os problemas daí advindos. A importância da pesquisa está também no recorte deste estudo, pela pouca documentação sobre as práticas que envolvem a alimentação de crianças desse grupo em Santa Catarina, como também pelo pequeno número de trabalho referentes às crianças indígenas (SILVA; NUNES, 2002). Outra observação importante é o reduzido número de teses sobre o tema nas áreas de concentração do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR), ou seja, na área de concentração em Demografia e Planejamento Urbano. E por outro lado uma temática estreitamente ligada às questões do “desenvolvimento”, fazendo-nos refletir sobre a relação com a alimentação, onde o modelo de desenvolvimentista impacta nesta questão. Como relevância prática apresentamos proposta que permite subsidiar políticas públicas, projetos e ações afirmativas voltadas à alimentação das crianças Mbyá-Guarani e indígenas de outros grupos.

O estudo permitiu um questionamento sobre paradigmas e modelos de desenvolvimento existentes aplicados indistintamente para todo o território local e nacional, desconsiderando-se as especificidades culturais dos povos. A importância tem a ver com o fato de que é na primeira infância que se define o paladar e a alimentação das crianças. A pesquisa se justifica ainda pelo risco atual de perda de registros pertencentes à memória das pessoas mais antigas do grupo, levando-se em consideração o pequeno número de Mbyá-Guarani em idade avançada na aldeia. É de grande importância documentar essa realidade atual e a forma como essa comunidade indígena se reorganiza em torno do sistema alimentar numa organização social específica pós

contato, permitindo a realização de um diagnóstico importante sobre a alimentação das crianças Mbyá, capaz de trazer referências para se pensar políticas públicas e discutir questões pontuais ligadas à questão da diversidade cultural e do desenvolvimento regional.

Figura 1 – Povos indígenas em Santa Catarina



FONTE: BRIGHENTI (2012, p. 38).

A Terra Indígena (TI) pesquisada *tekoá vy'a*, Aldeia Feliz, está situada na localidade de Águas Claras em Major Gercino, região Noroeste da Grande Florianópolis, estado de Santa Catarina, Brasil. As terras foram adquiridas em 2007 com recursos advindos do convênio entre o Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes/DNIT e a Fundação Nacional do Índio/FUNAI pela duplicação da BR-101 trecho Palhoça (SC) – Osório (RS). Desde a década de 1990 o grupo que habita atualmente *o tekoá vy'a* e que anteriormente residiu em outras terras busca alternativas para dar continuidade às formas ditas por eles “tradicionais” de se viver como Mbyá-Guarani. Algumas famílias permaneceram na antiga localidade onde residiam no Morro dos Cavalos, Palhoça (SC) e aguardam indenização. Nesse projeto governamental em média trinta aldeias de diferentes grupos foram impactadas (DARELLA; GARLET; ASSIS, 2000)⁵.

⁵ Programa de Apoio às Comunidades Indígenas (Julho, 2001).

(BRIGHENTI, 2012; LADEIRA, 2008)⁶. Tradicionalmente os grupos Guaraní que compreendem os Nandeva, Kaiowá e Mbyá habitavam um território extenso entre o Uruguai, Argentina, Paraguai, Bolívia, e no Brasil áreas entre o Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, Mato Grosso do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Terras abundantes de recursos naturais muito maiores do que as áreas atualmente demarcadas pelo Estado. Os Mbyá-Guarani têm propostas alternativas de autonomia, de “desenvolvimento”⁷, como o conceito de Bem Viver (ACOSTA, 2016) alinhados com os modos de vida dos povos indígenas. Devemos ouvi-los para que proponham a sua própria visão de política de desenvolvimento local, regional e de etnodesenvolvimento. Cada grupo pode contribuir decisivamente para a continuidade de sua tradição com ações cotidianas, o que já está sendo praticado no *tekoá vy’a*.

Figura 3 – Território Guarani



FONTE: ISA 2009; CTI, 2008.

⁶ Há aldeias indígenas Guarani no Pará e em outras áreas remanescentes de Mata Atlântica.

⁷ Podemos entender o “desenvolvimento” como não predatório, não excludente, não exploratório. Segundo Theis (2014) “desenvolvimento, empreendido pelo colonizador europeu, é base de sustentação do capitalismo que repousa no crescimento econômico ilimitado”.

Por consequência de um processo histórico que buscou expulsar os povos originários de suas terras, principalmente por grandes fazendeiros e pela influência do Estado-Nação e seu processo colonizador atualmente há indígenas que residem em centros urbanos. A Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL, 2015) estima que cerca de 45 milhões de pessoas indígenas vivem na América Latina em 826 grupos, representando 8,3% da população. A Fundação Nacional do Índio (FUNAI) identifica que atualmente no território brasileiro estão presentes 305 grupos, falantes de mais de 274 línguas diferentes. Há o registro de 69 referências de indígenas não contatados e grupos que estão requerendo o reconhecimento e identificação de sua condição indígena junto ao órgão federal indigenista. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) no Censo de 2010 revelou que 17,5% da população indígena não fala a língua portuguesa num total de 817.963 pessoas. Destes, 315.180 vivem em áreas urbanas e 502.783 em áreas rurais.

Para enfrentar tantas ressignificações de seus modos de vida e as dificuldades encontradas no contexto atual os grupos indígenas encontrar na organização coletiva um caminho para assegurarem a reivindicação de seus direitos. Reúnem-se anualmente no Acampamento Terra Livre (ATL) em Brasília, que está na 16ª edição⁸, para reorganizarem o cronograma de trabalho e as pautas de reivindicações. Estão organizados por grupos, regiões, territórios, por categorias de idade, por aldeias, por grupos de mulheres, na saúde, na educação, no esporte, na arte, na música etc. Em agosto de 2019 aconteceu a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas em Brasília, e o 1º Encontro das Mulheres Guaraní em março de 2020. As mulheres estão organizadas em duas comissões: *aty guasu* e a *yvyrupa*⁹. Outras datas importantes são o Dia Nacional de Lutas dos Povos Indígenas, as atividades do “Abril Indígena” ou “Abril Vermelho” que acontecem por todo o país, o Dia Internacional dos Povos Indígenas entre outras atividades que ocorrem todos os anos. A Unesco instituiu em 2019 o ano Internacional das Línguas Indígenas. Todo esse conteúdo é trabalhado na escola indígena como uma forma de discutir o contexto em que os povos indígenas estão inseridos na atualidade.

A partir de uma organização ampla com outros grupos indígenas e a exemplo do México foi criada no Brasil a Frente Parlamentar Indígena que atuou em 24 estados com candidaturas pluripartidárias para as eleições em 2018. A decisão foi pela participação nas instituições

⁸ No ano de 2020 o evento ocorreu de maneira on-line.

⁹ No mês de maio de 2019 aproximadamente 40 mulheres Guaraní se reuniram no *tekoá tavaí* em Canelinha (SC) para estudarem a tradição, escutarem história antigas, conversar sobre a vida cotidiana das mulheres indígenas e entender os direitos das mulheres que estão sendo violados. As pautas identitárias e as reivindicações foram levantadas para a discussão e participação no encontro da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas que ocorreu em Brasília no mês de agosto de 2019.

colonizadoras com maioria branca para ampliar a participação nas disputas por direitos. Segundo o Tribunal de Superior Eleitoral (TSE) foram 130 candidaturas que se declararam indígenas, em 2014 foram 85. Roraima, Amazonas e Ceará foram os estados com maior representatividade. Nessas eleições a advogada Joênia Wapichana da Rede Sustentabilidade recebeu 8.491 votos e foi eleita Deputada Federal pelo estado de Roraima. Com a pauta do ecofeminismo a Guaraní *Kerexu Yxapyry*, em português Eunice Antunes, teve uma votação expressiva com 10.252 votos sendo a primeira candidata Guaraní para a câmara federal pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). É formada em Gestão Ambiental pela Universidade Federal de Santa Catarina e mora na Terra Indígena (TI) Morro dos cavalos, em Palhoça (SC). Outra candidata mulher foi Sônia Guajajara, moradora da Terra Indígena (TI) Arariboia, Maranhão. Elas não se elegeram, mas contribuíram para dar visibilidade às questões indígenas como a demarcação de terras. Até o momento o Cacique Xavante Mário Juruna era o único representante indígena na Câmara dos Deputados eleito pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) em 1982 pelo Rio de Janeiro com mandato até 1986. A Justiça Eleitoral contribuiu no processo e criou em 2016 o Programa Eleitor do Futuro (TRE-RR) apresentado nas escolas indígenas em parceria com a UNICEF-BRASIL. O Tribunal Superior Eleitoral (TSE) criou em 2018 um programa de inclusão sociopolítica em comunidades indígenas com cartilhas bilíngues em Tocantins (TRE-TO) para promover a participação de indígenas no processo eleitoral. Sessões eleitorais foram criadas em áreas indígenas bem como o recadastramento biométrico, ações que visam contribuir no processo democrático, com as políticas locais e as etnopolíticas indígenas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2010, p. 32). A partir da reflexão sobre os dados citados nesta introdução para compreendermos um pouco mais do contexto da pesquisa iremos iniciar a seguir uma discussão teórica sobre o território e o processo de colonização.

2 O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO NA AMÉRICA LATINA E AS IMPLICAÇÕES PARA A ALIMENTAÇÃO DOS MBYÁ-GUARANI

Neste capítulo discutiremos a colonização e algumas de suas consequências no território, questões relacionadas ao desenvolvimento da América Latina e do Brasil, além de apresentar algumas informações sobre o grupo Mbyá-Guarani. Partiremos para um caminho com muitas possibilidades, mas apontaremos o que esteve ao alcance das reflexões atuais com base nas leituras e experiências adquiridas até o presente momento. Esta pesquisa é um ponto de passagem de uma reflexão que busca, de maneira global, entender processos na atualidade que envolvam os grupos indígenas, em especial aos Mbyá-Guarani do *tekoá vy'a* em Major Gercino (SC), e a sociedade envolvente, uma vez que a pesquisa está diretamente relacionada às permanências e mudanças na alimentação Mbyá-Guarani. Com o contato a partir da colonização europeia os modos de vida da população autóctone foram profundamente alterados tendo consequências até os dias atuais.

2.1 A COLONIZAÇÃO NA AMÉRICA LATINA

Segundo Nercesian e Rostila (2014, p. 20) em “1856 aparecieron los primeros registros del nombre propio y colectivo ‘América Latina’ en escritores e intelectuales hispano-americanos”. É relativamente recente o uso da expressão “América Latina” destinada a indicar os países da América Central e América do Sul. A população que se encontra no território, conglomerando diversos países, é conhecida pelos países desenvolvidos como “Latina” ou “Latino-americana” como característica de pessoas que passaram por processos de colonização e miscigenação multiétnica com diferentes grupos indígenas, europeus, norte-americanos, asiáticos e orientais. O território desde antes da chegada dos grupos “brancos” é marcado por constantes migrações que caracterizam as primeiras ocupações humanas com longas caminhadas por terra e navegações marítimas. Uma das hipóteses que apresenta a migração humana é relatada por Dussel (1993, p. 96),

Fósseis do Povo de Luzia forma encontrados no sítio arqueológico em Lagoa Santa, Minas Gerais, Brasil Segundo Lopes (2017) “seria simplesmente parte dessa grande onda inicial de expansão do *Homo sapiens* a partir da África. Alguns membros dessa raça de pioneiros foram para o sul, rumo às florestas tropicais do Sudeste Asiático” e/ou “outros lentamente foram explorando climas cada vez mais frios, até chegar à estepe gélida, mas rica em animais de grande porte, que unia a Sibéria à Beríngia e ao Alasca” (LOPES, 2017, p. 44-45). Para o autor o território foi ocupado “usando a costa do pacífico como uma espécie via expressa [...] com a ajuda de caiaques ou jangadas simples, o que permitiria um avanço relativamente rápido de norte a sul das Américas” (LOPES, 2017, p. 44-45). Fazendo referência ao território pesquisador diz ter “ótimas razões para acreditar que a ação humana moldou boa parte da composição de espécies da Amazônia para seus próprios fins ao longo de milênios” (LOPES, 2017, p. 85). Lopes (2017, p. 75) constata que “caçadores-coletores são naturalistas por excelência” por possuírem uma “biblioteca mental incrivelmente variada” (LOPES, 2017, p. 75). Ele faz referência às técnicas agrícolas utilizadas dizendo que,

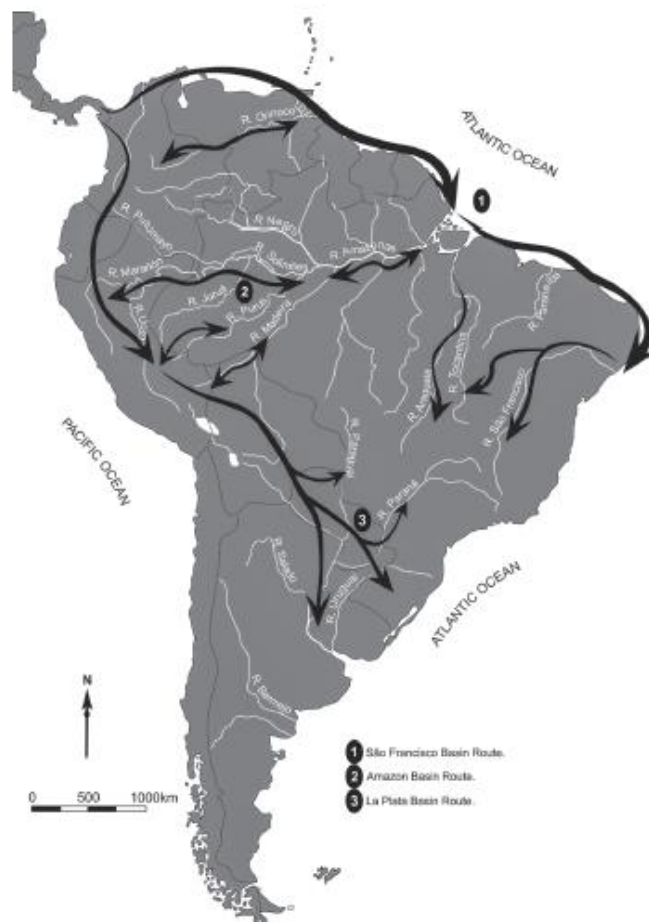
tanto aqui quanto em outros lugares do planeta, as técnicas agrícolas parecem surgir não muito depois do fim da Era do Gelo (grosso modo, a partir de dez mil anos atrás, portanto), um período de severas mudanças ambientais (como alterações) na estrutura da vegetação por causa do clima mais quente e mais úmido, além do sumiço de dezenas de espécies de grandes mamíferos) que teriam forçado os grupos de seres humanos a reformularem suas estratégias de sobrevivência (LOPES, 2017, p. 88).

Segundo Bueno e Dias (2015, p. 118) foi diverso o povoamento inicial da América do Sul, “em termos cronológicos as evidências apontam para a ocupação de diversas regiões da América do Sul já em fins do Pleistoceno e início do Holoceno, com datas anteriores ou ao menos contemporâneas ao Horizonte Clovis na América do Norte”. Para os autores “esses fenômenos podem ser mais bem entendidos se concebermos que o processo de povoamento das Terras Baixas Sul-Americanas incorporou os vales dos grandes rios como rotas para o interior do continente” (BUENO; DIAS, 2015, p. 119). Os autores fazem referência às pesquisas arqueológicas com o objetivo de “mudar o foco da discussão sobre o povoamento da América indo além de pedras e datas para discutir processos de ocupação e dispersão de grupos humanos que envolvem conhecimento, construção e transformação de paisagens e territórios” (BUENO; DIAS, 2015, p. 137).

Bueno e Dias (2015) citaram em seu artigo a identificação de três rotas de migração: a rota da bacia do São Francisco, a rota da bacia amazônica e a rota da bacia do rio da Prata. Segundo eles “Para o Holoceno Inicial uma terceira rota de colonização do interior voltada para a região sul está representada pela Tradição Umbu. Possivelmente esteve associada ao sistema

fluvial dos rios Paraguai, Paraná e Uruguai” (BUENO; DIAS, 2015, p. 136). Segundo o jesuíta e arqueólogo João Alfredo Rohr (1973, p. 49-58) os vestígios mais antigos foram localizados no município de Itapiranga, extremo oeste de Santa Catarina, pertencem à tradição Umbu e datam de 12.000 anos AP (Antes do Presente), considerados atualmente como possíveis ascendentes dos grupos Guarani, Kaingang e Xokleng/Laklanõ. No mapa abaixo podemos ver as possíveis rotas dos primeiros habitantes estudadas atualmente nos sítios arqueológicos:

Figura 5 – Principais rotas de interiorização da colonização do território entre o Pleistoceno e o Holoceno inicial



FONTE: BUENO; DIAS (2015, p. 134).

Os pesquisadores apontam que “na parte sul do país, uma questão-chave é a relação das primeiras ocupações nos Pampas e adaptações mais ao norte da Argentina e do Paraguai” (BUENO; DIAS, 2015, p. 136). Para eles “toda a parte sudoeste do país apresenta evidências de ocupações bem antigas que podem estar relacionadas a rotas de migração oriundas também

do noroeste (Bolívia e norte da Argentina)” (BUENO; DIAS, 2015, p. 136). Os autores ressaltam que “mais importante do que selecionar áreas novas para futuros trabalhos, seja reforçar a necessidade de uma melhora em nossos métodos de escavação e registro e direcionar nosso foco para projetos de escala regional”.

Embora haja poucas evidências para essa área, as informações disponíveis parecem sustentar as propostas de Sauer (1944) e de Anderson e Gillian (2000), de que o *Chaco* boliviano parece ter sido um “*hot spot*” para a dispersão de populações no sul da América do Sul. Nesse cenário a bacia do rio da Prata poderia representar um primeiro caminho conectando os Andes com a Costa Atlântica, ou ainda com a bacia amazônica para o norte. No Brasil – e provavelmente no Paraguai e nordeste da Argentina – esse fluxo de colonização, associado a indústrias bifaciais e composto por uma variada gama de pontas de projétil pedunculadas e triangulares, foi estimulado pela expansão do bioma da Floresta Atlântica ao longo do Holoceno Médio (Dias, 2012; Dias; Bueno, 2013) (BUENO; DIAS, 2015, p. 136).

Segundo a arqueóloga Niéde Guidon (1992, p. 40) “os resultados das escavações permitem afirmar que esses grupos caçadores-coletores viviam explorando de maneira equilibrada as múltiplas potencialidades dos diversos ecossistemas da área”. Dados referentes ao “relevo, a disposição das fontes de água, a riqueza da fauna (demonstrada pelas escavações de sítios paleontológicos) faziam dessa região [...] um local ideal para a instalação de grupos de economia extrativista e de tecnologia simples”. Guidon afirma que o território brasileiro é ocupado há 12 mil anos Antes do Presente, colonizado desde épocas remotas. “A população era densa, pelo menos na região Nordeste, a partir de 8 mil anos. A agricultura apareceu entre - 4 mil e - 3 mil, sendo praticada em todo o território nacional desde - 2 mil anos, mesmo que de uma maneira restrita” (GUIDON, 1992, p. 52). A autora conclui que durante o Holoceno “as guerras intertribais que antecederam a chegada do colonizador branco embaralharam a situação, tornando difícil o correlacionamento entre as culturas pré-históricas e as tribos indígenas da época do contato” (GUIDON, 1992, p. 52).

Santos (2002, p. 86) afirma que vestígios arqueológicos encontrados na ilha de Santa Catarina datam de a 5.000 AP. Ele descreve as relações entre europeus e Mbyá-Guarani na região Sul do Brasil, em meados do século XVI, onde “foram os Carijó que passaram para os europeus, nesta parte da América, os saberes fundamentais à sua sobrevivência no espaço geográfico que estavam invadindo. Esses saberes chegaram até nós, absorvidos que foram pela população que acabou dominante” (SANTOS, 2002, p. 88-89). Para Santos (2002, p. 89) o nome Carijó foi dado pelos europeus para os Guarani que viviam no litoral Sul. Esse povo desfrutava de tudo o que a natureza oferecia. Com a prática da agricultura de subsistência “conheciam diferentes variedades de milho, de feijão, de mandioca, e de abóbora, que

cultivavam em pequenas roças de coivara. Plantavam ainda o algodão, o fumo, a cabaça e um número expressivo de plantas medicinais” (SANTOS, 2002, p. 88-89).

Sob uma outra perspectiva o pesquisador indígena Marcondes Namblá, em estudo realizado em 2015 intitulado “Infância Laklãnõ: Ensaio Preliminar” como trabalho de conclusão de Curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC) documentou uma história contada por Kanhaá Nãnbla na década de 1980, registrada, transcrita e traduzida por Namblá Gakran, pesquisador Laklãnõ. Segundo esta história surgiram dois grupos que compõem as duas metades do povo Laklãnõ, os *KLÊDO* que vieram da montanha e os *VÃJÊKY* que surgiram da água do mar. Após saírem cada clã do seu lugar de origem eles se encontram e fazem muita festa para comemorar a descoberta deste novo mundo, a terra. Depois começam a desbravar o novo território e a cada nova descoberta, param e festejam com muita música, comida, dança e bebida feito à base de água, mel e xaxim, fortemente fermentada (NAMBLÁ, 2015, p. 14). Com a pesquisa de campo, o apoio da etnografia e da história oral, a memória contada como “mito” pelos transmissores da cultura de cada grupo, em geral pessoas de idade mais avançada, há uma conexão entre pessoas que chegara, ao território pela água, e outras pela terra. Um ponto interessante que pode ser estudado.

Outra teoria sobre as primeiras ocupações do território se dá a partir das navegações orientais para oeste. No livro “A Grande Viagem às Terras do Oeste – 1421” (The Great Journey to the Lands of the West - 1421) uma história em quadrinhos de Gavin Menzies (2017) o autor apresenta dados embasados em outras pesquisas realizadas onde navegadores chineses liderados por Zheng He teriam passado por Florianópolis (SC) no século XV. O historiador catarinense Fausto Guimarães pesquisou a teoria publicada no livro “A rampa do Santinho, um legado chinês na Ilha de Santa Catarina” (2010) em que o Imperador Zhu Di teria orientado o reconhecimento de terras além mar. Para o autor os desenhos rupestres encontrados na Ilha do Arvoredo e na Ilha do Campeche ambas em Florianópolis são ideogramas chineses. Segundo o autor há indícios que os escritos pertenceriam a dinastia Shang de 1,7 mil anos atrás. O livro é um romance que trata das relações entre o grupo Avá e os chineses. Sua hipótese é contestada por diferentes pesquisadores. Conversando com o *xeramõi* Mbyá-Guarani do *tekoá vy’a* Artur Benite *werá mirim* sobre as primeiras habitações ele comenta:

Primeiro não existia os brancos. Existiu primeiro foi índio¹¹. Quem existiu primeiro: índio Mbyá-Guarani e o segundo, o branco era o japonês, por isso que tem muito índio que é parecido com japonês. Eles vieram primeiro. Assim a história está com meus avós. Eu acredito. Eu acho que é verdade. Por isso que tem índio que a gente olha ali e é um japonês ou chinês, ou parecido. Porque eles viveram junto no começo do mundo. Depois que vieram os brancos. Então a história está isso

¹¹ Aqui Seu Artur Benite faz uma tentativa didática de traduzir o universo indígena para o não indígena. O termo “índio” não é mais utilizado.

aí que meus avós falaram. Eu acho que tem que ser verdade (Depoimento de Artur Benite *werá mirim* em 21/09/2016).

A indígena Elizete Antunes realizou uma pesquisa intitulada “História e Mito da Educação Guarani” (2015) para a conclusão do curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul na Mata Atlântica pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Ela mora na aldeia Mbyá-Guarani *Pira Rupa*, em Maciambu, Palhoça (SC) dentro do Parque Serra do Tabuleiro, com quinze famílias e setenta pessoas. Ela sempre estudou em escola indígena. Terminou o Ensino Médio com vinte e três anos e logo entrou para universidade. Desde criança ela ouve muitas histórias de seus parentes mais velhos sobre a tradição e a cultura Guarani e decidiu reunir algumas dessas histórias em seu trabalho. Ela explica que muitos pesquisadores apresentam as histórias passadas pelo grupo como parte de uma mitologia, como “mitos”, mas para eles é parte de uma autêntica narrativa vivida pelos antepassados.

Entendi que as histórias guarani, não são mitos, são histórias reais que aconteceram no passado. Tudo tem um sentido na vida, nada é por acaso. E que para seguirmos bem nessa terra temos que seguir essa educação que sempre é repassado. Se todos valorizassem a oportunidade que tive de sentir a história, hoje nem precisaria estar aqui escrevendo elas e tentando descrever o que aprendi, mas vejo que é necessário, pois o mundo mudou tanto que chegamos até aqui para prender as histórias no papel, para que possamos lembrar sempre de nossa origem de vida. Esse trabalho vai ficar apenas para lembrar as histórias porque a emoção que eu aprendi essa não tem como escrever aqui. Aprendi, entendi que a verdadeira educação guarani vem no sentir e quando você aprende a sentir você sabe, e ninguém vai dizer isso para você, você mesmo vai dizer que sabe (ANTUNES, 2015, p. 22).

Outro dado relevante é a nomenclatura e o significado que a língua Guarani traz para os elementos que permeiam a cultura e a tradição. No vocabulário Guarani-Português de Mario Arnaud Sampaio (2015) o autor cita alguns exemplos: “Aña. *Anamá*, parente. *Paraña*, parente do mar” (SAMPAIO, 2015, p. 13) ou “Paraná – Rio. Nome de um rio. Etimologicamente: pará, mar; anã, parente, rio como o mar. A pronúncia exata deve ser paranã” (SAMPAIO, 2015, p. 112). O vocabulário é extenso e o objetivo é explorá-lo para a tese apresentando expressões que permeiem a cultura do grupo pesquisado. O grupo Mbyá-Guarani tem sua Língua Guarani como um Bem Registrado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) sendo Patrimônio Cultural Imaterial segundo o Inventário Nacional de Diversidade Linguística (INDL). Outros projetos de valorização da cultura Guarani já foram desenvolvidos como o mapa abaixo.

Figura 6 –Aldeias indígenas Guarani



FONTE: Mapa Guarani Digital, 2014.

Em visita ao grupo Mbyá-Guarani que habita o *tekoá vy'a* em Major Gercino (SC) com uma turma da graduação do curso de Ciências Sociais da Universidade Regional de Blumenau (FURB), sob orientação da Prof^a. Dr^a. Marilda Checcucci o professor indígena Fábio Macena, conhecido em Guarani como *kuaray*, comenta algumas relações históricas do período de contato. Ele afirma que os Guarani, assim como outros povos indígenas, estão em casa, e que o nome deste território para eles é “*Pindorama*”, nome genérico que busca um diálogo com os não indígenas para explicar o contexto de vivência no território ancestral. O professor relaciona a extração mineral como fator determinante das mudanças climáticas, cita a invasão do território, as violências, o preconceito e comenta sobre dia 19 de abril. Diz que a luta de seus antepassados está presente nos dias atuais, no cotidiano das comunidades. Faz uma análise crítica do processo de reivindicação de terras, direito originário adquirido, garantido pela Constituição de 1988 que deveria ser cumprido com mais rigor pelo Estado, responsável pela demarcação de terras.

Antigamente era mais difícil ainda com a chegada dos portugueses que mataram muitos dos nossos parentes. Esse dia 19 de abril que é conhecido como dia nacional do índio foi uma luta para ter esse calendário que era muito difícil ter reconhecimento lá fora, alguns exterminam, alguns tem preconceito, acham que o indígena está roubando terra, mas nós estamos em casa. O Brasil é nossa casa. Tanto é que o nome Brasil é só os portugueses que colocaram. O nome dessa terra é Pindorama. Pindorama quer dizer que tem muitas palmeiras. Pindorama é nossa casa. A nossa luta é sempre. O que os nossos antepassados passaram a gente não quer para as nossas crianças. A gente não quer que eles fiquem na dificuldade, fiquem sofrendo, tantas lutas porque o governo não dá assim “ó toma essa terra que é seu, é por direito seu”. Não. A gente tem que ir, a gente tem que batalhar, tem que lutar, tem que reivindicar para poder ter a terra, esse pedacinho de terra. A educação parte disso. Muitas coisas que falam da história do Brasil é tudo maquiado, é tudo escondido. Na verdade, os portugueses não chegaram amigavelmente. Eles vieram atrás de ouro, prata, de minerais para ter sua riqueza. Tiraram bastante já. Até hoje continuam tirando da terra brasileira e isso incomoda porque

a gente não precisa dessas coisas. A gente tem por direito defende-la para não ter esses efeitos fenomenais como chamam ciclones, furações, isso aí é tudo a mãe natureza que não gosta, isso tudo faz parte, se a gente tirar muito ela não gosta e ela bate de frente (Depoimento de Fábio Macena *kuaray* em 10/06/2017).

Dussel (1993) considera os povos originários como protagonistas da história que resistiram durante séculos. Ressalta que a mão-de-obra indígena utilizada de maneira gratuita em trabalhos agrícolas e minas revelam às primeiras vítimas da violência colonizadora da modernidade, como sendo “o primeiro ‘holocausto’ moderno, como o chama Russell Thornton” (DUSSEL, 1993, p. 160). Para Dussel “o segundo golpe fatal foi recebido do liberalismo do século XIX que, pretendendo impor uma concepção da vida ‘de cidadão’ abstrata, burguesa, individualizada, começou a impor a propriedade privada do campo” (DUSSEL, 1993, p. 160-161), criando uma classe de capitalistas proprietários nas colônias culminando em um “Estado colonial” (DUSSEL, 1993, p. 51). Com relação aos povos originários ele afirma que no contato com os colonizadores “todos os caciques ofereceram resistência; lutaram durante anos e de diversas formas” e apresenta dados dizendo que “no Rio da Prata, dos 2500 homens de Pedro de Mendoza em 1534, sobraram somente 500 quando querandis e guaranis os atacaram, queimando a cidade de Buenos Aires” (DUSSEL, 1993, p. 142). No Paraguai não foi diferente. Nos Pampas muitos indígenas usaram os cavalos deixados por Pedro de Mendoza. “Os mapuches (araucanós) do Chile ocuparão a Patagônia, e só serão vencidos em 1870 pelos fuzis Remington e o sistema de comunicação elétrico morse sem fios do general Júlio Roca na ‘invasão do deserto’” (DUSSEL, 1993, p. 143). Segundo o autor, na atualidade, “pelo processo de ‘modernização’ a selva está sendo colonizada, o guarani não pode reproduzir sua vida como sua tradição exige” (DUSSEL, 1993, p. 145).

John Manuel Monteiro (1989) aborda a questão da escravização de pessoas indígenas na formação dos povoamentos seiscentas como base da classe trabalhadora brasileira. Ele apresenta dados que confirmam a captura de indígenas na mata e nas comunidades, para tornarem-se propriedade particular e serem utilizados em trabalhos forçados como escravos. Faz referência ao uso costumeiro de escravos por parte dos colonos como base de acumulação primitiva de bens e recursos, como forma de ascensão social e status, para a manutenção de formas de poder e subserviência. Segundo ele,

Ao longo do século XVII, colonos de São Paulo e de outras vilas circunvizinhas assaltaram centenas de aldeias indígenas em várias regiões, trazendo milhares de índios¹² de diversas sociedades para suas fazendas e sítios na condição de “serviços obrigatórios”. Assim surgiu, na região paulista, uma formação escravista de grande envergadura, voltada, sobretudo, à produção agrícola. De fato, a

¹² O texto foi publicado em 1989, por este motivo ainda utiliza a nomenclatura antiga. O termo “índio” não é mais utilizado.

história colonial de São Paulo positivamente inseparável da história do trabalho indígena na região, já que todos os aspectos da evolução da Capitania nos seus primeiros dois séculos estavam vinculados de maneira fundamental à expropriação, exploração e destruição de populações indígenas (MONTEIRO, 1989, p. 151).

O autor salienta a complexidade do assunto afirmando que se faz necessário entender com três vetores de análise o processo de transformação social onde membros de diversas e distintas sociedades tribais passaram a integrar a classe dominada: “separação violenta por meio do apresamento, por fundamentos ideológicos e institucionais e pelas relações sociais entre senhores e escravos” (MONTEIRO, 1989, p. 151-152). Refere-se ao “bandeirantismo” e ao ataque aos Guarani como forma de aprisionar pessoas para o trabalho na lavoura, uma forma de exploração capitalista do ser humano. Iniciava-se um processo de acumulação primitiva que culminaria no desenvolvimento desigual na atualidade, nos processos de dependência econômica que tornaria o Brasil politicamente vinculado à escravidão.

O historiador Monteiro (1989, p. 152) ressalta que “durante os primeiros anos do século XVII, os paulistas concentraram suas atividades em duas regiões, que ficaram conhecidas como o Sertão dos Patos e o Sertão dos Carijó”. Ele descreve que “o Sertão dos Patos” estaria localizado no atual estado de Santa Catarina e que “esta região era habitada quase exclusivamente por Guarani, identificados, entre outras, pelas denominações Carijó, Araxá e Pato”. Para ir ao local, “os portugueses chegavam a região dos Patos por via marítima, desembarcando numa aldeia guarani situada no local que posteriormente foi denominado de vila de Laguna” (MONTEIRO, 1989, p. 152). A outra região conhecida à época como “Sertão dos Carijó”, “abrangia terras além das margens do Rio Paranapanema, habitadas, sobretudo por grupos guaranis, porém incluindo também diversos grupos não-guaranis”. Para o autor, “esta denominação provavelmente se referia a Guairá, região circundada pelos Rios Piquiri, Paraná, Paranapanema e Tibagi”.

Os contornos ideológicos da escravidão indígena em São Paulo ganharam corpo ao longo do século XVII, quando a introdução de milhares de índios escravizados em regiões longínquas mostrou a necessidade de criar uma estrutura institucional que ordenasse as relações entre senhores e escravos. O processo não foi simples, pois a legislação portuguesa em princípio coibia o cativo dos índios. Mesmo assim, os paulistas conseguiram contornar os obstáculos jurídicos que dificultaram a moldagem de um arranjo institucional que permitisse a manutenção e reprodução de relações escravistas. Assumindo o papel de administradores particulares dos índios – tidos estes como incapazes de administrar a si mesmos -, os colonos se apropriaram do direito de exercer pleno controle sobre a pessoa e propriedade do índio, sem que isso fosse caracterizado juridicamente como escravidão (MONTEIRO, 1989, p. 158)¹³.

¹³ De maneira geral, os paulistas do século XVII desprezavam o uso de denominações tribais para seus índios, salvo no caso de cativos recém-introduzidos do sertão. No entanto, a partir do fim do século XVII, optaram por uma designação tribal para descrever índios sujeito a administração particular: Carijó. A adoção desse termo muito pode explicar sobre o processo de transformação da população indígena no século XVII. Originalmente, Carijó se

conta se passa em meados de 1958. “Aí eu ia na cidade com o meu bisavô. Eu não sabia falar português. Até agora não sei falar bem, mas dá para entender um pouco. Eu falo mais em Guarani, na minha língua” (Depoimento Artur Benite *werá mirim* em 21/09/2016).

Quando eu tinha quinze, vinte anos nós se visitava com os outros, mas era tudo irmão. Só o nome que era diferente. *Paim*, *xiripá*, *tembiopé*, *irari*, *ipyuraity*. Tem tudo esse nome. É o nome do índio na nossa língua. A mesma língua nós falamos. Não tem diferença. Se a gente fala “*Nhanderu*” eles falam “*Nhanderu*”, “*kuaray*” é o sol, também eles falam. É a mesma. É a mesma coisa vocês. Vocês têm o alemão, o italiano, o japonês. Assim também é nós. Por isso que tem esse nome. Dá para entender agora. Vocês podem entender bem agora. Pode pensar. Se você não pensar agora você pensa depois. É verdade mesmo. Por que que o índio também tem o *paim*, tem o *xiripá*, tem o *tembiopé*. Também tem. É que nem vocês. Eu falo *juruá*, todo mundo já é *juruá* para nós. Todo mundo. Aquele alemão lá é *juruá* também. O italiano também é *juruá*. Então é assim para nós também. Parece que tem bastante Guarani de todo tipo (risos). E a mesma coisa o branco. É bem igual. Não tem diferença. Pode pensar bem. Por isso que as vezes nós, às vezes a gente fala mais comum um pouquinho. A gente diz aquele lá é *Mbyá*, o Guarani estranho se vem se diz “aí vem o *Mbyá*”. Para nós é. *Mbyá* é o Guarani que a gente nunca se encontrou com ele, mas é índio também, Guarani também e nós chamamos, eu posso dizer “aquele é *Mbyá*”, é um Guarani que vem, mas não sei quem. É *Mbyá*. *Mbyá-Guarani*. Sim. Por que tem o Tupi-Guarani também. Porque nós não somos *Tupi*. *Tupi* é outro. *Kaiowá* também é outro. Então nós somos *Mbyá*. *Mbyá-Guarani*. (Depoimento Artur Benite *werá mirim* em 21/09/2016).

Como ele sabe de parte de minha ascendência italiana ele por vezes fala “eco”, como uma gíria, uma expressão para se comunicar comigo. Segundo ele, “*Nhateretã rakã* (*nhanhereterã*) *kuery* falava. *Nhateretã rakã kuery* pra gente é aqueles parente, *nhanhe reterã*. *Mbyá*, nós chamamos *Mbyá*, agora nós somos *tambiópé*, eu sou *tambiópé*. Esse é palavra antigo de verdade” (Depoimento Artur Benite *werá mirim* em 21/09/2016). A entrevista neste dia foi realizada na roça recém-plantada. No momento estava construindo com outros homens uma cozinha coletiva com tábuas madeira compradas com a venda de alguns produtos da roça, em geral cana-de-açúcar, milho e mandioca.

Tassinari (1995, p. 447) comenta que “todos nós vivemos em sociedades e estabelecemos maneiras de relacionamento entre as pessoas, todos nós elaboramos formas de contar o tempo e de explicar o devir histórico, por exemplo” (TASSINARI, 1995, p. 447). Ela esclarece que hoje se reconhece códigos sociais compartilhados por grupos e as mudanças da cultura advindas de diferentes influências, onde não há um conjunto estático de costumes e sim um compartilhamento de um movimento dinâmico e permanente que permeia a vida cotidiana em todas as culturas. A autora comenta que todo indivíduo interpreta a tradição, atua sobre ela e a confronta diante de novas situações vividas. Ela reafirma que, apesar das transformações, as culturais permanecem diferentes entre si e não podem ser trilhadas da mesma maneira pelos diversos povos. A antropóloga faz uma comparação com a sociedade envolvente:

mesmo tem ocorrido em relação ao contato com a nossa sociedade. Mesmo que esta apresente às sociedades indígenas uma tradição tão radicalmente diferente, influenciando-as com nossas ideias, hábitos e técnicas, esta influência tem sido sempre interpretada e incorporada a partir de certas ideias e costumes. Mesmo o contato agressivo, as expedições de aprisionamento, a escravidão, as missões

religiosas, não foram capazes de tornar os povos indígenas "iguais a nós". O que percebemos ter ocorrido, a partir deste meio milênio de contato entre as sociedades indígenas e os vários grupos que compõem a nossa sociedade, é que todos nós mudamos, mas cada um à sua maneira, de forma que continuamos vivendo e convivendo com as nossas diferenças (TASSINARI, 1995, p. 472).

O pesquisador Brandão (1986, p. 7) ressalta que “o diferente é o outro, e o reconhecimento da diferença é a consciência da alteridade”. O psicólogo e antropólogo analisa que “sobreviver aos efeitos destruidores das ações de força do contato, de suas ameaças de roubo de terras, lutas impostas e doenças trazidas, importa para o índio o enfrentamento da questão de como sobreviver aos efeitos redefinidores de sua vida e identidade”. O autor comenta que “é o momento em que o processo, tantas vezes proclamado como benéfico para o índio, de integração à sociedade nacional, pode ser realizado às custas da desintegração da própria sociedade tribal” (BRANDAO, 1986, p. 55; TODOROV, 1999). E questiona:

O que significa dizer que 87 grupos tribais desapareceram da história da vida do País (Brasil) em menos de 60 anos? Para algumas pessoas esta é uma simples questão demográfica. Desapareceram 87 grupos socioculturais, algumas centenas de aldeias, alguns milhares de sujeitos indígenas...Mas para outros isto significa muito mais. Junto com pessoas, famílias, aldeias, clãs, tribos extintas ali onde terão vivido centenas, talvez milhares de anos, desapareceram também modos únicos de viver, de ser-nos-mundo; de relacionar-se com a natureza, de produzir os bens materiais da vida e os meios simbólicos de pensar o mundo, a vida e a ordem social da tribo. Desapareceram línguas, muitas delas de uma incomparável riqueza e complexidade. Desapareceram para sempre culturas indígenas únicas (BRANDAO, 1986, p. 53).

Silva (1995, p. 351) observa que a situação ideal das sociedades indígenas se modifica com a chegada dos não indígenas, pois o território indígena é reduzido com a ocupação dos colonizadores. Os povos autóctones passaram de uma situação alimentar de fartura e abundância para o confinamento em um espaço ecologicamente cada vez mais escasso de recursos naturais e alimentares. A autora comenta que o uso comum da terra pelos grupos indígenas faz com que eles não exerçam um domínio individual na ocupação dessa terra pela propriedade privada. A socialização é destinada a não produzir desigualdades pelo compartilhamento do excedente. Ela faz observações críticas analisando que a aquisição de bens de consumo para satisfazer as necessidades básicas também foi alterada pelo contato onde, “pela pressão exercida pela sociedade nacional devem vestir-se, precisam de remédios industrializados, porque passam a adquirir doenças para as quais não tem anticorpos e nem conhecem tratamento” (SILVA, 1995, p. 351). Para a autora foram criadas outras necessidades fora dos padrões tradicionais como o trabalho assalariado e o uso do dinheiro. A sociedade envolvente ditou regras onde os indígenas “devem procurar trabalho assalariado para, com o dinheiro que recebem, adquirir aqueles bens que necessitam. Ou, então, criar novas alternativas

para sua sobrevivência e autonomia” (SILVA, 1995, p. 353). Ela continua a pontuar as profundas desigualdades:

Então, além de desenvolverem atividades para sua subsistência, agora com maior gasto de tempo, devido ao esgotamento do solo, diminuição de animais silvestres e de peixes, devem incorporar-se a um mercado de trabalho explorador e injusto, aumentando ainda mais as horas dedicadas ao trabalho. As áreas para onde se dirigem em busca de trabalho assalariado, frequentemente ligado à agricultura ou à extração vegetal, ou mesmo mineral, são, em geral, onde se situava anteriormente seu território. Trata-se de zonas de conflito interétnico, onde é muito forte a ideologia de que os índios são indolentes, o que justifica a usurpação dos territórios. Isso os coloca de imediato em condições de inferioridade perante um regional que dispute um emprego. Inúmeros autores, quando se referem ao trabalho indígena fora dos limites de sua aldeia, sempre demonstram que os índios, para um mesmo tipo de serviço, ganham menos que os não-índios. E, ainda, que os cereais colhidos por eles, em suas terras, recebem automaticamente um preço menor no mercado regional (SILVA, 1995, p. 353).

Segundo Gallois (2004) o contato com a população colonizadora é uma experiência que modifica a relação com a territorialidade e necessita de novas estratégias de adaptação, porque “em relação à terra – e na transformação do território em terra – pode-se falar em posse e propriedade” (GALLOIS, 2004, p. 40). Ela ressalta que podem ser apropriados o “espaço” e o “território”, onde observa que “é essencial insistir nessa diferença, tendo em vista que o território de qualquer grupo pode ser abordado em um estudo antropológico, independente da possibilidade de equivalência do conceito ocidental moderno com algum conceito local” (GALLOIS, 2004, p. 40). A autora comenta que as relações de apropriação do espaço e a significação cultural da estrutura do sentido é articulada pela organização sociopolítica. Gallois (2004) esclarece “que o contato coloca um grupo indígena diante de lógicas espaciais diferentes da sua e que passam a ser expressas também em termos territoriais” (GALLOIS, 2004, p. 41). Ela observa que o papel do Estado deve ser de resolução desse conflito pela regulamentação das questões territoriais indígenas, nas quais “não podem ser vistas apenas do ângulo do reconhecimento do direito à ‘terra’, mas como tentativa de solução desse confronto” (GALLOIS, 2004, p. 41). A autora ressalta que “o contato é um contexto de confronto entre lógicas espaciais” (GALLOIS, 2004, p. 41).

Outra forma de contato que alterou significativamente o cotidiano dos grupos indígenas foi a ditadura militar no Brasil que ampliou a exploração do uso dos territórios com a mineração, a maior abertura para o capital estrangeiro, com a construção de hidroelétricas, ampliando o agronegócio entre outros fatores que modificaram a economia do país. Entre as décadas entre 1960 e 1980 durante a ditadura militar no Brasil diversos grupos indígenas foram impactados. É necessário considerar que os grupos militares sempre atuaram em defesa de seus interesses desde a proclamação da República Federativa do Brasil em 1889. Para elucidar o contato do governo militar com os indígenas de diferentes regiões do país a Revista Espaço Ameríndio

lançou o Dossiê “Povos indígenas e a ditadura militar no Brasil e na América Latina” (2018) com dados a partir do Relatório Figueiredo (RF), da publicação do Relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV) e do depoimento de pessoas que estavam vivendo nas aldeias e sobreviveram aos ataques.

No artigo “Tutela, classificações e prática da Renda Indígena no Relatório Figueiredo: algumas considerações sobre processos de desumanização dos povos indígenas na gestão do Serviço de Proteção aos Índios” (SPI) os autores Silva (et al, 2018, p. 314) apresentam dados que demonstram que a “violência é concretizada em duas modalidades de controle e gestão: a partir da prática da Renda Indígena e das classificações e categorizações impostas aos indígenas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), de modo a inferiorizá-los e estabelecer relações assimétricas de poder vigentes ainda hoje na sociedade”. Segundo aponta o estudo “o SPI, fundado em 1910, operava com 130 postos indígenas, espalhados por 18 estados da federação e atuando em quase a totalidade do território brasileiro, enraizado de forma interiorizada” (SILVA, et al, 2018, p. 317). A pesquisa mostra que “foram várias as atrocidades perpetradas pelos agentes do Estado brasileiro, crimes que devastam material e imaterialmente os povos indígenas. O relatório coloca de forma explícita a desumanização dos funcionários do SPI em sua atuação”. Foram encontrados “descritos alguns desses terrores como: crucificação, estupros, venda de crianças, roubo de produção, açoite no tronco, venda de terras, desvio de verbas, humilhações públicas, constituição de polícia indígena ou capitão indígena, tortura, espancamentos, obrigar pessoas a castigar os seus entes queridos, cárcere privado, trabalho escravo, entre outras atrocidades” (SILVA *et al.*, 2018, p. 318).

Parte da história do território não é contada socialmente nas escolas pelos livros didáticos, nas universidades, nas famílias. Vem sendo distorcida e justificada de forma ampla pela reprodução hegemônica das redes sociais, por grupos de poder, pelo Estado. A dominação ideológica histórica é atualizada com as *fake news* em um jogo de interesses de grupos que se alternam no poder, priorizando elementos e símbolos para propagar e cultivar sua forma de olhar o mundo como parte de um projeto colonial em que “todos e todas” podem ser beneficiados e beneficiadas. Contrapondo essa posição os estudos decoloniais e pós-coloniais discutem as relações de poder com austeridade procurando entender os processos locais, descolonizando e desnaturalizando as questões cotidianas, as normas sociais, aprendendo a pesquisar novas fontes e, com o pensamento crítico, reaprender a própria história enquanto parte de um contexto.

Mota (1986, p. 303) alerta que devemos “evitar os equívocos e mitos de uma possível ‘ideologia da cultura latino-americana’, da Latinoamericanidad fácil, que seria uma espécie de

visão freyreana do Brasil ampliada para todo o subcontinente - e que aliás algumas esquerdas engolem” (MOTA, 1986, p. 303). O autor propõe que deve-se levar em consideração a diversidade histórico cultural dos diferentes povos, os tipos de dependência diferentes combinados com formas de estratificação social conforme a região, legitimação dos diversos sistemas sócio-políticos, a avaliação de experiências de passagem para uma ordem democrática inconclusas (Chile, Brasil, Nicarágua), o tratamento dispensado às “minorias” conforme a região: indígenas, negros, mulheres, homossexuais, o peso da TV e da indústria cultural, o controle das agências de notícias, a criação e a avaliação de novos projetos de investigação interdisciplinares e a participação das universidades na elaboração de políticas culturais alternativas (Ensino/ Pesquisa/ Extensão) (MOTA, 1986, p. 304-305).

Darcy Ribeiro faz referência ao “desenvolvimento” afirmando que “o preço da satisfação das novas necessidades que criamos para os índios é a submissão final ao nosso sistema de produção” (RIBEIRO, 1996, p. 261). Corroborando com esta visão sobre o sistema de exploração econômica o autor faz um quadro sobre a situação dos grupos indígenas brasileiros em 1957, quanto ao grau de integração à sociedade nacional (RIBEIRO, 1996, p. 263). O grupo Guarani aparece como “integrado” o que não representa a realidade de 1957 e tão pouco a realidade de 2020. Por mais que os indígenas Guarani tenham proximidade à sociedade envolvente a grande maioria vive em Terras Indígenas (TI) ou retomadas e perpetuam suas tradições pela cultura ainda na atualidade. Ribeiro mostra essa ligação dizendo que os indígenas, em especial os Guarani e os Bororo, perpetuam sua religiosidade, negando-se à aculturação (RIBEIRO, 1996, p. 460).

O Estado-Nação com sua política desenvolvimentista busca aplicar ao território políticas e ações que descaracterizem ou que possam transformar, de maneira definitiva, os grupos que habitavam as terras para suprimi-los das políticas públicas de justiça social e territorial desconsiderando as especificidades de cada grupo no cenário nacional. Na próxima sessão serão abordadas algumas questões teóricas que podem contribuir para a reflexão sobre o contexto da pesquisa. Grande parte dos autores são latino-americanos e buscam compreender realidade atual com argumentos que identificam e apontam os pilares dessa conjuntura. A intenção é compreender a diversidade de fatos que contribuíram para formar as particularidades sociais, econômicas, políticas, culturais e ambientais que conformam parte do um território colonial com três pontos fundamentais de análise: a escravidão, as reduções missionárias e a ditadura militar. Esses períodos históricos modificaram profundamente a vida dos povos originários.

2.2 COLONIALIDADE E TERRITÓRIO: APONTAMENTOS TEÓRICOS

O território Guarani é marcado por muitas histórias imemoriais que orientam a cosmologia do grupo Mbyá-Guarani, sua visão cosmopolítica e social com a natureza (SOUSA, 2018; MENDES, 2015; DINERSTEIN, 2015; TEMPASS, 2010; VIVEIROS DE CASTRO, 1990). Este território foi marcado por projetos europeus de colonização que incluíram a ocupação de terras, ciclos de exploração da madeira, busca por pedras preciosas e minérios, constituição de colônias, incentivo a construção de rodovias, atividade pecuária, industrial, entre muitas outras intervenções de ordem política, econômica, social, cultural e ambiental que transformaram definitivamente a paisagem (ASSIS; GARLET, 2004; CLASTRES, 1974; LADEIRA, 2008; LITAIFF, 2008; TODOROV, 1999; ELIAS, 1994; POLANY, 2000). A criação de elites locais e a servidão do Estado à grupos de poder internacional, com a invasão e divisão das terras pela propriedade privada a partir da colonização, foram fatores essenciais para construir, de maneira efetiva, um “projeto de desenvolvimento”, em curso até os dias atuais. Dados da Comissão de Cidadania e Direitos Humanos sobre coletivos Guarani no Rio Grande do Sul, identificam que “atualmente as terras Guarani estão quase totalmente concentradas, loteadas, devastadas, ocupadas por empreendimentos diversos, tais como as grandes propriedades para o monocultivo de eucalipto, pinus, soja, arroz e/ou para a criação de parques” (LIEBGOTT, 2010, p. 6).

Em “Os Condenados da Terra” (1979), Frantz Fanon, filósofo e psiquiatra¹⁴, descreve reflexões e apontamentos sobre o período colonial frente aos colonizados. Segundo o autor, “múltiples razones legitiman y explican esta reserva de los monopolios. Cuando los capitalistas saben, y son evidentemente los primeros en saberlo, que su gobierno se dispone a descolonizar, se apresuran a retirar de la colonia la totalidad de sus capitales”. Ele analisa que distribuição das riquezas deve ser um dos fenômenos constantes no processo de descolonização. Ele ressalta

¹⁴ “No ha dependido de nosotros que en esta guerra diversos fenómenos psiquiátricos, trastornos del comportamiento y del pensamiento hayan cobrado importancia tanto entre los actores de la ‘pacificación’ como dentro de la población ‘pacificada’. La verdad es que la colonización, en esencia, se presentaba ya como una gran proveedora de los hospitales psiquiátricos” (FANON, 1979, p. 125). Em Brusque (SC) existiu no Santuário Azambuja o Vale das Graças, Hospício de Alienados (1911-1942), onde alguns homens e a grande maioria de crianças permaneceram após o contato por conta da “personalidade desintegrada”. Em 1942 essas pessoas foram transferidas para a Colônia Sant’Ana em São José (SC). Atualmente profissionais de saúde mental praticam o movimento antimanicomial parte da reforma psiquiátrica. A cidade vizinha Blumenau, no Vale do Itajaí (SC), praticou o mesmo modelo (NIEBUHR, 2012).

que não se pode ser ingênuo de projetar ou esperar a cooperação de governos europeus com sua boa bondade. Para ele, a consciência dinâmica do povo é uma prática inteligente e coerente que pode construir, de maneira coletiva, a responsabilidade de um destino, abstendo-se de dar continuidade às tradições feudais patriarcais. Ele afirma que o colonialismo se sustenta com a desvalorização da história, porque a distorce e a desconfigura. Para ele,

otros países del tercer mundo rechazan esa prueba y aceptan las condiciones de la antigua potencia tutelar. Utilizando su posición estratégica, posición que les otorga un privilegio en la lucha de los bloques, esos países firman acuerdos, se comprometen. El antiguo país dominado se transforma en país económicamente dependiente. La ex potencia colonial que ha mantenido intactos e inclusive ha reforzado los circuitos comerciales de tipo colonialista, acepta alimentar mediante pequeñas inyecciones el presupuesto de la nación independiente. Entonces se advierte como el acceso a la independencia de los países coloniales sitúa al mundo frente a un problema capital: la liberación nacional de los países colonizados revela y hace más insoportable su situación real. La confrontación fundamental, que parecía ser la del colonialismo y el anticolonialismo, es decir, el capitalismo y socialismo, pierde importancia. Lo que cuenta ahora, el problema que cierra el horizonte, es la necesidad de una redistribución de las riquezas. La humanidad, so pena de verse sacudida, debe responder a este problema (FANON, 1979, p. 49).

Cueva (2004) lembra que o processo de acumulação de riquezas sem precedentes em escala mundial pela colonização europeia na América Latina tem, como contraponto, uma desacumulação sem precedentes, gerando muitas desigualdades. A concentração de terras e a política escravocrata impulsionou o modo de produção colonial. Sob esse aspecto, Boatcã (2018) faz referência ao processo de escravização de pessoas de origem africana pela Europa Ocidental, chamado pela autora de “creolization” relacionando o apagamento de experiências não ocidentais e não brancas para analisar inequidades e processos globais como estruturas transnacionais e transregionais de desigualdade. Para ela, as teorias precisam ser revistas sob esta perspectiva que considera as estruturas de poder como elo de ligação entre localizações geopolíticas coloniais nos tempos atuais pós-coloniais.

Instead of heralding transnationalization as a new phenomenon, it would therefore be both analytically and politically helpful to adopt creolization as a shift of perspective. In order to account for the present of Europe as not racially exclusively white, not ethnically or culturally homogeneous, and not socially stratified according to achieved characteristics in enclosed national containers, what is needed is an adequate un-erasure of the history of the non-White, non-European or non-Western regions from social scientific theory-building. It was with these regions that Europe was militarily, economically and culturally entangled for centuries and without which it would not have become hybrid, creole, or transcultural. The unerasure of the non-European from mainstream social theory would not only reveal a far more creolized history of Europe than the one we are accustomed to reading, but would also result in creolized theory – one that does not overgeneralize from the particular history of its own geopolitical location, but that accounts for the continuum of structures of power linking geopolitical locations to colonial through postcolonial times (BOATCÃ, 2018, p. 40).

Referindo-se a desigualdade Theis (2015, p. 35) explica que “o termo indica a condição daquilo que é diverso, desproporcionado, irregular. Desigualdade não é diferença já que esta é dada (por exemplo, pela natureza ou por uma cultura particular)”. Para ele “a desigualdade, ao

contrário, não é dada, é construída. Desigualdade é, então, uma qualidade (daquilo que é desigual) que resulta de relações sociais que são próprias de uma sociedade governada pela produção de mercadorias” (THEIS, 2015, p. 35) (BUTZKE; THEIS, 2007). Santos (1988, p. 36) observa que “as ciências devem renovar-se a partir das realidades que condicionam seu desenvolvimento e para responder ao seu desafio”. Ele analisa a reorganização da natureza e do meio social “a partir do momento em que a Natureza se define de nova maneira e suas relações com o homem se renovam” (SANTOS, 1988, p. 29).

Segundo Furtado (1978, p 92) como consequência da colonização hispânica a organização social que predominou na América Latina foi a “existência de um setor urbano, através do qual se exerce o poder, o qual, na fase colonial, tinha seus centros de decisão superiores nas respectivas metrópoles europeias” e, em segundo lugar, “adjudicação dos fatores de produção – terra e mão-de-obra indígena, onde esta existia – a uma classe de senhores ligados ao poder central por vínculos de lealdade pessoal” (FURTADO, 1978, p 92). Para ele o processo de colonização criou uma organização administrativa por construir uma estrutura básica de poder político em núcleos urbanos convergindo nos seguintes fatores: 1) “disponibilidade de recursos primários num sistema econômico de tipo pré-capitalista”; 2) “existência de um segmento da classe dirigente com motivação inovadora, isto é, orientado para a criação de novas linhas de exportação e produção”; e 3) “existência de um aparelho estatal suficientemente articulado para servir de instrumento ao referido grupo dirigente” (FURTADO, 1978, p 94). O autor faz referência a oferta de terras no contexto de organização econômico-social que se formou na América Latina dizendo que “a colonização se processou em condições de oferta ilimitada de terras, todas aquelas que podiam ser utilizadas para produção de um excedente econômico eram automaticamente transformadas em propriedade privada de uma pequena minoria” (FURTADO, 1978, p 95). Para ele “a propriedade da terra é acima de tudo a base de um sistema de poder” (FURTADO, 1978, p 97; HARVEY, 2006).

A economia agrícola pré-capitalista, que prevaleceu na América Latina, assumiu as formas mais variadas, compreendendo desde a comunidade indígena semifechada com propriedade coletiva da terra, até as grandes fazendas em que a propriedade privada da terra constitui a base de um sistema de organização social que capacita aqueles que têm o controle da terra para apropriar-se de mais de metade da produção dos que trabalham essa terra. Se deixamos de lado as comunidades indígenas semifechadas, simples resíduos de sistemas de cultura anteriores à penetração europeia, comprovamos que a característica comum da economia pré-capitalista regional é o controle do fator básico de produção – a terra – por uma pequena minoria vinculada aos centros do poder político (FURTADO, 1978, p 96).

Marini (2001), em uma análise do movimento global para o local, tem como objetivo resgatar uma trajetória histórica sobre os movimentos que discutem a teoria social brasileira e latinoamericana¹⁵. Para ele o liberalismo político “con la introducción de la división de poderes del Estado, la creación de sistemas representativos y la implantación de partidos políticos se imponen en los países de mayor desarrollo relativo, a medida que se estructuraba el poder nacional” (MARINI, 2001, p. 29). Ele traz a perspectiva de que para as gerações mais jovens “la recuperación, actualización y profundización de esa tradición teórica las ponen en condiciones de interpretar este mundo nuevo” para poderem transformá-lo em uma democracia plena com uma economia centrada na necessidade dos povos, com a superação de exclusões baseadas em fatores étnicos quem possa integrar com solidariedade a América Latina (MARINI, 2001, p. 34). O autor aponta que os projetos de desenvolvimento poderiam ser pautados em uma economia centrada na necessidade dos povos, considerando-se os fatores culturais.

Segundo Santiago (2000) aponta o neocolonialismo como a “a nova máscara que aterroriza os países do Terceiro Mundo” (SANTIAGO, 2000, p. 15). Segundo ele, para os tecnocratas o “desequilíbrio é científico” e a “inferioridade é controlada” pela manipulação orquestrada, como a realidade em contexto que pode ser observada na atualidade. Ele constata que nesse plano de dominação os indígenas “perdem sua língua e seu sistema do sagrado e recebem em troca o substituto europeu” (SANTIAGO, 2000, p. 14). Para Ribeiro (2017) o processo de acumulação de riquezas pela colonização europeia e o plano de dominação por toda a América Latina custou muitas vidas indígenas, “enquanto a indiada era desfeita nos engenhos da fé cristã, mais índios foram queimados como o carvão humano da civilização. A dimensão desse genocídio pode ser avaliada pela redução da população indígena americana no primeiro século”, sendo “superior a 100 milhões em 1500, se viu reduzida a menos de 10 milhões em 1825” (RIBEIRO, 2017, p. 58). Para o autor o que contribuiu para a depopulação foi a contaminação dos indígenas pelas doenças do homem branco. Ele diz que “no primeiro século a mortalidade foi de fator 25. Quer dizer, onde existiam vinte e cinco pessoas originalmente, sobrou uma. Estas pestes eram a varíola, o sarampo, a malária, a tuberculose, a pneumonia, a

¹⁵ “No son éstas, sin embargo, razones absolutamente determinantes para determinar los tiempos y modos de inserción de América Latina en el mercado mundial. Esta depende, en lo fundamental, de la capacidad de los nuevos grupos dirigentes criollos para imponer su hegemonía sobre las oligarquías locales y asegurar su poder sobre un dado territorio, al tiempo que proceden a someter a los sectores no integrados, por lo general indígenas. De hecho, esto, que representa una segunda acumulación originaria, se diferencia de la que tuvo lugar en la colonia, la medida en que se orienta a sentar la base de Estados nacionales” (MARINI, 2001, p. 21-22).

gripe, a papeira, a coqueluche, a cárie dentária, a gonorreia, a sífilis etc., etc.” (RIBEIRO, 2017, p. 58-59)¹⁶. O autor faz uma reflexão sobre a atualidade onde podemos “prefigurar nossa futura federação latino-americana como um conjunto de nações que venham a incorporar no seu seio alguns povos indígenas originais das Américas” (RIBEIRO, 2017, p. 64) e que, conscientes e “lavados das feridas da exploração, curados dos vexames da opressão, eles se reconstruirão como culturas autênticas para florescer outra vez como civilizações autônomas” (RIBEIRO, 2017, p. 64).

Andrade e Cáceres, (2006) defendem que cada país deveria ser como uma casa que se possa viver com dignidade, em uma “economía de dignidad” (ANDRADE; CÁCERES, 2006, p. 53). Os autores observam que o desenvolvimento ou o crescimento econômico é como um saque de bens, sem permissão, sem respeito, sem a busca de equidade, não há cuidado com a dignidade das pessoas, os benefícios são direcionados aos mercados que comprem e vendem com a globalização. Eles se perguntam “como es que el mundo vivió sin el desarrollo por lo menos hasta antes del s. XV? Cómo es que nuestras culturas, pueblos y civilizaciones vivieron bien y sin el desarrollo hasta antes de la invasión europea?” (ANDRADE; CÁCERES, 2006, p. 68).

Cruel paradoja la que vivimos pues somos países castigados por el domonio empobrecedor integral pero sin embargo somos exportadores de materia prima, de petróleo, de oro, de plantas medicinales, de sabiduría ancestral, con el pago de la deuda externa somos exportadores de capital, con las remesas de los migrantes somos capitalizadores de un país que nos excluye y somos exportadores de mano de obra y capacidade intelectual. ¡ He ahí las bases completamente ciertas, seguras, factibles para hacer un país de dignidad! (ANDRADE; CÁCERES, 2006, p. 73).

Os autores dizem que é uma decisão ética construir a economia da dignidade, do cuidado integral, que implicaria na organização familiar e comunitária. Fazem referência aos grupos autóctones porque “también quiere decir que es una economía de ‘finalidad sagrada’ con la naturaliza al amarla como madre¹⁷; que es una economía cultural por cuanto es heredera de sus culturas originarias tradicionales, es intercultural” (ANDRADE; CÁCERES, 2006, p. 73). Para eles esta metodologia de considerar a cultura integral é autodeterminada por resolver a construção da vida dentro de um preceito cíclico ancorados no tripé “Terra – Alimentação – Saúde (TAS)” como forma “de su autopoder y autonomía humana, social y política así como de su territorialidad, de sus relaciones sociales, de la definición de sus aliados y calidad de su

¹⁶ Durante a pesquisa venho fazendo a vacina contra a influenza, pois os indígenas são do grupo prioritário.

¹⁷ Como “pachamama quiere decir: la mutua, circular y por ello única, múltiple relación que se construye entre tempo y espacio, entre espacio y tempo en lo cual y de lo cual estamos y somos y que por ello es madre. Entonces esta calidad de ser del espacio-tiempo es em kichwa, pacha, y como ello es madre, en esa misma lengua, es mama” (ANDRADE; CÁCERES, 2006, p. 75).

sistema de producir y poner en común los valores, símbolos y conocimientos” (ANDRADE; CÁCERES, 2006, p. 73). Os autores assumem ideia de um movimento dinâmico como uma casa viva e concluem que “este es el sentido integral de una soberanía alimentaria, que tiene dimensiones armónicas y cósmicas, tal como nos enseña el Altar de Korikancha, que es uno de los más profundos símbolos de una economía del cuidado de la dignidad de nuestra casa” (ANDRADE; CÁCERES, 2006, p. 85). Eles fazem referência ao cuidado individual e coletivo como uma saída para as desigualdades.

Mariátegui (2011) ressalta que alguns ensaios de descentralização na história política e econômica tiveram uma representação oportunista e centralista. Ele afirma que “en todos los pueblos del mundo, no se discute y revisa ya simplemente el mecanismo de la administración sino, capitalmente, las bases económicas del Estado” (MARÁTEGUI, 2011, p. 178). Para o autor, “los nuevos regionalistas son, ante todo, indigenistas. No se les puede confundir con los anticentralistas de viejo tipo”. Segundo ele a autonomia, “desde los puntos de vista de una integral y radical renovación, tienen que ser consideradas y apreciadas en sus relaciones con el problema social” (MARÁTEGUI, 2011, p. 180). Abordar o problema social de maneira interdisciplinar pode proporcionar novos olhares sobre a questão política e econômica contribuindo para o aprimoramento no resultado das ações para o desenvolvimento regional de forma a caminhar para a equidade.

Casanova (1979) sociólogo mexicano diz que a América Latina faz parte de um sistema em que o capitalismo é dependente como parte do sistema mundial, onde “se da el desarrollo desigual y combinado en cuanto a las fuerzas productivas y a las relaciones de producción, con desarrollos tecnológicos y empresariales diversos” (CASANOVA, 1979, p. 9-10). Ele analisa que a exploração do trabalho, a exploração salarial, semicapitalista e capitalista são desigualdades combinadas, que o mundo te luta concreta tende a privilegiar um grupo em detrimento de outro e cita algumas consequências do processo de exploração:

1. Tiende a dar importancia excluyente a la lucha de los partidos políticos o de las uniones sindicales del sector “participante”, frente a las luchas locales y populares de pobladores urbanos marginados, pueblos y regiones campesinas, comunidades indias o cimarronas.
2. Tiende a plantear los problemas de la clase obrera en términos de una lucha política, y no en términos de lucha a la vez política y de poder, esto es, de partido, sindicato, y poder popular.
3. Tiende a desconocer la legitimidad de las luchas del trabajador colonial o de la población colonial. Las desconoce, o no las ve en sus propios programas políticos. Las desconoce o rechaza como luchas por una autonomía relativa, equivalentes, a las de las “nacionalidades” o las naciones, a nivel de colonos, tribus, comunidades.
4. Tiende a desconocer las formas de resistencia desarrolladas por las comunidades y regiones campesinas, en particular las de indios y negros, o las de núcleos urbanos marginados.
5. No propone políticas de defensa de comunidades y tribus indias en su doble forma de defensa de culturas oprimidas y apropiación por esas comunidades de una cultura nacional e internacional de la liberación.
6. Retrasa o impide el que los programas de colonos, cimarrones, indios sean expresados e integrados a los programas de lucha de la clase obrera.
7. Retrasa e impide una política de hegemonía de la clase obrera en sus acciones democráticas y revolucionarias. Ni el proyecto hegemónico ni el proyecto de

acumulación de fuerzas se conciben y practican como comprensivos de una acción conjunta —por incipiente que sea— de obreros y pobres, de obreros y marginados, de obreros y reservas coloniales o neocoloniales. 8. Da pie a que todas las discusiones teóricas, estratégicas y tácticas sobre las luchas democráticas y revolucionarias de la clase obrera se mantengan siempre al nivel de una opción única, de una alternativa excluyente: clase o nación, clase o pueblo, clase o minorías coloniales. Las líneas de acción aparecen también como excluyentes y frontalmente opuestas, sin registrar las características paralelas del obrero y el pobre, con sus altibajos. . . a lo largo de los procesos de lucha (CASANOVA, 1979, p. 21-22).

No Brasil ainda se desconsidera o processo colonial e o impacto dos projetos de desenvolvimento para os grupos autóctones e os processos de exploração por que passaram os povos indígenas. Segundo Ianni (1989, p. 145) em perspectiva ampla a sociedade é uma fábrica de desigualdades em que “a história da sociedade brasileira está permeada de situações nas quais um ou mais aspectos importantes da questão social estão presentes”. Para ele “em perspectiva histórica ampla, a sociedade em movimento se apresenta como uma vasta fábrica de desigualdades e antagonismos que constituem a questão social” (IANNI, 1989, p. 147).

O sociólogo Anibal Quijano (2014, p. 777) esclarece que a globalização é um processo mundial que iniciou com a constituição da América Latina, o capitalismo colonial e eurocentrado como um novo padrão de poder. Segundo o autor “uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial”, como exemplo de racismo estrutural (ALMEIA, 2018). Segundo Quijano (2014, p. 778) “la idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados” (QUIJANO, 2014, p. 778). A ideia de raça e a questão racial permeiam o contexto social desde a colonização com profundas consequências nas relações interpessoais na atualidade como o racismo. Uma grave realidade no Brasil que nasce com um movimento de apagamento histórico da identidade e revela o preconceito que se alimenta nos sistemas e hierarquias de poder. Para o autor “la formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos, y redefinió otras” (QUIJANO, 2014, p. 778). O autor se refere à colonialidade do poder no contexto do capitalismo mundial:

En el curso de la expansión mundial de la dominación colonial por parte de la misma raza dominante – los blancos (o a partir del siglo XVIII en adelante, los europeos) – fue impuesto el mismo criterio de clasificación social a toda la población mundial a escala global. Em consecuencia, nuevas identidades históricas y sociales fueron producidas: amarillos y aceitunados (u oliváceos) fueron sumados a blancos, indios, negros y mestizos. Dicha distribución racista de nuevas identidades sociales fue combinada, tal como había sido tan exitosamente lograda en América, con una distribución racista del trabajo y de las formas de explotación del capitalismo colonial. Esto se expresó, sobre todo, en una cuasi exclusiva asociación de la blanquitud social con el salario y por supuesto con los puestos de mando de la administración colonial (QUIJANO, 2014, p. 782).

O autor trata como uma política hegemônica as questões que permeiam a “homogeneidade e continuidade versus heterogeneidade e descontinuidade” (QUIJANO, 2014, p. 802). A ponta o eurocentrismo como uma experiência histórica na América Latina (QUIJANO, 2014, p. 807). Para ele, “el proceso de homogeneización de los miembros de la sociedad imaginada desde una perspectiva eurocéntrica, como característica y condición de los Estados-nación modernos, fue llevado a cabo en los países del Cono Sur latinoamericano” e o meio ou o motivo seria “la descolonización de las relaciones sociales y políticas entre los diversos componentes de la población, sino por la eliminación masiva de unos de ellos (indios, negros y mestizos)” (QUIJANO, 2014, p. 815). O genocídio dos grupos indígenas e a escravização de pessoas com a vinda forçada da África, desconfigurou identidades culturais de diversos grupos desestruturando os pilares que sustentavam a vida cotidiana em grupo arraigada ao território.

O autor questiona os princípios do Estado-Nação moderno uma vez que a maioria da população é indígena, afrodescendente e mestiça ou cabocla e indica que “la pequeña minoría blanca que asumió el control de esos Estados se encontró inclusive con la ventaja de estar libre de las restricciones de la legislación de la Corona española (ou portuguesa no caso do Brasil), que se dirigían formalmente a la protección de las razas colonizadas” (QUIJANO, 2014, p. 816). Ele ressalta que as elites coloniais “llegaron inclusive a imponer nuevos tributos coloniales sobre los indios, sin perjuicio de mantener la esclavitud de los negros por muchas décadas” (QUIJANO, 2014, p. 816). Considerar a descolonização como ponto de partida para distribuição de renda e redistribuição das estruturas de poder são caminhos para podermos ser o que somos, como enfatiza Quijano (2014, p. 828).

No Dossiê “Diferenças e (Des)Igualdades” (2011) da Revista Contemporânea (UFSCar) a filósofa Judith Butler faz uma análise sobre a questão do “outro” por meio da representação de sua humanização ou desumanização pela simbologia do rosto como invisibilização da história de vida precária em uma tentativa de se comunicar o que somos ou comunicar a realidade, o fato. Pode-se questionar o papel da imprensa em propagar os ideais do governo como uma forma de se criar um novo modelo de identidade, a nacional. Para Butler, se faz necessário dar visibilidade a imagens mais verdadeiras “por imagens que comuniquem todo o terror e realidade do sofrimento tem seu lugar e importância” (BUTLER, 2011, p. 28). Butler diz que não seria somente encontrar imagens verdadeiras e certas para expressar a realidade porque “a realidade não é exprimida por aquilo que está representado no interior da imagem, mas sim por meio do desafio à representação que a realidade entrega” (BUTLER, 2011, p. 28). Ela faz referência aos meios de comunicação e à mídia enfatizando que “o processo de

esvaziamento do humano feito pela mídia por meio da imagem deve ser entendido, no entanto, nos termos do problema mais amplo de que esquemas normativos de inteligibilidade estabelecem” (BUTLER, 2011, p. 28). Ela analisa que “esses esquemas normativos operam não apenas produzindo ideais do humano que fazem diferença entre aqueles que são mais e os que são menos humanos” (BUTLER, 2011, p. 28). Ela sugere que “teríamos que interrogar a emergência e o desaparecimento do humano nos limites do que podemos saber, do que podemos ouvir, do que podemos ver, do que podemos sentir” e que isso poderia “nos instigar a, afetivamente, revigorar os projetos intelectuais da crítica, do questionamento, da tentativa de entender as dificuldades e demandas da tradução cultural e do dissenso” para “criar um senso do público no qual vozes de oposição não são temidas, degradadas ou descartadas, mas valorizadas pela instigação à democracia sensata que ocasionalmente realizam” (BUTLER, 2011, p. 32).

Como jornalista procuro o contraponto pelo contraditório que se apresenta pelo fato e esta pesquisa é uma amostra dessa possibilidade de apresentar outras vozes que representam a realidade. Pelo entendimento da acumulação primitiva, conflitos armados e extermínios, desigualdades profundas, projetos políticos, sociais e culturais completamente diferentes e antagônicos, revelam disputas de poder. Há muito tempo na história da humanidade a diversidade no humano como as mulheres, crianças, os idosos, os deficientes, os gêmeos, pessoas trans (LGBTQI+), os homens, convivem diretamente com esses diferentes modos de vida, de violência e de violação. Apesar das disputas que já existiam no território entre os diferentes grupos que habitavam ou transitavam pelo mesmo espaço havia uma maior dispersão. Uma outra realidade. Atualmente o número de pessoas por metro quadrado aumentou consideravelmente, bem como a diversidade de elementos a serem estudados. Na próxima sessão faremos alguns apontamentos sobre a questão de gênero no contexto pesquisado. O conjunto de informações levantadas com o estudo mostra que as mulheres foram negociadas e mesmo roubadas de suas famílias para servir aos colonizadores. Forçadamente elas foram esposas, cozinheiras, arrumadeiras, agricultoras, artesãs, prostitutas entre outras funções exercidas pela mulher.

2.3 O PAPEL DAS MULHERES NO TERRITÓRIO: ALGUMAS QUESTÕES

Para podermos discutir as questões relacionadas ao território e à América Latina Salomone (1996, p.147) acredita que devemos “hacer el intento de recuperar el pensamiento de mujeres en América Latina necesariamente nos pone por delante la tarea de hacer un cuestionamiento de la tradición de estudios” (SALOMONE, 1996, p. 147). Para ela é necessário recuperar as vozes das mulheres que pensam sobre si mesmas a realidade latino-americana, sobre sua posição enquanto mulher intelectual ou cidadã, na perspectiva de se ser escutada. Um dos objetivos é reler o discurso masculino e interpretar as perspectivas distintas no discurso global feminino. Para a autora, uma forma de revelar os discursos subordinados e silenciados é ter uma visão sobre o contexto sobre a trajetória intelectual como região e dar visibilidade a essas vozes (SALOMONE, 1996, p. 148).

Na tradição acadêmica ou nas expressões populares e culturais as mulheres estão continuamente organizadas reafirmando seu papel perante às imposições sociais que transformam o seu cotidiano (LUGONES, 2008). No contexto de colonização espanhola Federici (2017) apresenta dados de perseguições contra mulheres, chamadas bruxas, e casos comparativos entre América Latina e Europa com o objetivo de se compreender a possível relação entre esses continentes em um período de cercamento e privatização de terras, o fortalecimento do Estado, a implementação do genocídio como política e a desvalorização dos saberes femininos. Esta obra traz relatos e referências essenciais para que possamos perceber a história de resistência dos grupos humanos à escravidão (moderna ou não). Na América Latina ou na Europa as pessoas que viviam em terras de uso comum, como os povos indígenas até a atualidade, com recursos naturais que se transformavam em moradia e alimentação. Esses grupos não aceitaram passivamente as mudanças impostas pelo poder da força (ou da força). As mulheres vivem uma herança forjada no conceito do masculino, da aceleração do tempo para que o ser humano seja consumido pelo trabalho no imperialismo econômico. A autora ressalta que essa desconsideração do feminino nos espaços individuais e coletivos não é suficiente para extrair por completo o papel social que está incumbido às mulheres. “Foram as mulheres que defenderam de forma mais ferrenha o antigo modo de existência, e que se opuseram com mais veemência a nova estrutura de poder — provavelmente devido ao fato de serem também as mais afetadas” (FEDERICI, 2017, p. 400). A autora cita que as mulheres ocupavam posições de poder nas sociedades e nas religiões pré-colombianas haviam muitas divindades femininas. “Além de serem agricultoras, donas de casa, tecelãs e produtoras dos panos coloridos utilizados tanto na vida cotidiana quanto durante as cerimônias, também eram oleiras, herboristas, curandeiras e sacerdotisas a serviço dos deuses locais” (FEDERICI, 2017, p. 401). A autora comenta que, com a chegada dos espanhóis, tudo mudou. Eles impuseram a

misoginia e modificaram a estrutura político-econômica em favor do masculino. Ela afirma que “as mulheres sofreram também nas mãos dos chefes tradicionais, que, a fim de manter seu poder, começaram a assumir a propriedade das terras comunais e a expropriar as integrantes femininas da comunidade o uso da terra e seus direitos sobre a água” (FEDERICI, 2017, p. 401). A escritora afirma que o papel das mulheres foi reduzido à condição de servas que na economia colonial foram criadas, sacerdotes e tecelãs que trabalhavam para os homens. Foram forçadas a trabalharem nas minas, fazerem comida para os trabalhadores e a acompanharem seus maridos, porque os cônjuges não poderiam estar separados, regra estabelecida pelas autoridades em 1528, segundo a autora. Muitas dessas mulheres foram a resistência contra o domínio colonial. “Por todos esses motivos, as mulheres se converteram nas principais inimigas do domínio colonial, negando-se a ir à missa, a batizar seus filhos ou a qualquer tipo de cooperação com as autoridades coloniais e com os sacerdotes” (FEDERICI, 2017, p. 402).

No livro “La Resistencia de los Guaraní del Paraguay a la Conquista Española (1597-1556)” de Florencia Roulet (1993) o encontro dos grupos é descrito em cooperações e conflitos no processo de colonização espanhola. No Capítulo 1 a autora descreve o roubo de mulheres indígenas por ela chamada de “saca de mujeres” (ROULET, 1993, p. 61-62). Segundo ela a expedição dos colonizadores espanhóis Pedro de Mendoza e Domingo Martínez de Irala em 1535 foi extremamente violenta. “Em la ‘Relación’ que Irala dejó en el puerto de Buenos Aires al despoblarlo em 10 de abril de 1541 se decía que los caríós de Asunción habían dado a los españoles 700 mujeres ‘para que los sirvan en sus casas y en roças’ (en: GGV45/915:2)”. Ela afirma que um religioso, “quince años más tarde, el Clérigo Martín González hablaba de 40 mil índias em poder de los españoles. Este desmesurado número ya no correspondía a las cesiones voluntarias de los indígenas, sino a la apropiación compulsiva que realizaban los cristianos” (ROULET, 1993, p. 61).

Si bien las fuentes las mencionaran desde por lo menos 1543, es sobre todo a partir de 1545 que se generalizó la práctica de las “rancheadas” em los pueblos de indios cercanos a Asunción. Se trataba de incursiones em busca de botín, dirigidas usualmente por lenguaraces. El bien más procurado em esos asaltos eran las mujeres jóvenes y adultas, em edad de reproducir y de trabajar los campos. La “saca de indias”, constante motivo de quejas y reclamos por parte de sus parientes e incluso de muchos europeos escandalizados o preocupados por el futuro, causó drásticas alteraciones em la demografía de la región, afectando seriamente las posibilidades de reproducción de las comunidades (ROULET, 1993, p. 62).

Segundo a autora, não foram somente mulheres Guaraní que foram roubadas, mas mulheres indígenas de todos os grupos étnicos. Ela diz que foram lavadas por “Ruy Díaz Melgarejo, el fundador de Ciudad Real del Guairá y Villa Rica del Espíritu Santo, [...] más de 10 mil índias para repartir entre sus amigos” (ROULET, 1993, p. 63-64). Para ela “outro aspecto

de la relación interétnica que aceleró el descenso de la población guaraní fueron, a partir de 1539, las entradas conjuntas al Chaco em busca de la Sierra del Plata, de las que participaban cientos y hasta miles de hombres y de mujeres indígenas, como gerreros los unos y cargadoras las otras”. Segundo a pesquisa “los aborígenes eran las primeras víctimas del hambre, de las enfermedades y de los enfrentamientos con las poblaciones chaqueñas, y su mortandade fue muy elevada, particularmente durante la expedición de 1553, conocida luego como ‘Mala Entrada’”. Ela conta que, “según el clérigo Martín González murieron en esa oportunidade, ‘dehanbre, frio y malos tratamientos’ 2 mil índios amigos guaraníes - Citação “Carta al Emperador Carlos V” del 25 de junio de 1556 (GGV81/1325)”, (ROULET, 1993, p. 64).

A troca de mulheres pelas famílias nos casamentos como dádiva para dar continuidade ao parentesco acontecia nas sociedades indígenas, mas o processo colonizador desestruturou o sistema se inserindo no contexto de forma predatória (MAUSS, 2003; FERNANDES, 2006). O uso escravo do corpo da mulher como parte de uma política de desenvolvimento se concretizou por todo o território. No Brasil, essas histórias de mulheres “pegas no laço”, muitas ainda quando crianças, por holandeses, espanhóis, portugueses, italianos e alemães no Pará, na Bahia, em São Paulo, no Vale do Itajaí e no sul de Santa Catarina foram descobertas durante a pesquisa para a tese. São memórias de família contadas na atualidade por homens e mulheres como parte da história social. Elas serviam como prisioneiras com trabalho escravo doméstico e sexual. Muitas morreram, outras fugiram, prostituíram-se ou serviram de “base reprodutora” para a formação da população regional, disponibilizando-se como mão de obra barata até os dias atuais.

O historiador John Manuel Monteiro (1989, p. 155), analisando a escravização de indígenas trazidos do “sertão” para São Paulo, apresenta dados que “à primeira vista, o que se destaca nesta lista é a presença preponderante de mulheres e crianças, representando quase 70 por cento do total”. Para ele “este fato refletia a divisão de trabalho adotada inicialmente pelos colonos nos seus estabelecimentos agrícolas, onde mulheres e, possivelmente, crianças executavam as funções ligadas ao plantio e à colheita” (MONTEIRO, 1989, p. 155). Por outro lado, os homens faziam serviços no setor de transportes e também na reprodução da população que “nascia escrava”, chamado de “apresamento”. O autor comenta que muitas dessas pessoas capturadas eram batizadas e tinham padrinhos. “As crianças batizadas podem ser divididas nas seguintes categorias: filhos de pais índios, onde os dois pais são declarados; filhos de mãe índia e pai não declarado; e filhos ilegítimos de mãe índia e pai branco” (MONTEIRO, 1989, p. 163). Ele afirma que na relação entre indígenas e padrinhos se “produzia laços de solidariedade, sendo, porém, estes definidos pela condição do ser escravo. E de um outro, sobretudo na relação

entre padrinhos brancos e pais índios, fortalecia os laços de dominação entre senhores e escravos” (MONTEIRO, 1989, p. 164). O autor esclarece que os indígenas não tinham condições de reproduzir suas formas tradicionais de organização social e foram obrigados a se ajustar a realidade social da sociedade luso-brasileira, e nos limites desse parâmetro. Para Monteiro (1989, p. 164) “a organização espacial das vilas e fazendas estabelecia uma primeira condição para esta autonomia. Habitações indígenas figuravam com certo destaque nas paisagens urbana e rural, sendo explicitamente ligadas às esferas de trabalho dos dois ambientes”. Ele conta que “nas vilas, os alojamentos dos índios se achavam invariavelmente nos fundos das propriedades, junto com as cozinhas, separadas da casa principal por uma horta. E no campo, as casas dos trabalhadores índios eram localizadas próximo às roças” (MONTEIRO, 1989, p. 164). Segundo a pesquisa do autor os indígenas pertencentes as fazendas compartilhavam de grandes moradias, chamada de “*tijupares*”, que poderiam se assemelhar com as construções pré-coloniais da tradição Guarani, para o sustento tinham suas próprias roças. O autor conclui que “as exigências da economia colonial, muitas vezes, alteram a divisão de trabalho a ponto de romper definitivamente padrões tradicionais de agricultura de subsistência. Embora muitas índias¹⁸ permanecessem no setor agrícola, os colonos preferiam empregar as mulheres no serviço doméstico” (MONTEIRO, 1989, p. 164-165).

No século XX, em um outro período histórico, já avançando em uma linha do tempo, o Estado investiu contra os grupos indígenas, em especial contra as mulheres, na ditadura militar no Brasil. Souza (2018) em seu artigo discute como as mulheres indígenas são representadas nos Relatório Figueiredo e no Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade, documentos que revelam as relações estabelecidas durante a ditadura militar no Brasil na década de 1960. Segundo a autora “a discussão sobre mulheres indígenas e ditadura militar brasileira está muito além de uma discussão somente sobre gênero. A questão central consiste em pensar essas mulheres como indivíduos colonizados e marginalizados pelo poder dominante” (SOUZA, 2018, p. 344). Ela ressalta que questão “está além do ser mulher, pois os recortes interseccionais perpassam gênero, raça e etnia. As mulheres indígenas são subjugadas por três tipos de opressão” (SOUZA, 2018, p. 344). Ela ressalta o domínio do homem branco, estrangeiro e heterossexual na produção colonial de marginalização da mulher indígena e de sua subalternidade feminina. Para ela “o ser mulher que se encara na discussão feminista europeia não integra essas mulheres indígenas como sujeitos violados, pois percebe apenas um coletivo

¹⁸ Lembro que o termo “índio” ou “índia” não são utilizados na atualidade por não representarem a identidade dos povos originários.

homogêneo, noção que será duramente combatida pelos autores e autoras de estudo decolonial” (SOUZA, 2018, p. 344). A autora faz referência à violação de direitos¹⁹:

Outra questão que me chama atenção na leitura do Relatório são as categorias usadas para caracterizar as violências de gênero, dentre elas: aliciamento, sedução, defloração, infelicitização, desrespeito, entre outras. Atentando para o contexto social e político da época e para o autor do documento, entende-se porquê questões graves são tratadas em termos tão amenos. É necessário que falemos de estupro, abusos, assédios de maneira a compreender o quão insidiosas foram as ações da ditadura sobre as mulheres indígenas. Faz-se preciso tratar de questões como etnocídio e genocídio, pautados em um projeto “desenvolvimentista” que extermina e massacra, sobretudo mulheres, de forma contínua (SOUZA, 2018 p. 350).

Segundo a autora “os relatos de abusos e transmissão de doenças sexuais estão dentre as violações mais comuns que acometiam essas mulheres” (SOUZA, 2018, p. 357). Ela refere-se às mulheres indígenas e aos seus territórios dizendo que “essa farsa desenvolvimentista que se deu no período da ditadura militar brasileira enaltecia uma ocupação das terras indígenas e a consequência disso era a violação de seus corpos” (SOUZA, 2018, p. 357). A autora conclui afirmando que “as violações de Direitos no período ditatorial são inúmeras e não podem ser esquecidas ou apagadas, precisam ser revistas”. Para ela “é necessário que se tenha conhecimento da injustiça que se perpetua até os dias atuais contra esses povos” (SOUZA, 2018, p. 360). Avaliando o contexto de acordo com as questões levantadas pela autora este tese se coloca como um outro caminho possível para o desenvolvimento regional, partindo do pressuposto da consideração da violência exercida no território e na consideração da diversidade cultural identificada até os dias atuais.

Com relação à violência, segundo Smith 2014 (p. 196-197) “tanto homens quanto mulheres indígenas têm sido submetidos ao domínio do terror sexual. A violência sexual não afeta homens e mulheres indígenas da mesma forma”. No entanto, “quando uma mulher indígena sofre abuso, isso é um ataque a sua identidade como mulher e a sua identidade como indígena” (SMITH, 2014, p. 196-197). Para a autora, a opressão pelas as questões de raça ou gênero que se estabeleceram a partir da colonização não podem ser esquecidas ou serem vistas de maneira isolada. É um contexto social de violências. Ela conta que sua experiência como conselheira de mulheres indígenas vítimas de abuso sexual “sempre chegava um ponto em que a sobrevivente indígena dizia: ‘Não quero mais ser índia’” (SMITH, 2014, p. 197). A autora explica que “as mulheres de cor não só se deparam com um maior número de barreiras quando sofrem violência (menor atenção da mídia, barreiras de língua, falta de apoio no sistema legal) como suas experiências são qualitativamente desiguais das mulheres brancas” (SMITH, 2014,

¹⁹ O Movimento de Mulheres Indígenas no Brasil vem reivindicando que há questões culturais específicas em cada grupo e que a Lei Maria da Penha nº 11.340/2006, por exemplo, não contempla as especificidades das mulheres indígenas no combate à violência.

p. 197). A autora faz uma análise crítica sobre o domínio colonial dizendo que “o projeto de prática de violência sexual nas colônias estabelece a ideologia de que os corpos indígenas são naturalmente violáveis – e, portanto, as terras indígenas também são naturalmente violáveis” (SMITH, 2014, p. 201). Com a reflexão sobre o imaginário social da época “a história da violência sexual e do genocídio contra as mulheres indígenas ilustra como a violência gendrada funciona, em geral, como uma ferramenta do racismo e do colonialismo entre as mulheres de cor” (SMITH, 2014, p. 205). A autora comenta que os colonizadores se utilizavam da violência sexual para reproduzir uma mão de obra e eliminar as populações nativas. Ela ressalta que na Europa a sociedade era fragilizada pela generalizada miséria, acometida por doenças, guerra, violências e opressão religiosa que alimentava um sistema disfuncional. “Além disso, as sociedades europeias eram completamente misóginas. O patriarcado cristão que estruturava a sociedade europeia era intrinsecamente violento” (SMITH, 2014, p. 207). A autora faz referência à violência dizendo que não se pode ter a impressão que no sistema pré-colonial não existia violência. Ela ressalta que as violências e as punições severas eram relativamente raras nos registros orais que estão descritos. Ela considera que “a demonização da mulher indígena pode ser vista como uma estratégia do homem branco para manter o controle sobre a mulher branca” (SMITH, 2014, p. 211). Para a autora,

Portanto, para colonizar um povo cuja sociedade não era hierárquica, os colonizadores deviam primeiro naturalizar a hierarquia através da instituição patriarcal. A violência patriarcal gendrada é o processo pelo qual os colonizadores inserem a hierarquia e a dominação no corpo dos colonizados. Ironicamente, enquanto escravizavam o corpo das mulheres, os colonizadores diziam que estavam, na verdade, libertando de alguma forma as indígenas da “opressão” a que elas supostamente estavam sujeitas nas nações indígenas (SMITH, 2014, p. 213).

Para Smith (2014, p. 216), “historicamente, os colonizadores brancos que estupravam as índias afirmavam que os verdadeiros estupradores eram os índios. Hoje em dia, os brancos que estupram e matam índias fazem, com frequência, a mesma afirmação” (SMITH, 2014, p. 216). Ela conclui dizendo que “os colonizadores evidentemente reconhecem a sabedoria do provérbio cheyenne que diz: ‘Uma nação não está conquistada até que o coração das mulheres esteja derrubado’” (SMITH, 2014, p. 225). A autora faz uma análise sobre a questão da violência contra as mulheres indígenas nos Estados Unidos, México e Guatemala e relaciona tais atos com projetos de colonização branca europeia, já que mulheres afro-americanas sofrem a mesma violência. Como ponto de análise considera as propagandas ideológicas dos grupos de poder nas expressões cotidianas transmitidas pelas propagandas de televisão que se massificam no imaginário colonial até a atualidade.

No Dossiê “Mulheres Indígenas” publicado pela Revista Estudos Feministas (1999) a antropóloga Cristiane Lasmar apresenta algumas representações sobre o contexto em que as mulheres indígenas estão inseridas e faz uma análise crítica dizendo que “a concepção da humanidade degradada do indígena incidu com bastante força sobre o elemento feminino” (LASMAR, 1999, p. 146). A autora explica que “fatores da própria estrutura social e cultura das sociedades indígenas sul-americanas podem ter concorrido para encorajar o privilégio analítico da perspectiva masculina por parte dos pesquisadores” (LASMAR, 1999, p. 147). Segundo ela, “a pregnância implícita ou explícita da problemática da dominação concorreu para tornar menos acessível o ponto de vista das próprias mulheres indígenas sobre os processos sociais envolvidos na constituição das relações entre os gêneros” (LASMAR, 1999, p. 154) e ressalta que “a recusa do idioma da desigualdade não é suficiente para que a voz feminina seja ouvida” (LASMAR, 1999, p. 154). Para a autora “garantir-lhes visibilidade é, certamente, a única forma de combater os efeitos das representações estereotipadas” (LASMAR, 1999, p. 154).

Espera-se com a pesquisa dar visibilidade e voz às mulheres indígenas e suas questões, principalmente com a proposta de ações afirmativas que representem as relações atuais com a cultura e a tradição, em especial pela alimentação. A partir de uma análise conjuntural que apresenta o contexto das consequências do contato com a colonização a proposta é oportunizar reflexões sobre diversidade intrínseca aos grupos que habitam o território nacional. Para alcançar o objetivo, na próxima sessão será apresentada uma reflexão sobre as possibilidades de diferentes olhares dentro de uma dimensão política relacionada ao Desenvolvimento Regional. Em um contexto onde as diferenças estão enraizadas na formação e na deformação de grupos sociais há uma negociação permanente para que seja assegurado e compreendido os processos de pertencimento e alteridade. Os procedimentos interdisciplinares ou transdisciplinares aplicados como projetos nos territórios e as contradições encontradas na perspectiva material e simbólica podem contribuir para ações representativas que apresentem e concretizem direitos assegurados pela Constituição Federal no interesse de diferentes grupos. Mediar o diálogo possível é um desafio dessa área que tem ou pode ter um aspecto abrangente e inclusivo. Espera-se apresentar elementos para a compreensão de parte dessa realidade.

2.4 MEIO AMBIENTE E DESENVOLVIMENTO REGIONAL

Fazendo referência aos saberes que ligam os povos originários aos seus territórios Barrenechea (2013) apresenta em seu artigo uma série de encontros e eventos organizados em torno dos direitos das mulheres indígenas esclarecendo que os centros de maior concentração na diversidade de cultivos estão localizados nos territórios indígenas e são considerados como áreas estratégicas para a continuidade da biodiversidade. “El 90% de las tierras de mayor diversidad del planeta no tenían protección gubernamental sino que estaban al cuidado de los pueblos indígenas” (BARRENECHEA, 2013, p. 58-59). Segundo a autora “para las poblaciones indígenas, la tierra y sus recursos naturales representan la única o la principal fuente de sobrevivencia” (BARRENECHEA, 2013, p. 59). Ela reafirma o papel da mulher dizendo que “la mayoría de las mujeres rurales, y las indígenas em particular, trabajan la tierra y mantienen con ella una relación estrecha” (BARRENECHEA, 2013, p. 60). As mulheres indígenas trabalham em seus cotidianos nas comunidades ressignificando as mudanças e transformações dentro da dinâmica de sua cultura ancoradas no meio ambiente pela resiliência.

Deléage (1993) em “História da Ecologia” diz que as áreas de florestas e de pastagens tiveram seus ecossistemas alterados para o cultivo de espécies modificadas geneticamente onde os agrossistemas artificiais ocuparam o espaço, modificando a paisagem e a dinâmica do local. O autor exemplifica dizendo que na França, as espécies de milho da mesma linha parental, o INRA 258, são cultivadas a norte do Loire, das variedades de trigo 95% desapareceram, a mesma variedade de arroz, IR-36, está presente em 60% dos arrozais no Sudeste Asiático. Atualmente “apenas vinte e nove espécies de plantas fornecem mais de 90% dos alimentos consumidos no mundo e 75% dos cereais cultivados comportam apenas três espécies: o trigo, o arroz e a soja” (DELÉAGE, 1993, p. 228). A análise apresentada é de 1993, mas pode ser comparada com espécies cultivadas em grande escala no Brasil como o milho, a soja entre outros alimentos modificados geneticamente.

Santilli e Emperaire no livro Povos Indígenas no Brasil 2001 a 2005 lançado pelo Instituto Socioambiental/ISA, afirmam que o Brasil é reconhecido por sua diversidade biológica silvestre e por sua diversidade agrícola tradicional, embora essa diversidade seja ainda mal avaliada e as lógicas que subtendem sua produção – e sua erosão – sejam pouco conhecidas²⁰. Segundo o relatório na Amazônia brasileira, os Kaiabi cultivam mais de 140 cultivares repartidas em 30 espécies; os Yanomami 40; os seringueiros do Acre no Alto Juruá, 17 cultivares de mandioca, 14 de banana e nove de feijão. No Alto Rio Negro, os povos

²⁰Contraponto seria no movimento Slow Food a Arca do Gosto que procura valorizar alimentos regionais Disponível em: <http://www.slowfoodbrasil.com/arca-do-gosto>.

indígenas Baniwa, Tukano, Desana, Baré ou outros, cultivam um imenso leque de cultivares de mandioca, o alimento de base das populações amazônicas. Elas ressaltam que “em uma única roça desta região, pode haver 40 variedades de mandioca, que servem para preparar diversos tipos de farinha, beijus, mingaus, etc.” (Povos Indígenas no Brasil 2001 a 2005 – Instituto Socioambiental/ISA). O conhecimento tradicional dos povos indígenas e das comunidades ribeirinhas seria um exemplo de valorização da biodiversidade, tendo atualmente como contraponto o apoio de um movimento de valorização das comidas brasileiras e dos chefs de cozinha pelos pratos regionais.

O Relatório-Síntese da Avaliação Ecossistêmica do Milênio do programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (2001-2005) examina como as mudanças nos serviços dos ecossistemas influenciam o bem-estar humano, pressupondo que ser humano é parte integrante dos ecossistemas e que existe uma interação dinâmica entre ele e as outras partes dos ecossistemas. A avaliação é multi-escala e engloba a interligação entre local, bacias hidrográficas, nacional, regional e global. Segundo o relatório, “os efeitos negativos da degradação dos serviços dos ecossistemas (constante diminuição da capacidade que um ecossistema tem de fornecer serviços) tem recaído de forma desproporcional sobre as populações mais pobres, o que tem contribuído para o aumento das desigualdades e disparidades entre diferentes grupos da população” (Relatório-Síntese da Avaliação Ecossistêmica do Milênio, 2005, p. 18). O relatório aponta que “o consumo dos serviços dos ecossistemas, não sustentável em muitos casos, continuará a crescer em consequência de um PIB global provavelmente três a seis vezes maior até 2050”²¹ (Relatório-Síntese da Avaliação Ecossistêmica do Milênio, 2005, p. 18).

O Relatório traz uma análise sobre o impacto dessas mudanças sobre as populações pobres, mulheres e povos nativos que não têm sido considerados de forma adequada nas decisões gerenciais como em casos de privatização do que antes constituíam recursos de acesso comum, as diferenças significativas entre funções e direitos entre os gêneros em muitas sociedades, a dependência de populações rurais dos serviços ecossistêmicos. Segundo o relatório os gestores desconsideram o papel do meio ambiente na redução da pobreza (Relatório-Síntese da Avaliação Ecossistêmica do Milênio, 2005, p. 28-29). Como exemplo traz um estudo que sintetizou dados de 17 países e constatou que 22% da renda doméstica de comunidades camponesas em regiões florestadas provêm, em geral, de fontes não incluídas nas estatísticas nacionais, como a exploração de alimentos silvestres, madeira para combustível e

²¹Considerando as mudanças climáticas e o efeito estufa, parte da história da Terra com as eras glaciais e interglaciais (AUMOND, 2017).

forragem, plantas medicinais para uso doméstico. Essas atividades, formavam uma porção muito maior da renda total das famílias mais pobres do que das famílias mais abastadas, tendo essa renda especial importância dos períodos de escassez, previsível e imprevisível, de outras fontes de sustento (Relatório-Síntese da Avaliação Ecosistêmica do Milênio, 2005, p. 29)²². O Relatório distingue os serviços de provisão em condições positivas como o aumento de produção das lavouras, dos animais de criação e da aquicultura em oposição negativa com a diminuição da pesca de captura devido à exploração predatória e a queda da produção de alimentos silvestres (Relatório-Síntese da Avaliação Ecosistêmica do Milênio, 2005, p. 44). O documento descreve que no plano internacional há uma Convenção sobre a Diversidade Biológica (CDB) e o Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para Alimentação e Agricultura, da Food and Agriculture Organization (FAO), da ONU. O Brasil se integrou ao programa em 2002 e cuja ratificação o Congresso Nacional aprovou em abril de 2006 (atualizado pela FAO em 2009). O objetivo do Tratado da FAO é a conservação e o uso sustentável dos recursos fitogenéticos para a alimentação e agricultura, a repartição justa e equitativa dos benefícios derivados de sua utilização, em favor da agricultura sustentável e da segurança alimentar (Povos Indígenas no Brasil 2001 a 2005 – Instituto Socioambiental/ ISA). A partir de 2009 foram criadas outras ferramentas como materiais didáticos e o Portal Brasileiro sobre Biodiversidade (PORTALBio/ Projeto Probio I e II). Na atualidade o Brasil entra novamente no Mapa da Fome com o aumento da pobreza e da desigualdade social.

Um outro ponto importante de ser destacado é o discurso dos Guarani sobre o meio ambiente que está alinhado aos discursos dos cientistas do clima. Os indígenas vêm participando das conferências nacionais e internacionais sobre o clima e as mudanças climáticas. Em 2019 participaram da Conferência Brasileira de Mudança no Clima, a Conferência das Partes chamada de COP 25 da Organização das Nações Unidas (ONU), entre outros encontros sobre meio ambiente, aquecimento global, ecossistemas e biodiversidade. O reconhecimento ancestral dos grupos indígenas contribui no entendimento das interações humanas com o meio ambiente, pelos mitos e pela cosmologia de cada grupo. Há muitos saberes imemoriais que relacionam o desmatamento e a exploração predatória da natureza com os desastres, furacões, ciclones entre outros fenômenos pela dinâmica de vida na Terra. Podemos entender como isso impacta na alimentação e no sistema alimentar, questão que pode ser aprofundada em outros estudos.

22 Entre algumas comunidades Mbyá-Guarani há um movimento constante onde os tekoá mais produtivos doam alimentos para as menos produtivos.

Fazendo referência à teoria da dependência e à teoria dos sistemas globais “as nações têm vantagens desiguais nesse sistema: as nações ‘centrais’ têm mais poder no mercado e na organização política do mundo [...]para manter suas posições privilegiadas por meio da exploração dos países ‘periféricos’ ou ‘semi-periféricos’” (VANWEY; OSTROM; MERETSKY, 2009, p. 52-53). Para os autores, “a medida que os países centrais exportam o capitalismo, os países periféricos ou semi-periféricos são incorporados nos mercados econômicos mundiais. Essa organização desigual e a difusão do capitalismo criam uma enorme gama de efeitos econômicos” (VANWEY; OSTROM; MERETSKY, 2009, p. 53). Os autores fazem referência ao mercado internacional.

Considerando-se as mudanças de cobertura e uso da terra, torna-se particularmente importante levar em conta o papel dos mercados globais de alimentos. Os países menos desenvolvidos organizam programas de agricultura de exportação para esses mercados e consequentemente adotam práticas agrícolas não sustentáveis para cultivar o bastante para permitir-lhes a aquisição de outros bens no mercado mundial. A entrada de países periféricos ou semi-periféricos nos mercados globais leva à pobreza, ao crescimento populacional e ao uso da terra de forma não sustentável (VANWEY; OSTROM; MERETSKY, 2009, p. 53)²³.

Para os autores as forças econômicas atuam nas políticas governamentais para que não existam ações regulamentadas relacionadas às mudanças de uso da terra de florestas ou pastos para uso agrícola. Um exemplo está relacionado à Amazônia onde o governo brasileiro por meio de isenções fiscais, empréstimos subsidiados, entre outros sistemas de créditos incentivam a pecuária (VANWEY; OSTROM; MERETSKY, 2009, p. 54)²⁴. É uma realidade notável no Pampa e por toda a Mata Atlântica que têm a extração de madeira e minérios como pano de fundo. Fernandes e Sampaio (2008, p. 88) dizem que “dentre as equações insolúveis está o fato de que a economia, que deveria ser apenas um subsistema da biosfera, tornou-se o seu determinante maior. No paradigma atual, aposta-se sempre no crescimento econômico como resolução dos problemas socioambientais decorrentes do próprio economicismo”. Citam o relatório do Intergovernmental Panel of Climate Change (IPCC), divulgado em 2007, formulado pela World Meteorological Organization (WMO), no âmbito do United Nations Environmental Programme (UNEP), para alertar sobre as mudanças climáticas e a ação antrópica. Para eles “não foram respeitados dois pressupostos básicos para manter a dinâmica natural: não retirar dos ecossistemas mais do que sua capacidade de regeneração; não lançar aos ecossistemas mais do que a sua capacidade de absorção” (FERNANDES; SAMPAIO, 2008, p. 89). Eles afirmam

²³ Um exemplo seria a liberação de mais de 130 tipos diferentes de agrotóxicos em 2019 pelo governo federal, muitos deles proibidos em outros países.

²⁴ “No Brasil, vários estudos sugerem que de 20% até 30% da Amazônia até 2100 poderá se transformar em cerrado” (AUMOND, 2017, p. 15).

que a proposta é que se reveja o paradigma de desenvolvimento, as concepções culturais, para que se possa compreender a equação vital da crise socioambiental em sua complexidade. Os autores analisam que “o desenvolvimento deve relevar os valores, as crenças e diferentes modos de vida, sobretudo de comunidades tradicionais, configurando-se numa proposta paradigmática não só de cunho científico como também de cunho cultural” (FERNANDES; SAMPAIO, 2008, p. 92).

Em “A ruptura do meio ambiente” Camargo (2005) ressalta que é necessário levar em conta as dinâmicas ambientais com relação à Terra dizendo que “a noção de organização vem da disposição de relações entre componentes ou indivíduos, que produz uma unidade complexa dos sistemas, dotada de qualidades desconhecidas no nível dos componentes dos indivíduos” (CAMARGO, 2005, p. 65). Para ele, toda inter-relação liga de maneira coletiva todos os componentes e se refere às interações dizendo que “o acaso e a sua inerente criatividade demonstram que, na natureza, os sistemas complexos que vivem em turbulência, fruto da dinâmica ordem-desordem, mostram que a natureza não obedece a leis newtonianas, porém a interações que agem ao acaso” (CAMARGO, 2005, p. 65). Para o autor esse movimento concentra diferentes teorias onde, “na estrutura dessa nova dinâmica de interações, o novo é gerado e estudado pela Teoria da Auto-Organização, pela Teoria da Complexidade, pela Teoria das Estruturas Dissipativas e pela Teoria do Caos” (CAMARGO, 2005, p. 65). Para analisar a relação sociedade/meio ambiente e sua complexidade sistêmica os autores Biggs, Schlüter e Schoon (2014) no livro *Principles for Building Resilience: Sustaining Ecosystem Services in Social-Ecological Systems* (BIGGS; SCHLÜTER; SCHOON, 2014) observam e analisam a resiliência dos sistemas sócio-ecológicos tendo como finalidade discutir os mecanismos entre natureza/ser humano e ser humano/ser humano de acordo com o pensamento sistêmico que colabore com o desafio de considerar sete princípios: 1. Manter a diversidade e a redundância; 2. Manejar a conectividade; 3. Manejar variáveis lentas e retroalimentações; 4. Fomentar o pensamento relativo aos sistemas adaptativos complexos (SACs); 5. Incentivar a aprendizagem; 6. Ampliar a participação; 7. Promover a governança policêntrica (BIGGS; SCHLÜTER; SCHOON, 2014).

Nos projetos de desenvolvimento esses princípios podem ser aliados às ideias de Elinor Ostrom (2012) sobre o uso dos recursos de acesso comum onde ela ressalta que as abordagens governamentais de cima para baixo não funcionaram. Para ela muitas comunidades são capazes de desenvolver espontaneamente suas próprias abordagens para a gestão dos recursos de acesso comum e as comunidades são capazes de encontrar formas estáveis e eficazes para definir os limites de um recurso de acesso comum. Definem as regras para a sua utilização. Segundo

Ostrom (2012) a gestão eficaz de um recurso natural, muitas vezes requer sistemas "policêntricos" de governança, onde várias entidades desempenham algum papel no processo para evitar uma tragédia dos comuns²⁵. A autora faz uma crítica ao modelo unitário de propriedade e o controle por um governo central, ressaltando o papel dos “arranjos-mistos”. No Capítulo 2 “A vida e o trabalho de Elinor Ostrom” Vlad Tarko descreve quatro arenas de ação importantes consideradas por Ostrom:

the operational level (the set of rules about everyday activities, directly involving the use of various resources); the collective choice level (the set of rules about how to change the operational rules); the constitutional level (the set of rules about how to change the collective choice rules and about who occupies certain key positions at the collective choice level); and the meta-constitutional level (constituted by moral intuitions, social norms and traditions that determine what kinds of rules at the lower levels are seen and accepted as ‘legitimate’) (TARKO, 2012, p. 53-54).

No capítulo 5, “Ideias de Ostrom em ação” Christina Chang diz que “a capacidade de realizar a tomada de decisão coletiva - outro dos princípios de Ostrom - não é apenas uma ferramenta de gestão, é essencial para a segurança alimentar e sobrevivência” (CHANG, 2012, p. 99). Segundo ela, os princípios de Ostrom dizem respeito a própria organização da comunidade que se encaixa dentro de uma realidade mais ampla. Ela afirma que as tentativas da comunidade em auto-determinação precisam ser reconhecidas pelas autoridades mais elevadas e que, quando os recursos locais são parte de um recurso maior, camadas de organizações devem construir-se a partir do pequeno recurso de acesso comum, local (CHANG, 2012, p. 100), mas também com “o princípio da subsidiariedade, no qual o papel principal do governo central é garantir uma contribuição aos indivíduos, famílias e comunidades para prosseguir seus objetivos legítimos” (CHANG, 2012, p. 102 – tradução da autora). Os povos originários têm direitos legítimos e o governo federal tem o dever de contribuir no acesso ao direito à terra com a demarcação.

Segundo Almeida (2009, p. 281) “os direitos sobre as terras indígenas foram declarados como sendo ‘originários’, um termo jurídico que implica precedência e que limita o papel do Estado a reconhecer esses direitos, mas não a outorgá-los”. Para ele, a ação foi uma arma política por direitos fundiários e que, atualmente, “os recursos para a conservação estão sendo utilizados para conseguir motores de canoas, barcos, escolas, instalações de saúde. A conservação está se tornando parte de projetos locais e sua importância está crescendo” (ALMEIDA, 2009, p. 300). O autor considera como sendo um processo de autoconstituição,

²⁵ No Brasil uma situação que deve ser pontuada na atualidade é precariedade das condições de vida e acesso aos direitos básicos dos povos originários como demarcação de terras, moradia, alimentação, saúde e bem-estar.

que busca assegurar direitos territoriais entre outros benefícios. O que acontece igualmente para o grupo Mbyá-Guarani do *tekoá vy'a*. Segundo Manuela Carneiro da Cunha (2009):

populações tradicionais são grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (prática e simbolicamente) uma identidade pública conservacionista que inclui algumas das seguintes características: uso de técnicas ambientais de baixo impacto, formas equitativas de organização social, presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis, liderança local e, por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados (CUNHA, 2009, p. 300).

Dados da ONG SOS Mata Atlântica mostram que na época da chegada dos primeiros colonizadores a Mata Atlântica ocupava uma área de 1.315.640 km², estendendo-se por dezessete Estados (Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Goiás, Mato Grosso do Sul, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Bahia, Alagoas, Sergipe, Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Ceará e Piauí). Atualmente restam 8,5 % de remanescentes florestais acima de 100 hectares. Somados todos os fragmentos de floresta nativa acima de 3 hectares, são 12,5%. Vivem na Mata Atlântica atualmente quase 72% da população brasileira (IBGE, 2014). Outro fator importante apresentado é a biodiversidade, sendo uma das áreas mais ricas e mais ameaçadas do planeta. A composição original da Mata Atlântica é um mosaico de vegetações definidas como floresta ombrófila densa, aberta e mista; floresta estacional decidual e semidecidual; campos de altitude, mangues e restingas²⁶. A área foi decretada Reserva da Biosfera pela Unesco e Patrimônio Nacional, na Constituição Federal de 1988.

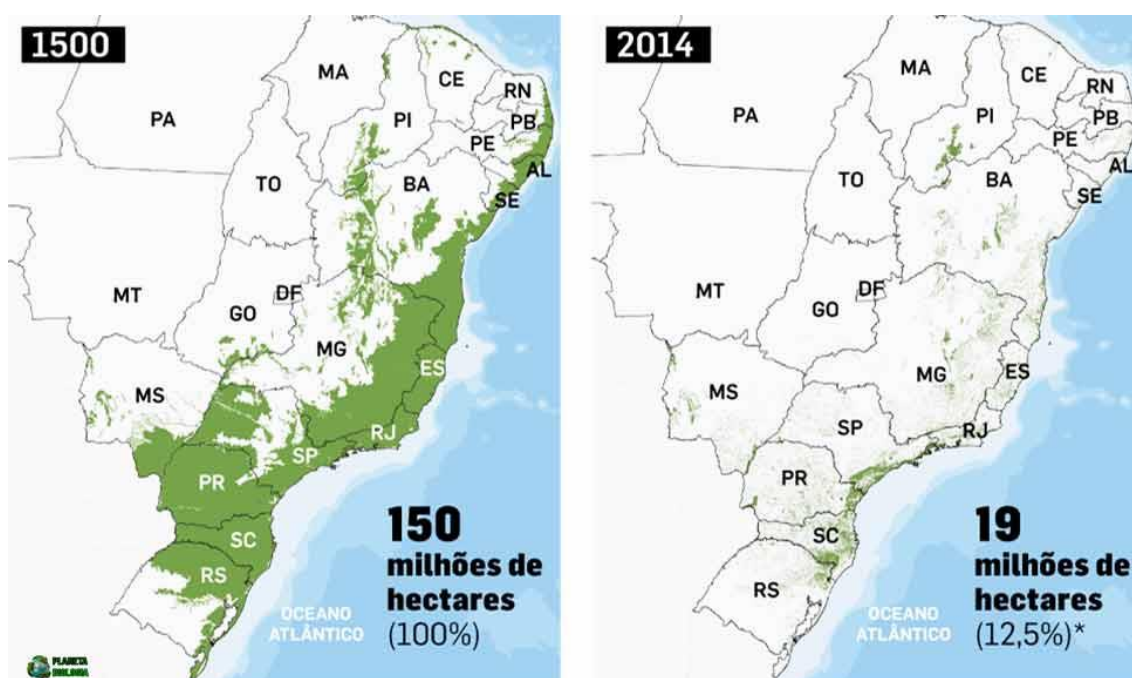
Desde o início da colonização podemos acompanhar os relatos documentados da grande devastação e exploração predatória que o território brasileiro vem sofrendo para subsidiar o desenvolvimento dos países que detém o poder da economia mundial. Buscando alternativas por meio da opressão, das relações forçadas e da escravização de pessoas ocuparam as terras para a formação do Brasil. Até a atualidade vivem da mesma política que, em grande parte, desconsidera as especificidades dos povos originários e das populações tradicionais. Esses grupos de poder desconsideram outras formas de organização, a identidade cultural, a coletividade, a biodiversidade, o respeito ao próximo, a finitude dos recursos naturais, as mudanças climáticas, os desastres. Há mais de 500 anos podemos ver a exportação de madeira, pedras preciosas, plantas medicinais, animais silvestres²⁷, minérios, alimentos que até hoje estão sendo vendidos como “produtos” para serem comprados, contrabandeados e roubados.

²⁶ Dados disponíveis em SOS Mata Atlântica.

²⁷ Um exemplo é a venda de perdizes para consumo nas feiras de Goiás, Minas Gerais, restaurantes de São Paulo e Rio de Janeiro e a exportação para os Estados Unidos e Europa (FERRARO, 2016). Para a identificação de aves comestíveis ver o livro de Emilio Goeldi “As Aves do Brasil”, de 1894.

Os dados do Inventário Florístico Florestal de Santa Catarina (IFFSC) publicado em 2013, mostram que a cobertura florestal remanescente em Santa Catarina, é de aproximadamente 29%, considerando formações florestais com mais de 10m de altura e 15 anos de idade (VIBRANS et al., 2013, p. 4). Segundo o inventário “o desmatamento, a perda de seu habitat natural e a histórico sobre exploração de plantas como a araucária, o palmiteiro, o cedro-rosa, a imbuia e a canela-preta são fontes de pressão [...] que poderá comprometer o futuro destas espécies” (VIBRANS, 2013, p. 14).

Figura 8 – Mata Atlântica



FONTE: Planeta Biologia (2019).

O inventário citou uma maior presença de biodiversidade no Parque Nacional da Serra do Itajaí e no Parque Estadual da Serra do Tabuleiro, áreas de preservação ambiental pertencentes às Unidades de Conservação. Litaiff e Darella (2000, p. 56-60) em estudo sobre os Mbyá-Guarani que residem em uma área no Parque Estadual da Serra do Tabuleiro, discutem as questões que permeiam o uso comum da terra e finalizam o documento considerando, dentre outros apontamentos, por exemplo, a total e absoluta insuficiência de terras indígenas no Morro dos Cavalos e em Massiambu, ambas em Palhoça (SC), pois se faz necessária uma área com cobertura florestal, mananciais e terra produtiva para os indígenas pela estreita relação cultural, social e cosmológica dos Mbyá-Guarani com a biodiversidade encontrada na mata. Citam a demarcação de terras como fator essencial no processo de bem-estar dos povos originários.

Ressaltam a insatisfatória relação do Estado com as populações indígenas, a importância de se considerar as diretrizes do Banco Mundial para projetos que envolvam povos indígenas. Corroborando com esta ideia, enfatizam que o trabalho deve ser de permanente diálogo, tempo de reflexão para assimilação de dados e destacam a essencial relação interdisciplinar de pesquisas nas áreas das ciências naturais e sociais (LITAIFF; DARELLA, 2000, p.56-60). Atualmente grande parte do território imemorial Mbyá-Guarani possui um proprietário que faz o uso privado da terra. São poucos os espaços demarcados para uso comum dos indígenas. O grupo Mbyá-Guarani reivindica o uso de seu território e a demarcação de terra como um direito originário. Principalmente áreas que sejam abundantes em recursos naturais para eles poderem dar continuidade às suas práticas culturais. Uma dessas ligações se dá pelo sistema alimentar do grupo que é baseado principalmente em recursos encontrados no bioma Mata Atlântica, um ecossistema que vem sendo alterado desde o início da colonização europeia no sul do Brasil.

Figura 9 – Biomas brasileiros



FONTE: Toda Matéria (2019).

Ao discutir o conceito de território indígena Ladeira (2008) ressalta que desde o período colonial a relação dos povos indígenas com o seu território vem sofrendo transformações. A autora comenta que a partir desse período de contato com a sociedade nacional o contexto político-econômico irá determinar a administração do território, impondo limites e condições

de ocupação²⁸. Para ela as “relações entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional (a partir do século XVII) passam a se operar a partir do pressuposto da existência de uma base territorial fixa para os índios, seja ela qual for” (LADEIRA, 2008, p. 84-85). Como exemplo podemos lembrar a criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que mais tarde vai ser substituído pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Para Ladeira (2008, p. 110), em tese intitulada “Espaço geográfico Mbyá-Guarani: significação, constituição e uso”, a autora comenta que os Guarani são constantemente surpreendidos por situações que afetam suas terras e seu território em condições de enfrentamento desiguais. Segundo Ladeira (2008, p. 109) “em um mundo desfigurado pelas ações humanas (nos últimos 30 anos, o processo de desfiguração do litoral, como um todo, é intenso), a seletividade Guarani também se vê tolhida, e as alternativas têm que se concentrar nas poucas áreas naturais ‘disponíveis’ de Mata Atlântica” (LADEIRA, 2008, p. 109). Dentro dos complexos regionais, segundo a autora, “os Guarani se pensam enquanto sociedade que se organiza social, política e economicamente dentro de uma configuração espacial que envolve todas as partes do seu mundo, onde é preciso movimentar-se para conservá-lo” (LADEIRA, 2008, p. 105). Para ela,

A exploração predatória das florestas nos primeiros séculos de colonização e a destruição intensiva a partir do século XIX, com o processo de industrialização e urbanização e investimentos agropecuários nas regiões de domínio da Mata Atlântica, promoveram a extinção de espécies vegetais e animais e dizimou a maior parte das sociedades indígenas, sua cultura e seu conhecimento. A destruição intensiva e conjugada de florestas e índios nas Regiões Sul e Sudeste tornou novamente visível e incômoda à sociedade nacional e às regiões já por ela dominadas a presença Guarani e seu modo de ocupação territorial (LADEIRA, 2008, p. 113).

Ladeira (2008, p. 108) ressalta que a ocupação das terras e do território pelos Mbyá-Guarani é autônoma, livre e incontrolável, mas de maneira diplomática e pacífica.

“Em certo sentido, incontrolável pelos agentes da sociedade nacional e pelas políticas públicas que visam um ordenamento espacial, ambiental e político, alheio aos objetivos, às concepções geográficas e à cosmologia Guarani” (LADEIRA, 2008, p. 108). Para Little (2002, p. 2) “a imensa diversidade sociocultural do Brasil é acompanhada de uma extraordinária diversidade fundiária”. Segunde ele, as variadas sociedades indígenas de diferentes maneiras de se relacionarem com os ambientes geográficos, formando uma importante diversidade. O autor define a territorialidade como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’” (LITTLE, 2002, p. 3). Destaca a “macro-perspectiva fundiária” como sendo o resultado da instalação de fronteiras pela territorialidade hegemônica do Estado-Nação.

²⁸ Há muitas questões em jogo na esfera pública e privada referente às decisões governamentais o que gera uma preocupação constante nos grupos indígenas

Refere-se ao método dizendo que “mesmo que esse processo não tenha sido homogêneo nem completo [...] a nova entidade territorial do Estado-Nação se impôs sobre uma imensa parcela da área que hoje é o Brasil” (LITTLE, 2002, p. 6) e, dessa forma, “todas as demais territorialidades são obrigadas a confrontá-la” (LITTLE, 2002, p. 6). O autor acrescenta que de fato a memória coletiva é construída por cada grupo que traz consigo as histórias das migrações do passado, uma memória espacial que está ligada a origem do grupo (LITTLE, 2002, p. 11). Haesbaert (2004, p. 1) afirma que o território “tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional ‘poder político’. Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais concreto, de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação”. O autor comenta que geograficamente, por exemplo, o capitalismo se fundou sob paradigmas territoriais e por fluxos e redes de uma lógica empresarial (HAESBAERT, 2004, p.6), desconfigurando e desconsiderando outros aspectos e outros paradigmas. Para ele,

o território, como espaço dominado e/ou apropriado, manifesta hoje um sentido multi-escalar e multi-dimensional que só pode ser devidamente apreendido dentro de uma concepção de multiplicidade, de uma multiterritorialidade. E toda ação que efetivamente se pretenda transformadora, hoje, necessita, obrigatoriamente, encarar esta questão: ou se trabalha com a multiplicidade de nossos territórios, ou não se alcançará nenhuma mudança positivamente inovadora. Os movimentos anti-globalização e anti-neoliberalismo que o digam, zapatistas à frente. Pensar multiterritorialmente é a única perspectiva para construir uma outra sociedade, ao mesmo tempo mais universalmente igualitária e mais multiculturalmente reconhecadora das diferenças humanas (HAESBAERT, 2004, p. 19).

João Pacheco de Oliveira (1998, p. 54) comenta o fato histórico da presença colonial que deflagra múltiplos níveis de transformação no território por sua existência enquanto sociedade em uma nova relação sociocultural. Para o autor “a atribuição a uma sociedade de uma base territorial fixa se constitui em um ponto-chave para a apreensão das mudanças por que ela passa, afetando profundamente o funcionamento das suas instituições e a significação de suas manifestações culturais”. Este é um aspecto fundamental para compreender as transformações que estão ocorrendo com a alimentação do grupo estudado. Segundo ele “a noção de territorialização é definida como um processo de reorganização social”, sendo: “1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 55). Faz referência à situação fundiária depois da criação da Lei de Terras e suas consequências para os grupos indígenas:

Com a Lei de Terras de 1850 inicia-se por todo o Império um movimento de regularização das propriedades rurais. As antigas vilas, progressivamente, expandem o seu núcleo urbano e famílias vindas das grandes propriedades do litoral ou das fazendas de gado buscam estabelecer-se nas cercanias como produtoras agrícolas. Os governos provinciais vão, sucessivamente, declarando

extintos os antigos aldeamentos indígenas e incorporando os seus terrenos a comarcas e municípios em formação (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 58).

Santos (1995) faz referência à legislação colonial e comenta o impacto cultural em que “a chegada dos espanhóis e portugueses à América trouxe, entre outras consequências, uma reorientação da maneira como os europeus explicavam o mundo. A bíblia, durante todo o período medieval, era tomada como fonte absoluta da verdade” (SANTOS, 1995, p. 95-96). Para o autor, a vinculação dos grupos indígenas com o território é uma condição pré-colombiana, onde cultura e tradição expressam a trajetória da ocupação humana e revelam especificidades que deveriam ter o respeito do Estado brasileiro. O autor ressalta que “as conquistas em questão foram frutos de séculos de resistência e de um forte movimento de lideranças indígenas e de suas organizações” (SANTOS, 1995, p. 104).

Para que se compreenda melhor a situação porque passam os grupos indígenas traremos o exemplo da questão energética no Brasil com a construção de grandes hidroelétricas sendo uma política que transforma o território e envolve valores muito elevados em dinheiro, prioridade em diferentes governos e alterando profundamente a vida cotidiana das populações ribeirinhas e dos grupos indígenas. Entre 1973 e 1982 a Hidroelétrica de Itaipú foi construída e inaugurada sem considerar a cultura dos grupos indígenas que ali já habitavam. Em média 60 aldeias Avá-Guarani estavam estabelecidas no entorno e seus moradores foram forçados a deixar uma área de 1.500 hectares para habitar em espaço destinado pela binacional de 250 hectares (DEPRÁ, 2006). Na maior hidroelétrica do mundo pode ser encontrado o “Museu da Terra Guarani”. A construção da Usina Hidroelétrica de Belo Monte em Altamira, no Pará trouxe impactos irreversíveis para a população. Entre 1975 e 2006 o governo estudou mecanismos para viabilizar e concluir a obra. A hidroelétrica no Rio Tapajós, na Amazônia, foi licitada em 2015 e cancelada em 2016 por pressão de diferentes grupos nacionais e internacionais que estariam a favor das comunidades locais. Hidroelétricas foram construídas nos rios Xingu, Madeira e Tapajós impactando para sempre os diferentes grupos indígenas e ribeirinhos que ali vivem. Muitos outros exemplos poderiam ser citados. O Brasil é diverso assim como a possibilidade de gerar energia.

Em sua pesquisa sobre os impactos sociais da geração hídrica de eletricidade no sul do Brasil Santos (2003, p. 87) diz que “a geração de energia elétrica no Brasil é em maioria decorrente do aproveitamento do potencial de bacias hidrográficas. Com a instalação do regime militar, nos anos de 60 do século XX, os projetos hidrelétricos de grande porte tiveram preferência”. Ele ressalta que “foi decidido o aproveitamento da bacia do rio Uruguai, no Sul do Brasil, envolvendo a construção de 22 barragens, com um potencial de geração de 9500 MW

e com cerca de, no mínimo, 36 mil pessoas atingidas” (SANTOS, 2003, p. 87). O autor afirma que todos os projetos têm problemas irreversíveis de intervenção na natureza e na vida das pessoas do entorno. Ele chama à responsabilidade, pois “tais constatações são hoje reconhecidas internacionalmente, e necessitam ser cada vez mais internalizadas por todos quanto têm participação nos processos de tomada de decisão referentes à implantação de novos empreendimentos” (SANTOS, 2003, p. 98). Nascimento Silva (2018) se baseia no acervo Silvio Coelho dos Santos para apontar que “os vários projetos hidrelétricos planejados pelo Estado brasileiro para serem implantados no país a partir dos anos 1970 consistiram em sucessivos avanços sobre os territórios indígenas” (NASCIMENTO SILVA, 2018, p. 425). A autora destaca “que essas histórias e vozes ressoem o quanto antes e venham favorecer o reconhecimento e garantia de seus direitos em todas as regiões do planeta, revelando o que ainda não sabemos – mas precisamos, mais do que nunca, conhecer” (NASCIMENTO SILVA, 2018, p. 450). A pesquisa da autora revela que,

na região Sul, entre as situações de ameaças aos territórios indígenas destacam-se os casos da construção da Usina Hidrelétrica Xanxerê, no Rio Chapecozinho, iniciada em 1965; da Usina Hidrelétrica de Salto Santiago, no Rio Iguaçu, iniciada em 1972 (HELM, 1996) e da Usina Hidrelétrica Binacional de Itaipu, no Rio Paraná, iniciada em 1975 (CARVALHO, 1981; SANTOS, 1994; NACKE; WEBER, 1996); além daquelas que compunham o denominado Projeto Uruguai para o aproveitamento integral da bacia do Rio Uruguai, abarcando os três estados do Sul do país (RS, SC e PR) [...] Embora não constitua um empreendimento para o aproveitamento hidrelétrico, a Barragem Norte, construída em 1976 para contenção de cheias na região do médio Vale do Itajaí (SC), consistiu em uma obra com graves consequências aos povos indígenas Xokleng/Laklãnõ, Kaingang e Guarani da TI Ibirama Laklãnõ (SANTOS, 1978; 1991; 1997) (NASCIMENTO SILVA, 2018, p. 427).

No que diz respeito à demarcação de terras, um dever do Estado, e fazendo referência ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI), para Arruda (2002, p. 86), “fica evidente a sobreposição de outros interesses do Estado e da sociedade brasileira, cuja política global em relação aos povos indígenas se orientava pela integração por assimilação”. Essa ideia de “assimilação” não consegue dar conta de um complexo cultural vivido pelos povos originários e acaba por ser uma utopia dos detentores do poder que estão interessados principalmente nas terras. O autor ressalta que não há interesses ou ações práticas efetivas para o reconhecimento das terras porque “os planos de desenvolvimento do Governo Federal e dos poderes regionais sempre se sobrepuseram aos interesses e direitos indígenas” (ARRUDA, 2002, p. 86). Para o autor sempre houve pressão que para os direitos dos povos indígenas não fossem garantidos. Ele se refere à autonomia sociocultural indígena que é prejudicada pela eficácia dos projetos de desenvolvimento que gera “problemas congênitos do órgão indigenista (técnicos, organizacionais, políticos), pela falta de vontade política do governo em contrapor-se ao *lobby* anti-indígena regional e nacional” (ARRUDA, 2002, p. 91). Seguem a mesma lógica de uma

concepção conceitual tecnocrática. Segundo ele, os povos indígenas vêm buscando a intermediação, ocupando espaços e reivindicando direitos coletivos em um verdadeiro “diálogo intercultural, no qual as perspectivas indígenas possam ser apresentadas no mesmo plano do discurso ocidental” (ARRUDA, 2002, p. 100). Ele afirma que o respeito à diversidade “é o nosso desafio para o século XXI, conseguir estabelecer bases mais igualitárias de convivência entre as coletividades humanas” (ARRUDA, 2002, p. 101).

O modelo de desenvolvimento ditado pelos países colonizadores e detentores do poder econômico é baseado até os dias atuais em processos coloniais de exploração das populações e do meio ambiente. Um exemplo é a construção de hidroelétricas e barragens nos territórios tradicionais (BRIGHENTI, 2015). Com a globalização, em pleno século XXI, diversos movimentos sociais e populares indígenas surgem com lutas que reafirmam identidades questionando o processo histórico de desenvolvimento e o papel do desenvolvimento regional. É uma parcela da população que se organiza para lutar pela justiça territorial, como os Mbyá-Guarani à procura da “Terra sem Mal” (CLASTRES, 1978). Com o meio ambiente alterado as florestas se tornam escassas, bem como o acesso aos recursos naturais. Essas questões envolvem diretamente os grupos indígenas, a sociedade envolvente e os processos de desenvolvimento. O Brasil, assim como outros países, necessita de alternativas de comunicação para o desenvolvimento (HOSTIN, 2018). Para Cal y Major (2010, p. 67) “‘la autonomía’ como paradigma, se encuentra en un proceso de construcción”. Para Santos (1999) é necessário o entendimento sob os aspectos de escala onde “a ordem global e a ordem local constituem duas situações geneticamente opostas, ainda que em cada uma se verifiquem aspectos da outra. A razão universal é organizacional, a razão local é orgânica” (SANTOS, 1999, p. 272).

Os teóricos da área do Desenvolvimento Regional em seus diagnósticos expõem alternativas e sugestões na busca de autonomia nos processos de levantamento de dados, planejamento e execução de projetos que busquem entender e atender as demandas locais, regionais e globais na atualidade (PORTO-GONÇALVES, 2004). Randolph (2016) comenta o desenvolvimento como um “processo multifacetado de intensa transformação estrutural” (RANDOLPH, 2016, p. 43). Descreve essas transformações como resultado de variadas e complexas interações sociais. Para ele é “extremamente pertinente e desafiante associar o conceito do desenvolvimento à ideia de um aumento de potencialidades futuras de uma sociedade” (RANDOLPH, 2016, p. 43). O autor enfatiza que o campo de ação pode ser estendido com as potencialidades coletivas exigindo a ativação de sujeitos e recursos (RANDOLPH, 2016, p. 43). Ele faz referência às potencialidades:

É possível que hipóteses a respeito da potencialidade de uma determinada realidade cuja realização não pode acontecer por ser impedida, deliberadamente, por interferência de outras (contra) potencialidades. Porém, isto não é simplesmente um processo “lógico” – da lógica formal – onde a existência de duas hipóteses se anulam mutuamente – extinguem as respectivas potencialidades. Como se trata aqui de um processo histórico voltado a realidades socialmente produzidas, esse resultado precisa ser entendido como uma “dialética” entre hipótese e contra-hipótese e considerado um “não acontecimento” cuja identificação, quando é sistemático em determinados contextos, é tão importante para a compreensão da realidade como a “presentificação aparente” de outras potencialidades (RANDOLPH, 2016, p. 50).

Para Randolph (2016) “de uma forma ou de outra, a noção de desenvolvimento designa uma forma intencional de transformação da realidade – e não meramente ‘natural’ – que não pode ser isolado daqueles (os agentes) que através de suas práticas levam a esse resultado”. Ele afirma que “o termo desenvolvimento remete a outros termos ou conceitos – seja planejamento, seja política ou poder – sem os quais sua compreensão é pelo menos muito estreita e limitada ou até impossível” (RANDOLPH, 2016, p. 53). O autor comenta que sem o entendimento do que pode ser o “desenvolvimento” há praticamente uma impossibilidade de que as políticas públicas ou regionais possam contribuir efetivamente em sociedades capitalistas. Para ele o “desenvolvimento” é necessário para que se possa nas contradições profundas encontradas hoje nas sociedades contemporâneas, considerando os aspectos relacionados a tríade Desenvolvimento - Política/Poder - Planejamento (RANDOLPH, 2016, p. 59). Ele sugere que se faz necessário revelar as contradições trazendo reflexões e perspectivas que possam gerar políticas de desenvolvimento regional. Essas contradições podem contribuir “para que a política e o planejamento se voltem, ‘verdadeiramente’, à ampliação das potencialidades daqueles segmentos sociais (e regionais) que, tradicionalmente, têm essas potencialidades reduzidas por política e planejamento” (RANDOLPH, 2016, p. 59). Theis (2016) incentiva projetos interdisciplinares para o desenvolvimento regional.

Quanto ao conhecimento sobre planejamento regional, são vários os desafios postos aos seus estudiosos. Inicialmente, há que reter que o planejamento é um objeto de caráter interdisciplinar. Isto significa que se deva continuar persistindo em enfoques integrados do planejamento, sobretudo do planejamento regional, buscando o auxílio de diversos campos do saber, de molde a captar nuances que, em perspectivas estritamente disciplinares, tendem a escapar do analista. Outro desafio diz respeito à dialética entre o abstrato e o concreto. Trata-se da necessidade de (estabelecer, se ela inexistir; promover, se ela existe) contínua interlocução entre a teoria (o conhecimento) e a realidade econômica e sociocultural sobre a qual incidem as intervenções planejadas no território. Por fim, o estudioso do planejamento precisa ampliar seu conhecimento teórico e empírico sobre a própria realidade econômica e sociocultural do Brasil, dele se exigindo leitura e releitura de seus principais intérpretes, tanto para entender a tal formação quanto, sobretudo, para imaginar futuros alternativos para a sobrevivência do homo brasiliensis e de sua ainda rica natura (THEIS, 2016, p. 93).

O autor alerta que para se chegar a futuros alternativos possíveis a dimensão política a ser revelada deve considerar os caminhos que beneficiam o capital nas suas diferentes frentes de atuação, que expressam a organização e reprodução de uma base social. Ele confere a responsabilidade de ação enfatizando que “ao analista do planejamento que seja intelectual e politicamente comprometido com a construção de futuros alternativos se impõe, de um lado, captar os movimentos do capital no espaço e, de outro, identificar as estratégias de resistência popular” (THEIS, 2016, p. 94). Para ele, a participação dos indivíduos e comunidades são estratégicas e eficazes na formulação e execução propostas nos processos democráticos, pois o protagonismo das experiências permanece ancorado na dignidade (THEIS, 2016, p. 94). O autor aponta que as tendências em curso, a partir do “modelo de desenvolvimento vigente continua a beneficiar uma pequena fração das elites dominantes do subcontinente. As perspectivas são de sua continuidade e, mesmo de seu aprofundamento” (THEIS, 2015, p. 54). Para Theis (2015) uma outra construção social da realidade se dará por meio dos processos de desenvolvimento que estão por vir pela organização coletiva “a partir do histórico de resistências e contestações” (THEIS, 2015, p. 58). Segundo o autor, a relação solidária entre os povos latino-americanos pode reinventar os futuros alternativos, porque, para ele “o desafio que se apresenta aos povos latino-americanos – os índios, os negros africanos, os mestiços... – é o de inventar territórios alternativos, que contemplem relações solidárias entre os indivíduos e respeitadas entre estes e a natureza” (THEIS, 2015, p. 58).

Stavenhagen (1985, p. 37) analisa, por outro ângulo, algumas formas como a “etnicidade se articula ao processo de desenvolvimento”. Considera que na questão local, primeiro, é essencial “determinar as circunstâncias históricas concretas em que surgem tais movimentos e como eles se relacionam com os conflitos sociais e econômicos mais amplos de seu tempo e lugar” (STAVENHAGEN, 1985, p. 38-39). Porque, para ele “a etnicidade, a classe, a política e o estado-nação estão inextricavelmente ligados. Existe aqui um grande espaço para a pesquisa básica” (STAVENHAGEN, 1985, p. 38-39). E esta tese, que tem como premissa ocupar este espaço, busca esse entendimento como base. Segundo o autor, “os planejadores e políticos de todo o mundo têm que lidar com fatores étnicos no desenvolvimento. No entanto, muitos deles preferem ignorar o assunto, porque ele pode questionar as premissas do estado-nação” (STAVENHAGEN, 1985, p. 40). E reafirma seu posicionamento propondo que “o etnodesenvolvimento, isto é, o desenvolvimento de grupos étnicos no interior de sociedades mais amplas, deva tornar-se a principal questão da reflexão sobre o desenvolvimento, tanto teórica quanto praticamente (STAVENHAGEN, 1985, p. 41). O autor justifica seu posicionamento dizendo que “o etnodesenvolvimento é concebido como um processo dinâmico

e criativo que, mais do que limitá-las, pode liberar energias coletivas para o seu desenvolvimento” (STAVENHAGEN, 1985, p. 43). O mexicano Rodolfo Stavenhagen (1971) faz referência à dinâmica da cultura dizendo que “el hombre no es solamente una criatura ciega de las fuerzas históricas, sino que también moldea su propia historia, com las limitaciones que esta misma historia li impone” (STAVENHAGEN, 1971, p. 43). E afirma que as lutas são forças dinâmicas que podem levar a humanidade a forjar seu próprio futuro. Esta tese se propõe a apresentar elementos para que se possa fazer reflexões para encontrar possibilidades de atuação para o Desenvolvimento Regional.

A pesquisadora Ana Cecilia Dinerstein (2015) em “The politics of autonomy in Latin America: the art of organising hope in the twenty-first century” discute teorias e apresenta organizações com projetos que inter-relacionam na prática o conceito de “autonomia”. Ela afirma que “in Latin America, autonomous practices have been imagined, framed and organised in remarkably creative ways, coping with poverty, tackling the ‘absence’ of the state policy” (DINERSTEIN, 2015, p. 33). A autora analisa que “indigenous peoples’ collective identity is a weapon to negate a reality that oppresses and invisibilises their struggle or in the best case scenario, recognizes it in a colonial fashion (i.e. multiculturalism)” (DINERSTEIN, 2015, p. 49). Para ela, é a identidade indígena de forma coletiva que atualiza a tradição. Dinerstein (2015) ressalta a autonomia ou auto-determinação como uma forma de resistência das cosmologias indígenas:

In addition to this, while it is generally accepted that the (relatively new) indigenous demand for selfaffirmation and self-determination (autonomy) must be seen in the light of five hundred years of resistance in defence of indigenous cosmologies, traditions, habits and customs and, against colonial power, the implications of this for a conceptualisation of current forms of indigenous autonomies have not been entirely understood in the non-indigenous world (DINERSTEIN, 2015, p. 33).

A autora traz o exemplo do grupo Aymara dos Andes dizendo que a memória e o pertencimento ao grupo são formas de resistência que perpassam o tempo e as manipulações políticas. “Aymara people ‘are’ Aymara. They have not stopped being Aymara or will return to being Aymara in the future. Aymara is a form of being, not an external identity that can be changed or manipulated politically” (DINERSTEIN, 2015, p. 49). Para Dinerstein, uma questão importante que deve ser considerada é “a significant problem in the theorisation of indigenous autonomy is that indigenous people are positioned vis-à-vis the state and the law, and subsumed in capital in very different ways than non-indigenous people” (DINERSTEIN, 2015, p. 54). A autora ressalta que a valorização do capital pode ser contestada pelo processo de organização coletiva. Ela identifica que,

Surely, while indigenous struggles are part of a global struggle for a post development, post patriarchal, post capitalist and post colonial world, the analysis of such struggles cannot rely on concepts that reinforce theoretical and political subordination of the indigenous resistance to the specific forms of radicalization of the north and/or are inadequate to inform both the reality of the indigenous autonomy as it is practiced on daily basis and their paradigms of life that underpin it. (DINERSTEIN, 2015, p. 57).

Girard (et al, 2017) em pesquisa intitulada “Da reserva indígena para a cidade: migração interna e dinâmica cultural de jovens das primeiras nações do Quebec (Canadá) – Innus, Atikamekw e Algonquins” explicam que o contexto social porque perpassam a vida dos jovens indígenas na atualidade. Os autores esclarecem que, com relação a identidade coletiva ou individual, “a afirmação dos povos autóctones é baseada em uma certa (re)apropriação das terras ancestrais e a gestão, por parte dos governos autóctones, do destino das populações envolvidas que vivenciam, atualmente, mudanças importantes” (Girard et al, 2017, p. 1). Para os autores, a partir dos processos de colonização e consequente globalização a juventude faz o movimento de sair do território indígena como parte de um processo de alteridade, que busca construir uma visão crítica no contexto a que pertencem. Na busca de descobrir e reinventar o seu lugar, reivindicando o reconhecimento enquanto povo originário. Os autores identificaram que “se a partida é um desejo de melhorar a sua condição de vida através da educação, do trabalho e do contato com seus pares, ela continua a ser um choque cultural” (Girard et al, 2017, p. 9). Eles identificaram que o choque cultural do contato “incentiva os jovens a questionarem os valores de sua cultura de origem, tendo um olhar crítico sobre a cultura do meio acolhedor” (Girard et al, 2017, p. 9). Os autores puderam observar que os avós, na família autóctone, desempenham um papel de maior proximidade com os jovens do que os pais. Há uma valorização dos mais velhos e da família onde “os avós estão envolvidos na educação dos jovens, pelo menos durante a infância. Os parentes, tais como pais, avós, irmãos, irmãs, tios, tias e primos, constituem o núcleo de laços comunitários” (Girard et al, 2017, p. 9). Essa relação também é comum no grupo Mbyá-Guarani do *tekoá vy’a*. Para os autores o meio de origem tem grande importância para a juventude na construção da identidade onde “os valores associados à família, à comunidade, ao território e a natureza são preocupações centrais dos jovens, que sentem que a transmissão desses valores parece bem difícil para as gerações futuras” (Girard et al, 2017, p. 11), o que mostra uma preocupação por parte dos jovens com a continuidade das tradições culturais do grupo. A pesquisa revela que “a situação de desenvolvimento econômico das comunidades autóctones deixa pouca esperança a esses jovens. Muitos constroem seu futuro longe das comunidades de origem, mesmo buscando perpetuar os valores da cultura autóctone

nas cidades de destino” (Girard et al, 2017, p. 12). Para eles é uma grande questão que se coloca como um desafio tanto para o Estado-Nação quanto para os povos originários de maneira geral.

Fontoura, (2015) em pesquisa intitulada “Direitos, desenvolvimento e povos indígenas: limites, possibilidades e desafios às políticas públicas na atualidade brasileira” afirma que nos países latinoamericanos os processos de desenvolvimento estiveram atrelados ao Estado “sob o qual o liberalismo, como aparato ideológico-político, sustentou as linhas pelas quais se definiram as relações sociais entre indígenas e não indígenas e o projeto modernizador” (FONTOURA, 2015, p. 136). Fazendo referência a demarcação de terras como processo definidor da continuidade das culturas dos povos originários, para ela, “hoje advém as complicações e constantes tensões em torno da demarcação das Terras Indígenas (TI), sendo que, mesmo com a resistência e luta destes povos, muitas foram demarcadas muito aquém de seu território original” (FONTOURA, 2015, p. 145). A autora faz referência ao “etnodesenvolvimento” como sendo “premissa do reconhecimento político dos povos indígenas dentro da esfera do Estado” (FONTOURA, 2015, p. 145). Ela firma que os grupos têm certo poder de autonomia sendo “indispensável a restituição e garantia dos territórios étnicos como sendo território de um povo que se afirma como uma unidade social, jurídica e política, capaz de exercer decisões substantivas sobre seu território” (FONTOURA, 2015, p. 145). Para ela,

À vista disto, para os povos indígenas, possibilitar construir seu futuro em consonância com suas experiências históricas e os recursos reais e potenciais de sua cultura como exercício da capacidade social em definir e guiar seu desenvolvimento apresenta-se como vias iminentes o planejamento e a instrumentalização de um programa de Etnodesenvolvimento. Meio que implica em transformar radicalmente o contexto social, econômico, político e ideológico da sociedade nacional que historicamente vem impossibilitando o florescimento de capacidades de ser e fazer aos povos indígenas e que somente poderá ser avaliado e dimensionado de acordo com as condições concretas de cada caso e, para tanto, por meio de um crescente processo de autonomia (FONTOURA, 2015, p. 150).

No Brasil, segundo Fontoura (2015, p. 158), a segurança alimentar e o desenvolvimento sustentável são os eixos que no qual atuam as políticas públicas de Etnodesenvolvimento. A autora faz críticas à atual política indigenista nacional dizendo que “os direitos sociais e de cidadão são substituídos por políticas assistencialistas como forma de amenizar os impactos da desigualdade social e os conflitos e tensões presentes nas lutas de resistência destes povos” (FONTOURA, 2015, p. 164). Ela acredita que a partir do diálogo intercultural é possível que as relações coloniais sejam desconstruídas, base de “uma convivência social onde a diferença e a igualdade possam se entender constituindo estratégias para enfrentar colonialidades” (FONTOURA, 2015, p. 173).

Para Verdum (2002) o etnodesenvolvimento em seu conceito se mostra como um “contraponto crítico e alternativo às teorias e ações desenvolvimentistas e etnocidas, que

tomavam as sociedades indígenas e as comunidades tradicionais em geral como obstáculos ao desenvolvimento, à modernização e ao progresso” (VERDUM, 2002, p. 88). Azanha (2002, p. 32) diz que o etnodesenvolvimento envolveria indicadores, tais como: “a) aumento populacional, com segurança alimentar plenamente atingida; b) aumento do nível de escolaridade, na ‘língua’ ou no português, dos jovens aldeados; c) procura pelos bens dos ‘brancos’ plenamente satisfeita por meio de recursos próprios gerados internamente de forma não predatória” e, por último, as decisões políticas como “d) pleno domínio das relações com o Estado e agências de governo, a ponto de a sociedade indígena definir essas relações, impondo o modo como deverão ser estabelecidas” (AZANHA, 2002, p. 32). O autor reafirma que é necessário que outras questões sejam resolvidas, como:

- a) segurança territorial, satisfazendo plenamente as necessidades de expansão da sociedade indígena;
- b) usufruto exclusivo dos recursos naturais;
- c) demanda por produtos manufaturados e meios para consegui-los;
- d) tempo empregado na geração de recursos financeiros internos para a aquisição de produtos manufaturados;
- e) escala ou nível das necessidades impostas pelo contato e identificação de como cada sociedade indígena específica fixa ou fixou esse nível;
- e f) internalização dos recursos financeiros gerados pelos canais tradicionais de distribuição e circulação. Essas questões, portanto, são os pressupostos para a execução de qualquer projeto na direção do etnodesenvolvimento (AZANHA, 2002, p. 32).

Pimenta (2004, p. 124) traz um exemplo sobre a experiência de desenvolvimento sustentável do grupo *Ashaninka*, que vive na fronteira entre Brasil e Peru, dizendo que “os danos ambientais causados pela exploração predatória de madeiras e a demarcação da Terra Indígena criaram uma nova concepção de território e o que poderíamos chamar de uma nova ‘prática ecológica’” e que atualmente permite “dialogar com os ambientalistas em torno da ideia de desenvolvimento sustentável” (PIMENTA, 2004, p. 124). Segundo seus relatos “os índios afirmam nunca ter praticado desmatamentos intensivos como os brancos e acrescentam que sempre mostraram uma preocupação ‘ecológica’ com a utilização de seus recursos naturais” (PIMENTA, 2004, p. 124). Pimenta (2004, p. 124) conta que os membros do grupo praticam a agricultura itinerante na qual não impactam negativamente sobre o ecossistema. “Alçados a modelo regional na era do desenvolvimento sustentável, os *Ashaninka* também consideram ter uma missão a cumprir para conscientizar os brancos vizinhos sobre a questão ambiental” (PIMENTA, 2004, p. 145). Ele ressalta que o futuro dos grupos indígenas depende também da intenção e do resultado dos projetos de desenvolvimento sustentável como um meio que possa assegurar a liberdade de autonomia ao povo. Para os *Ashaninka*, a melhor sustentabilidade começa em casa (PIMENTA, 2004, p. 147).

Olivier de Sardan (1995) em “Anthropologie et développement: Essai en socio-anthropologie du changement social” define “desenvolvimento” em uma perspectiva

fundamentalmente metodológica de indução “par des opérations volontaristes de transformation d’un milieu social, entreprises par le biais d’institutions ou d’acteurs extérieurs h ce milieu mais cherchant h mobiliser ce milieu, et reposant sur une tentative de greffe de ressources e dou techniques e dou savoirs” (OLIVIER DE SARDAN, 1995, p. 7). O autor reconhece o ter “desenvolvimento” por outro ângulo de análise, “en un sens, le développement n’est pas quelque chose dont il faudrait chercher la réalité (ou l’absence) chez les populations concernées, contrairement i l’acception usuelle” ” (OLIVIER DE SARDAN, 1995, p. 7). Segundo ele, a dedicação para a mudança já é parte do desenvolvimento pela “configuration dveloppementaliste”, “tout au contraire, il y a du développement du seul fait qu’il y a des acteurs et des institutions qui se donnent le développement comme objet ou comme but et y consacrent du temps, de l’argent et de la compétence professionnelle” (OLIVIER DE SARDAN, 1995, p. 7). Ele chama de “configuration développementaliste” um universo de especialistas e burocratas, entre outros profissionais, que vivem de mobilizar para o desenvolvimento. O autor considera termos como comparatismo, multiculturalismo, transversalidade, ação, populismo para explicar os pilares de sua pesquisa. Ele analisa a “multirrationalidade de atores sociais” dizendo que as combinações podem ser novas e variáveis na relação com os atores sociais. Para o autor “les sciences sociales ont dkouvert ou redécouvert la pluralité des rationalités et restituent, aux côtes des rationalités économiques, une place aux rationalites culturelles et symboliques qui pour autant n’exclut pas les premibres” (OLIVIER DE SARDAN, 1995, p. 41). Ele afirma que é necessário entender outros pontos de vista, e afirma que “les sociétés africaines, rurales comme urbaines ou ‘rurbaines’, sont, elles aussi, et plus que d’autres peut-être, traversées de rationalites diverses. C’est à leur confluent qu’il faut se situer pour comprendre les changements en cours” (OLIVIER DE SARDAN, 1995, p. 41). O autor sugere que os temas relacionados ao desenvolvimento local podem ser abordados nas escolas para que as propostas de mudança sejam endógenas.

No artigo “Desenvolvimento local e educação: uma comunicação que se integra” os autores Cipriano (et al, 2008, p. 369) abordam a relação entre desenvolvimento local e educação por um diálogo entre a comunidade, a escola e o poder público. Os autores explicam que “ é possível entender que a lei de diretrizes e bases da educação brasileira, possibilita um entendimento acerca de que o desenvolvimento local implica na educação, e também, deve ser inserido no processo formativo do ensino básico do país” (CIPRIANO et al, 2008, p. 369). Eles sugerem que, “se cada educando já tiver consigo noções que para desenvolver sua região é necessário conhecê-la, além de criar uma união coletiva de todos os habitantes, o processo de desenvolvimento local se tornará cada vez mais difundido, valorizado, comunicado e conhecido

por todos” (CIPRIANO et al, 2008, p. 370). Os autores ressaltam que o desenvolvimento local é uma prática cada vez mais difundida em áreas rurais e nas comunidades populares. Para eles o motivo seria “devido as necessidades de articulação para reivindicação e sugestões de propostas de políticas públicas que venham alterar as dificuldades existentes nas comunidades que desempenham o processo de desenvolvimento de suas localidades” (CIPRIANO et al, 2008, p. 372).

Outra questão que consideramos importante é a articulação dos conceitos aplicados nos projetos de desenvolvimento com a comunicação social, o jornalismo e a mídia na divulgação das informações, tema que poderia ser aprofundado em outro estudo. O livro “Jornalismo científico & desenvolvimento regional: estudos e experiências” organizado por Cidoval Moraes de Sousa reúne discussões do I Encontro Norte-Nordeste de Jornalismo Científico com tema “A Comunicação Pública da Ciência e o Desenvolvimento Regional”. O pesquisador coloca algumas perguntas: “De que comunicação e de que modelo de desenvolvimento regional falamos? Há relação direta entre uma coisa e outra? Ou seja, a comunicação pública da ciência agenda, necessariamente, políticas de desenvolvimento regional?” (MORAIS, 2008, p. 17-18). Há preocupação do autor quanto a articulação das informações e as ações que podem ser executadas para tal fim. Ele comenta,

Entendemos que o reconhecimento internacional da comunidade científica brasileira é fruto natural da ampliação de investimentos na área de CT&I, ao mesmo tempo em que reconhecemos, também, uma melhoria significativa da qualidade da comunicação midiática da ciência e da tecnologia. Entretanto, embora a pesquisa sobre divulgação científica tenha, também, um papel importante para a melhoria da formação na área e o desenvolvimento regional, ainda são incipientes os recursos das agências de fomento para pesquisas que associem comunicação, políticas públicas e desenvolvimento regional para a redução das desigualdades sociais (MORAIS, 2008, p. 17-18).

Podemos encontrar projetos de desenvolvimento baseados no crescimento econômico que mantêm a pobreza, a má nutrição, a violência e as desigualdades. E a comunicação social voltada para esse parâmetro ou esse paradigma. Minha responsabilidade como jornalista é discutir socialmente as questões, e entendemos que esta tese pode contribuir para que se tenha visibilidade nas questões indígenas nos processos de desenvolvimento. Propomos sob esse aspecto que o modelo de desenvolvimento encontrado entre os grupos indígenas, priorizando o respeito entre os seres e a relação com os não-humanos e o meio ambiente, nas relações de reciprocidade, possam ser respeitadas, contribuindo para a continuidade de práticas culturais em sua diversidade. Como também para refletirmos sobre o próprio conceito de desenvolvimento que vem sendo praticado em nossa sociedade.

Ancoradas nas teorias do “Etnodesenvolvimento” (STAVENHAGEN, 1985), do “Ecodesenvolvimento” (SACHS, 1993), “Decrescimento” (LATOCHE, 2009),

“Desenvolvimento Sustentável” (MAX-NEEF, 2012), “Ecosocioeconomia” (SAMPAIO; DALLABRIDA, 2009), “Ecofeminismo” (WARREN, 2000; MIES; SHIVA, 2007), “Ética Socioambiental” (FLORIT, et al 2019) poderemos encontrar caminhos de equidade e justiça ambiental com a demarcação de Terras Indígenas (TI). Precisamos continuar a ouvir, apoiar os grupos indígenas e acreditar em um possível futuro com mais acesso à diferentes direitos e à maior representatividade da diversidade cultural, que tem se mostrado uma fonte de enriquecimento inesgotável para pensarmos a nossa própria sociedade (BERGER; LUCKMANN, 1983).

Os autores neste capítulo têm uma preocupação com o aspecto teórico e prático dos projetos que envolvam o Desenvolvimento Regional e as contribuições nas diferentes escalas. Parte dessa comunicação social interliga as relações humanas de maneira a difundir as informações e os impactos gerados a partir das dinâmicas sociais propostas. Faz-se necessário que os processos dialógicos e dialéticos na atualidade possam ser compreendidos em seu contexto afirmando perspectivas individuais e coletivas sobre os argumentos cotidianos que envolvem os modos de ser e viver, de compreender o mundo. Neste capítulo, procuramos identificar, de diferentes formas, alguns aspectos que conformam parte da realidade em que estamos inseridas para que possamos refletir sobre como proceder enquanto pessoa, em uma relação intersubjetiva, para a contribuição, como agentes do desenvolvimento, na continuidade da formação cultural dos povos originários, em especial, do grupo Mbyá-Guarani.

3 A FORMAÇÃO DOS HÁBITOS ALIMENTARES DAS CRIANÇAS MBYÁ-GUARANI E AS MUDANÇAS QUE ESTÃO OCORRENDO

Para que estudar as memórias da infância para entender os processos de desenvolvimento? Imagino muitas perguntas como essa, mas respondo dizendo que considero uma experiência interessante que pode estar aliada ao entendimento do contexto vivido por elas. Para os Mbyá-Guarani o nascimento de crianças é determinante para que as decisões sejam tomadas para a continuidade do grupo. Preocupam-se com as próximas gerações diariamente com pensamentos e estratégias que assegurem a vida de suas famílias com práticas cosmológicas próprias e a preocupação com a preservação do meio ambiente para as futuras gerações. Atualmente, com a aquisição da nova terra onde se encontra o *tekoá vy'a*, suas famílias estão usufruindo de um espaço para dar continuidade ao modo de ser Mbyá-Guarani. Neste capítulo nosso objetivo é apresentar apontamentos que permeiam a identidade Mbyá-Guarani relacionando as construções da infância na família com a alimentação e o território a partir das práticas cotidianas com as crianças nas relações que permeiam a alimentação e o sistema alimentar dos Mbyá-Guarani no *tekoá vy'a* em Major Gercino (SC). Pretendemos entender como o processo colonial alterou a especificidade da alimentação do grupo que atualmente busca, pela memória dos mais velhos, incentivar o modo de ser Mbyá praticando uma agricultura adequada, com referências históricas que marcam a resistência cultural. A demarcação de terras é fundamental para que se tenha acesso a esses elementos que conformam a cultura. Com o acúmulo do estudo de textos para a disciplina Leitura Supervisionada e a experiência das visitas à campo para a dissertação²⁹ tivemos acesso à dados que demonstram a atenção do grupo Mbyá-Guarani com suas práticas culturais referentes à identidade cultural e à alimentação. As mulheres da comunidade pesquisada *tekoá vy'a*³⁰ (Aldeia Feliz), são as responsáveis por transmitir os ensinamentos alimentares de uma geração para outra por meio das práticas cotidianas que envolvem o saber fazer culinário. Percebemos que as crianças recebem como parte desse ensinamento a responsabilidade por tarefas diárias, como a preparação de algumas comidas, o cuidado com os irmãos mais novos, contribuindo na

²⁹ GABRIEL, V. A. Mbyá-Guarani, Alimentação e Identidade no Território: a aldeia *vy'a* – Major Gercino (SC), 2014.

³⁰ A terra onde está localizada o *tekoá vy'a* foi comprada recursos da indenização para a construção da duplicação da BR-101 trecho Palhoça (SC) – Osório (RS). (Ver DARELLA; GARLET; ASSIS, 2000).

preparação para a apresentação do coral da aldeia denominado *Mborai Vy'a*, entre outras tarefas deliberadas pelos mais velhos. Coletivamente, as crianças chamadas por eles de *kyringué* (OLIVEIRA, 2005), organizam-se em brincadeiras como parte de um cotidiano Mbyá, com referências particulares e decisões próprias que contribuem para o pertencimento ao grupo. Propomos promover o debate para o reconhecimento desses diferentes povos com direitos culturais e alimentares particulares.

3.1 CONCEITO DE INFÂNCIA E ABORDAGENS COM CRIANÇAS

Graue e Walsh (2003), dizem que é necessário localizar a experiência das crianças em contextos históricos e culturais específicos para que se possa descobrir a riqueza multifacetada de suas vidas, de seus mundos e os significados que as próprias crianças atribuem às suas vidas. Para eles, “os episódios são cristalizações desenvolvidas para contar algo – são ferramentas de comunicação que ajudam a elevar o conhecimento tanto do leitor como do autor” (GRAUE; WALSH, 2003, p. 256). Os autores fazem referência a três pressupostos: todas as crianças são espertas, todas as crianças fazem sentido e todas as crianças querem ter uma vida confortável (GRAUE; WALSH, 2003, p. 124). Martins (2009) vê a criança como testemunha dos fragmentos sociais em contexto por meio do processo lúdico que indica continuidades e mudanças vividas no passado e que explicam o presente encontrado nos relatos dessas crianças. Segundo Silva (2005, p. 124) “além de não estudar a cultura das crianças, existe ainda muita resistência por parte de cientistas sociais e pesquisadores em aceitar o testemunho infantil como fonte de pesquisa confiável e respeitável”. Para a autora as brincadeiras da infância a cada geração atualizam o papel da cultura. Ela considera que “através das brincadeiras que as crianças experimentam a construção dos seus papéis de gênero, a partir dos modelos imitados dos adultos e por elas representados (SILVA, 2005, p. 127). No caso da pesquisa de campo no *tekoá vy'a* seriam as brincadeiras que envolvem os modos de fazer as comidas.

Prout (2010) em “Reconsiderando a Nova Sociologia da infância” relembra algumas “oposições dicotomizadas da Sociologia moderna” considerando as “crianças como atores *versus* infância como estrutura social; infância como constructo social *versus* infância como natural; e infância como ser *versus* infância como devir” (PROUT, 2010, p. 734). Ele diz que as crianças são atores e que as diferentes infâncias são construídas de forma diversa pela

interação com outros atores humanos de maneira contínua. O autor lembra que as crianças como atores praticam ações dinâmicas como sua característica essencial, em muitos casos não mediadas por humanos. Ele explica que “a verdadeira novidade da abordagem está em considerar que as crianças realmente têm uma determinada ação e que cabe ao pesquisador sair a campo e descobri-la” (PROUT, 2010, p. 735). Segundo ele, “tanto crianças como adultos deveriam ser vistos através de uma multiplicidade de devires, nos quais todos são incompletos e dependentes” (PROUT, 2010, p. 737). O autor sugere “desenvolver e explorar novas ideias. [...] Em outras palavras, não deveriam de antemão inscrever um conjunto de dicotomias no campo, e sim observar a infância como um fenômeno complexo, não imediatamente redutível a um extremo ou outro de uma separação polarizada” (PROUT, 2010, p. 738-739). Ele vê a questão da infância com interdisciplinar e explica que “apenas quando a vida social é reconhecida como heterogênea, a divisão *a priori* de entidades (pessoas, adultos, crianças, corpos, mentes, artefatos, animais, plantas, arquiteturas etc.) entre cultura e natureza torna-se pensável” (PROUT, 2010, p. 740). Para o pesquisador os fenômenos sociais são configurações complexas que possibilitam a compressão de aspectos inter-relacionam cultura e natureza. Entende que “assim, não é necessário separar arbitrariamente as crianças dos adultos, como se fossem espécies de ser diferentes. Em vez disso, a tarefa consiste em saber quantas versões distintas de criança ou adulto emergem da complexa interação” (PROUT, 2010, p. 740). Ele faz referência a teoria do ator-rede que, “usando a metáfora da ‘rede’, sugere que a infância poderia ser vista como um conjunto de ordens distintas, às vezes concorrentes e às vezes em conflito” (PROUT, 2010, p. 741). Para ele “o importante é manter o processo geracional aberto e sem um propósito determinado, e a pluralidade e o alcance dos ‘ordenamentos geracionais’ abertos à investigação” (PROUT, 2010, p. 746). Segundo o autor, a infância pode ser vista pela ótica da trajetória de vida, pelas experiências nos aprendizados das múltiplas fases na vida da criança. Analisa que “a análise da trajetória de vida é um tema amplo, que inclui tempo histórico (gerações e cortes), tempo individual (história de vida e biografia) e tempo institucional (carreiras, sequências e transições)” (PROUT, 2010, p. 746-747).

Para Silva e Nunes (2002, p. 17) “as crianças constituem interlocutores legítimos do pesquisador, e que seus pontos de vista, em sua especificidade e variedade, muito têm a ensinar sobre a vida social e a experiência no mundo”. As autoras fazem referência à “enculturação” em uma concepção de socialização como “mecanismo integrador da criança à sociedade, por intermédio da formação de indivíduos ajustados social e emocionalmente aos padrões de comportamento e aos papéis sociais” (SILVA; NUNES, 2002 p. 17). Segundo elas, as crianças são “atores sociais ativos capazes de criar um universo sociocultural com uma especificidade

própria, produtor de uma reflexão crítica sobre o mundo dos adultos” (SILVA; NUNES, 2002 p. 20). As autoras afirmam que as dicotomias que permeiam os debates que ancoram a teoria social e os estudos sobre a infância estão localizados entre “agência-estrutura; universal-particular; global-local; continuidade-mudança” (SILVA; NUNES, 2002, p. 24). Gusmão (1999, p. 47) faz referência ao contexto global da cultura e sua relação entre rotina e ruptura dizendo que “este é o território da sociabilidade humana, espaço fértil da cultura como produção e produto, como equilíbrio e conflito, como trama e textura do social”. Ela enfatiza que a cultura é “parte do revestimento mais de superfície da sociedade, mas também seu cerne, a parte profunda que a constitui como emoções, hábitos, sentimentos, representações e conflitos”. Para ela, “a cultura é e representa a experiência vital de seu tempo e de seu espaço em termos de si mesmo e do outro” (GUSMÃO, 1999, p. 47). A cultura viva é parte de um movimento dinâmico do tempo que modifica e é modificada pelas pessoas e grupos.

Clarice Cohn em *Antropologia da Criança* (2005) entende que precisamos nos fazer capazes de entender a criança e seu mundo a partir do seu próprio ponto de vista e que não podemos falar de crianças de um povo indígena sem entender como esse povo pensa o que é ser criança e sem entender o lugar que elas ocupam naquela sociedade. Faz referência ao conceito de cultura dizendo que “não são os valores e as crenças que são os dados culturais, mas aquilo que os conforma. E o que os conforma é uma lógica particular, um sistema simbólico acionado pelos atores sociais a cada momento para dar sentido a suas experiências” (COHN, 2005, p. 19). A autora comenta que “a cultura continuará existindo enquanto consistir esse sistema simbólico. Nesse sentido, está sempre em formação e mudança” (COHN, 2005, p. 20). Ela indica três aspectos de estudos antropológicos: a criança como ator social, a criança como produtor de cultura, e a definição da condição social da criança.

Sob a ótica de Clarice Cohn (2013) as noções de pessoa e as concepções de infância para serem analisadas devem levar em consideração o que se diz sobre as crianças, o que se pensa sobre elas, como elas pensam, dizem, fazem, o que é ser criança, como se define a infância entre outras questões (COHN, 2013, p. 224). A antropóloga explica que é importante escutar as falas das crianças. Segundo a autora, a noção de pessoa e a construção de seus corpos é uma questão central para os povos originários, “são cruciais para os ameríndios, elas deveriam ser fundamentais também para se entender suas noções de infância, suas experiências de infância, as experiências corpóreas destas crianças, e as intervenções sobre estes corpos que se fazem” (COHN, 2013, p. 225). Para Cohn (2013, p. 241) “devemos sempre levar em conta que, de um lado, a concepção de infância informa (sempre) as ações voltadas às crianças – e, de outro, que as crianças atuam desde este lugar seja para ocupá-lo, seja para expandi-lo, ou negá-lo” (COHN,

2013, p. 241). Ela ressalta que devemos ter em mente que não conseguimos ver todos os lados, “na mesma medida em que o modo como as crianças atuam e o que elas pensam do mundo acontece a partir (mesmo que contra) desta posição que lhes é oferecida e que elas conhecem e reconhecem” (COHN, 2013, p. 241; MEAD; BATESON, 1942).

A aurora acredita que a criança atuante é aquela que tem papel ativo na constituição das relações sociais em que se engaja, ela interage ativamente com os adultos e as outras crianças, com o mundo, sendo parte importante na consolidação dos papéis que assume e de suas relações. Segundo a autora, “cada criança criará para si uma rede de relações que não está apenas dada, mas deverá ser colocada em prática e cultivada. Elas não ‘ganham’ ou ‘herdam’ simplesmente uma posição no sistema de relações, mas atuam na criação dessas relações” (COHN, 2005, p. 30). Para ela a autonomia da criança deve ser reconhecida, relativizada e que os estudos atuais falam de uma cultura infantil, ou de culturas infantis. Ela afirma que “a criança não sabe menos, sabe outra coisa” (COHN, 2005, p. 33). Sobre Educação e aprendizagem a autora sugere caminhos para investigação: o que significa educar e aprender nos casos que pesquisamos; como se concebe o conhecimento e sua transmissão; quais são as modalidades, os lugares e as relações envolvidas nesse processo; como se insere e é inserida nele a criança; e de que criança se trata. Cita a educação “formal” e “informal”. Recomenda a observação contextualizada de concepções, meios e processos, transmissão e permanência. Discorre sucintamente sobre interdisciplinaridade e aplicação da pesquisa destacando a escola como ponto de abordagem: “as crianças não apenas se submetem ao ensino, mesmo em suas faces mais disciplinadoras e normatizadoras, como criam constantemente sentidos e atuam sobre o que vivenciam” (COHN, 2005, p. 41). Ela cita a existência de uma diversidade cultural interna à escola e as capacidades humanas universais, pois “se cada cultura pensa o desenvolvimento da criança a partir de seus próprios termos, isso não quer dizer que a criança se desenvolva diferentemente, mais ou menos, mais rapidamente ou com maior vagar a depender de onde cresce” (COHN, 2005, p. 42).

Atualmente pensar a criança como um agente de transformação local pode apontar elementos que indiquem mudanças e permanências em suas práticas sociais cotidianas. A criança incorpora a tradição lhe atribuindo significados a sua identidade cultural. Segundo Cohn (2001) as pesquisas nos permitem compreender uma definição de humanidade que é construída socialmente, “quais os processos necessários para adquirir o atributo de ser humano, como a sociedade intervém nesses processos e como o conjunto dessas variáveis atua para definir a infância e, em alguns casos, os estágios que a conforma, fornecendo pistas” (COHN, 2001, p. 24). Para ela, a noção de pessoa não é o único caminho para a análise sobre a infância e faz

referências aos “processos educativos que se conformam em estratégias culturalmente específicas de formação de membros de uma sociedade” (COHN, 2001, p. 25).

Em “Culturas em Transformação: os índios e a civilização” (2001) Clarice Cohn diz que “a cultura não deve se manter em uma suposta integridade; o que deve ser preservada é sua diferenciação em relação às outras, são as fronteiras, e essas são traçadas por elementos que têm origem cultural, mas são escolhidos em contexto” (COHN, 2001, p. 37). Segundo a autora, “há pessoas reconhecidas por habilidades ou por deter conhecimentos específicos, mas essa qualidade não é transmissível; ao contrário, ela depende da disposição do outro de aprender e de sua iniciativa, seja apenas de ‘sentar ao lado’, seja, mais de pedir que lhe seja ensinado” (COHN, 2001, p. 39). Ela explica que “o que será ensinado, nesses casos, jamais será uma totalidade cultural. Do mesmo modo, essa totalidade não necessita ser pressuposta para ser segmentada e distribuída socialmente, mas se faz e refaz a cada geração” (COHN, 2001, p. 39). Ela faz referência ao grupo indígena *Xikrin*³¹ dizendo que “os *Xikrin* preocupam-se muito com a perpetuação de sua cultura e com a continuidade de sua transmissão. Alguns conhecimentos devem ser aprendidos e passados adiante (*iukre iaren*, continuar a contar, no sentido de contar para a próxima geração), o que eles chamam de *kukradjà*” (COHN, 2001, p. 39). Ela acrescenta que “as relações com outros seres que compõem o cosmos *xikrin*, sejam eles animais, sobrenaturais ou humanos-outros, permitem a incorporação contínua de elementos do exterior” (COHN, 2001, p. 40). Como parte de um processo de entendimento permanente de uma nova realidade atual com outros elementos, parte de um processo dinâmico de atualização da cultura.

Segundo Cohn (2000b, p. 204) o cotidiano das crianças faz parte da participação da criança na vida social e “que em seu cotidiano, as crianças se diferenciam, assim como os adultos, em grupos formados a partir dos critérios de idade e gênero”. Para ela “os meninos têm maior liberdade de movimentação do que as meninas, e desde cedo se reúnem para realizar pequenas caçadas nos arredores da aldeia ou para fazer expedições nas capoeiras ou nas roças próximas” (COHN, 2000b, p. 204). Ela faz referência ao comportamento das meninas:

Das meninas, por sua vez, espera-se que elas permaneçam próximas de suas casas, prontas para auxiliar suas parentas mais velhas, especialmente no cuidado de crianças menores. De fato, uma das reprimendas das mães às meninas quando elas ficam brincando no pátio e não estão disponíveis para cuidar dos irmãos é “você é menino?”, “*djām abē my?*”. Isso não as impede, porém, de realizar algumas atividades por iniciativa própria, como se reunir para brincar de bonecas, transformando abóboras, olhos de cacho de banana ou qualquer outro objeto em bebês, ou os modelando em argila, e os pintando cuidadosamente com motivos de pintura corporal característicos de bebês de colo, ou ainda para se pintar umas às outras, como na reunião coletiva de pintura das mulheres. Aqui também, no entanto, não devemos entender sua atividade como mera imitação do que os adultos fazem. Assim, se elas se pintam umas às outras, o fazem com carvão [...] e com uma maior liberdade de combinação de motivos do que têm as mulheres (COHN, 2000b, p. 204-205).

³¹ Etnia indígena de língua jê que mora no Pará e se autodenomina *Mebengokré* (COHN, 2005, p.22).

Segundo a autora “no círculo da aldeia, as crianças, independente do sexo, têm maior mobilidade que os adultos, entrando nas casas e passeando pelo pátio. Porém, isso não significa que elas estejam livres de restrições em sua relação com as outras pessoas” (COHN, 2000b, p. 205). Para ela “as crianças *xikrin*, portanto, realizam, assim como os adultos, essa intersecção entre as relações sociais que recebem das gerações anteriores e aquelas que põem em prática e atualizam” (COHN, 2000b, p. 212). Enfatiza que “mesmo no caso das interações regidas por parentesco, elas não apenas reproduzem o que recebem, mas, a partir desse quadro possível de relações, efetivam, recíproca e ativamente, algumas” (COHN, 2000b, p. 212). No trabalho de campo observamos essas interações das crianças na vida comunitária no *tekoá vy’a*. Para aprofundarmos a reflexão sobre o tema apresentaremos a seguir discussões que permeiam a identidade cultural com a socialização da criança pela família.

3.2 IDENTIDADE CULTURAL, FAMÍLIA E SOCIALIZAÇÃO

Kênia Kemp (2000) fala sobre “identidade cultural” como sendo a “constituição das identidades como ‘processo de identificação’: as experiências cotidianas nunca cessam para proporcionar situações que nos demandam escolhas e posicionamentos em relação à condutas e valores, tanto os pessoais como os alheios” (KEMP, 2000, p. 65-66). Ela explica como sendo o processo de reconhecimento, alteridade entre o “nós e os outros, os semelhantes e os diferentes: as noções que construímos socialmente de igualdade e diferença” (KEMP, 2000, p. 65-66). Segundo a autora, pensar sobre variadas identidades permite considerar os diferentes fatores que podem influenciar ou interferir no processo de reconhecimento, e isto permite perceber como as diferentes culturas entendem a relação indivíduo-sociedade (KEMP, 2000, p. 71). Ela esclarece que “a diversidade cultural nos mostra que nada no comportamento humano pode ser visto como natural, pois cada cultura resolve seus modos de vida de forma original” (KEMP, 2000, p. 74). Sobre identidade de gênero ela entende que “faz parte do processo de socialização e, portanto, se encontra intrinsecamente independente dos modelos de educação efetiva que diferenciam meninos e meninas” (KEMP, 2000, p. 78). Para ela a questão de gênero está relacionada à sociedade, aos pais, que oportunizam o contato com referências que identificam a relação com os sexos, “o gênero é uma construção psicossocial” (KEMP, 2000,

p. 78). Segundo a autora, o gênero está ligado aos papéis sociais e cada cultura define o que caba a estes papéis. Nas sociedades tradicionais ela comenta que “cozinhar, cultivar a terra, criar animais, caçar, ensinar, curar, são atividades sociais reconhecidas como responsabilidade de um ou outro sexo” (KEMP, 2000, p. 78). A autora faz referência a “identidade contrastiva” analisando que “hoje preferimos pensar em processos de identificação: em cada contexto social enfrentado, recombinaos os elementos de nossa identidade, ressaltando alguns ou ocultando outros” (KEMP, 2000, p. 83). Para a pesquisadora “qualquer grupo de alguma forma coloca em questão a legitimidade dos traços de sua identidade, que inclusive podem ser modificados, ampliados ou reprimidos. Enquanto forem legitimados, permaneceram” (KEMP, 2000, p. 84). A autora apresenta a construção das relações sociais e a construção de signos de sentido para cada grupo, analisa o movimento de escolhas e decisões sociais que conformam a cultura, geram a identidade, os conteúdos conceituais da cultura e as noções de sociedade.

Para Bourdieu (1989, p. 9) “os ‘sistemas simbólicos’, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados”. Ele comenta que o poder simbólico estabelece um sentido imediato, uma ordem gnoseológica na construção da realidade, do mundo social e os símbolos são os instrumentos que unem esta comunicação social, tornando possível o consenso. Ele explica que o discurso estratégico dos variados atores “tem em vista produzir uma fachada de objetividade, dependerão das relações de forças simbólicas entre os campos e dos trunfos que a pertença a esses campos confere aos diferentes participantes” (BOURDIEU, 1989, p. 56). Os resultados irão depender dos trunfos e interesses de uma “luta simbólica pelo veredito ‘neutro’, eles são garantidos pela sua posição nos sistemas de relações invisíveis que se estabelecem entre os diferentes campos em que eles participam” (BOURDIEU, 1989, p. 56). Para ele, a ciência pode “estabelecer a verdade dessas lutas pela verdade, aprender a lógica objetiva segundo a qual se determinam as coisas em jogo e os campos, as estratégias e as vitórias, produzir representações e instrumentos de pensamento” (BOURDIEU, 1989, p. 294). Mesmo com perspectiva desigual pode almejar a universalidade.

Segundo Thompson (1998, p. 137) “a evidência oral, transformando os ‘objetos’, de estudo em ‘sujeitos’, contribui para uma história que não é só mais rica, mais viva e mais comovente, mas também mais verdadeira”. Para ele “toda fonte histórica derivada da percepção humana é subjetiva, mas apenas a fonte oral permite-nos desafiar essa subjetividade [...] na expectativa de atingir a verdade oculta” (THOMPSON, 1998, p. 197). Ele ressalta que “o trabalho de campo, para ser bem-sucedido, exige habilidades humanas e sociais ao trabalhar com informantes, tanto quanto o conhecimento profissional” (THOMPSON, 1998, p. 217).

Para ele, o estímulo intelectual vindo dos mais velhos ou dos especialistas no assunto pesquisado permite que a experiência seja profunda ao ingressar na vida de uma outra pessoa. Ele comenta que as pesquisas embasadas pela história oral “podem realizar-se em qualquer lugar - pois toda comunidade carrega dentro de si uma história multifacetada de trabalho, vida familiar e relações sociais à espera de alguém que a traga para fora” (THOMPSON, 1998, p. 217).

Fazendo referência aos estudos sobre a formação da família ou das famílias Lévi-Strauss (1980, p. 309) afirma que “a vida familiar está presente praticamente em todas as sociedades”. O autor questiona: “se não existe lei natural alguma que torne a família universal, como explicar sua ocorrência, praticamente, em toda parte?” (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 314). Ele expõe alguns exemplos e comparações entre modos de viver de diferentes grupos e a construção de suas regras culturais com laços afetivos e valores morais estruturados e que, por exemplo, “nas sociedades modernas, razões de ordem econômica, moral e religiosa oficializaram casamento monogâmico (regra é esta que, na prática, é violada de maneiras diversas, como a liberdade pré-nupcial, a prostituição e o adultério)” (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 315). Ele diz que

Existindo vários tipos diferentes de casamento a serem observados nas sociedades humanas - quer monogâmicos, quer poligâmicos e, neste último caso, poligínicos, poliândricos ou ambos; e, quer por permuta, por compra, por livre escolha ou imposição familiar, etc. - o fato digno de nota é que, em toda parte, existe uma distinção entre casamento, isto é, um vínculo legal e provado pelo grupo entre um homem e uma mulher, e o tipo de união, permanente ou temporária, que resulta da violência ou do simples consentimento. Essa intervenção do grupo poderá ser acentuada ou tênue, não importa. O fato importante é que todas as sociedades possuem algum modo de estabelecer uma distinção entre as uniões livres e as uniões legítimas. Esta distinção é feita em vários níveis (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 315-316).

Para ele “qualquer que seja o modo, entretanto, pelo qual a coletividade manifesta o seu interesse no casamento de seus membros [...] a verdade é que o casamento não é, e nunca será nem poderá ser um assunto particular” (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 318). Ele afirma que em muitas sociedades “interessam-se em estabelecer de modo claro as relações entre a prole e o grupo paterno por um lado, e o grupo materno pelo outro, mas fazem-no diferenciando rigorosamente os dois tipos de relações” (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 318-319). O autor faz referência aos direitos territoriais, por herança ou dote, como uma responsabilidade social perante os membros da comunidade, onde os “direitos territoriais podem ser herdados através de uma linha, e privilégios e obrigações religiosas através de outra. Ou, então, condição social por um lado, técnicas de magia por outro” (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 318-319). Ele explica que a afinidade faz é parte dos motivos que unem os humanos em comunidade ou em sociedade pela família, onde há “uma pluralidade de famílias prontas a reconhecer que existem outros

laços que não estão sanguíneos, e que o processo natural de filiação somente pode ocorrer através do processo social da afinidade” (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 325)

Nunca será demasiado salientar que, se a organização social teve um começo, este somente poderia ter consistido na proibição do incesto³², desde que, como acabamos de mostrar, tal proibição é na realidade uma espécie de remodelação das condições biológicas do acasalamento e da criação (que não conhecem regras, como se pode observar na vida dos animais) obrigando a uma perpetuação estritamente dentro de um corpo artificial de obrigações e de tabus. E aí, e somente aí, que encontramos uma passagem da natureza para a cultura, da vida animal para a vida humana, e que nos encontramos em condições de compreender a verdadeira essência de sua articulação (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 325-326).

Segundo o autor “a sociedade pertence ao reino da cultura, enquanto a família é origem, no nível social, daqueles requisitos naturais sem os quais não poderia haver sociedade nem, certamente, humanidade” (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 332). Para ele “a vida familiar nada mais é do que a expressão da necessidade de diminuir o passo nas encruzilhadas e aproveitar a oportunidade de parar e descansar. Mas as ordens são para continuar a marcha” (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 333). Ele ressalta que “não podemos dizer que uma sociedade seja constituída de família, tal como não podemos dizer que uma jornada seja constituída de paradas que a dividem em etapas descontínuas. Elas são, a um tempo, sua condição e sua negação” (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 333). As pessoas podem se dar ao direito de escolher os modos como irão viver em família. A família em sociedade traz um universo diverso e a cultura contribui para que possamos entender os conflitos diários e a própria história enquanto seres coletivos em sua individualidade.

Renate Brigitte Viertler (1979) em pesquisa realizada entre o grupo indígena Bororo de Mato Grosso apresenta o grupo como caçadores e coletores que foram obrigados a viver sob tutela dos missionários salesianos e da FUNAI. Segundo ela, na atualidade, essas famílias com “os grupos independentes, praticamente extintos (Pobore, Jarudori, Pobojarí), continuam enfrentando graves problemas de adaptação em seu contato com o civilizado, tais como a redução de suas terras, o alcoolismo e a subnutrição” (VIERTLER, 1979, p. 20). Ela fala sobre a constante interferência de agentes externos na continuidade dos hábitos dos grupos indígenas e que “representantes da FUNAI e alguns missionários consideram os Bororo umas das tribos que maiores dificuldades apresentam às suas tentativas de ‘integração’” (VIERTLER, 1979, p. 20). Faltam elementos de entendimento para que efetivamente se estabeleça a comunicação para um diálogo intercultural representativo. Para Viertler (1979) tais dificuldades são

³² O incesto, considerado pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss (1980) como a primeira regra social, ainda é praticado na atualidade, o que poderia ser um indício de que parte dos humanos não aceitou culturalmente tal regra ou não conseguiu assimilar cognitivamente a proibição do incesto. O tema é complexo e poderia ser aprofundado com o apoio de outras referências, dados estatísticos e trabalho de campo.

relacionadas “em termos de ‘falta de interesse’, ‘apatia’, ‘preguiça’, etc. por parte do civilizado e em termos de ‘falta de ajuda’, ‘falta de estima’, ‘falta com a palavra’, etc. por parte dos próprios Bororo” (VIERTLER, 1979, p. 20). A autora explica que “trata-se, na verdade, de um hiato de comunicação entre dois sistemas de ideias ou duas concepções de um mundo dramaticamente vivenciado pelo antropólogo” (VIERTLER, 1979, p. 20). Para ela “dentro deste emaranhado de dificuldades no plano da comunicação interpessoal ressaltam aquelas ligadas à noção do que seja a pessoa humana, quais as suas características, as suas responsabilidades e os seus destinos dentro da sociedade” (VIERTLER, 1979, p. 20). Segundo a autora, “tais ideias estão muito ligadas às noções de ‘trabalho’, ‘respeito’, ‘integridade’ – modelos éticos estáticos que representam construções culturais das mais complexas e sutis no seio de cada sociedade” (VIERTLER, 1979, p. 20). As noções como respeito, responsabilidade, organização então sendo alteradas com o contato transformando esse entendimento por meio do processo de mudança.

Eduardo Viveiro de Castro (1979) apresenta dados dos Yawalapiti, grupo que participa do sistema social alto-xinguano. Para ele, as “transformações do corpo e da posição social são uma e a mesma coisa. Desta forma, a natureza humana é literalmente fabricada, modelada, pela cultura. O corpo é imaginado, em vários sentidos, pela sociedade” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 41). Segundo o autor, “o social não se deposita sobre o corpo Yawalapiti como sobre um suporte inerte: ele cria este corpo” e “subordina a Natureza informe ao desígnio da Cultura: produz seres humanos³³”, sendo uma “tecnologia do corpo” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 41). Ele explica que “uma das mencionadas ideias gerais, e centrais, no pensamento Yawalapiti, é a de que o corpo humano necessita ser submetido a processos intencionais, periódicos de fabricação” e as relações sexuais apenas são o momento inicial desse processo. Ele conta que “tal fabricação é concebida dominante, mas não exclusivamente, como um conjunto sistemático de intervenções sobre as substâncias que comunicam o corpo e o mundo: fluidos corporais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 40). O autor faz referência a “*itsati*”, “um qualitativo que se usa para exaltar indivíduos muito hábeis na confecção de objetos culturalmente valorizados: bancos, máscaras,

³³ A expressão “estou fazendo meu filho” é usada pelos Yawalapiti para explicar as ações de um homem em certos contextos cruciais de produção de novas identidades: (1) durante o período em que o homem constrói, por relações sexuais repetidas, o corpo da criança no corpo da mãe; (2) durante a reclusão pubertária, sobretudo em seu momento inicial, quando os pais devem-se abster do sexo, devem ministrar eméticos ao recluso e cuidar de suas necessidades; (3) para descrever a relação entre um morto e seus pais, durante a cerimônia dos mortos. Usa-se também a categoria de “fazer” para designar o xamã que inicia um outro: ele é dito o “fazedor” (*mumötsöri*) deste outro, e sua relação com o noviço em reclusão iniciática é assimilada à relação do pai com o jovem em reclusão pubertária (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 42).

adornos plumários, cestos, flautas” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 43). Diz que seria “o artesão ao modelo por excelência do criador: o demiurgo, que produziu o artefato mais precioso – os humanos -, e inaugurou o fazer: da Natureza, extraiu a Cultura” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 43). Segundo ele, “*itsati* designa a produção cultural e concebe os homens como produção cultural” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 43). O autor menciona a reclusão como um aparelho de construção da pessoa xinguana, fica-se recluso para “trocar o corpo”. Aqueles que não seguirem as regras alimentares e sexuais da reclusão tornam-se “*ipuñoñori-malú* gente imprestável”, “são candidatos a acusações de feitiçaria, além de sofrerem ‘defeitos’ físicos típicos dos feiticeiros” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 44). Distinções como “a feiura e a avareza refletem, assim, reclusões mal sucedidas; não por acaso, os chefes (*amulaw*) são idealmente belos, fortes e generosos e devem ter ficado reclusos por períodos maiores na adolescência” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 45). O autor analisa que “o idioma da reclusão seja sobretudo um idioma da corporalidade, isso nos indica o papel central que a imagem do corpo desempenha na elaboração da persona xinguana” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 45). O autor analisa que “o alimento que mais afinidades apresenta com o sangue é o peixe³⁴. O peixe, base proteínica da alimentação xinguana, é sempre proscrito para os indivíduos cujo estado envolve perigo de retenção de sangue – pais em couvade, mulheres menstruadas, assassinos de feiticeiros, meninos que furaram a orelha no *pihiká*” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 46). Ele considera que “o jejum do peixe se desdobra na utilização intensiva de eméticos vegetais, que têm a dupla função de purificar o organismo das substâncias “peixes” e “sangue”, e de produzir sêmen (especialmente no caso do adolescente recluso)” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 46). O autor faz referência à lógica de incorporação e exorporação nos momentos de reclusão indicando um futuro cerimonial e identificando uma identidade. Viveiros de Castro (1979) apresenta três observações: a fabricação do corpo, a decoração-exibição do corpo e as metamorfoses. Seriam três domínios: exterior (metamorfose), periferia (fabricação) e praça (decoração). Ele explica que “a fabricação do corpo - a manipulação de suas entradas e saídas – define o domínio da casa, da periferia da aldeia, do privado e do secreto (o gabinete de reclusão)” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 47). Para ele “a exibição do corpo, seu uso como tela onde se depositam as marcas de *status* (sexo, idade, papel cerimonial) caracteriza o pátio da aldeia, a vida pública, o confronto com as outras aldeias da região, o cerimonial” (VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 47). Extremamente complexa a estrutura que opera a cultura como coletividade expressa.

³⁴ O peixe de água doce é muito apreciado entre os Mbyá-Guarani por ser um “alimento verdadeiro” que contribui para afastar as doenças.

No texto “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras” os autores Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979) observam que “cada região etnográfica do mundo teve o seu momento na história da teoria antropológica, imprimindo seu selo nos problemas característicos de épocas e escolas” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 2). Explicam que “a Melanésia descobriu a reciprocidade, o sudeste asiático a aliança de casamento assimétrica, a África as linhagens, a bruxaria e a política” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 2). Para eles “as sociedades indígenas da América do Sul, após os canibais de Montaigne e a influência Tupi nas teorias políticas do Iluminismo só muito recentemente vieram a contribuir para a renovação teórica da Antropologia” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 2). Ressaltam a tese de que a “originalidade das sociedades tribais brasileiras (de modo mais amplo, sul-americana) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal³⁵” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 3). Os autores sugerem que, para as sociedades indígenas, a consideração do lugar do corpo e a noção de pessoa “são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 3). Para eles “tudo indica que, de fato, a grande maioria das sociedades tribais do continente privilegia uma reflexão sobre a corporalidade na elaboração de suas cosmologias (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 3). Eles fazem referência a “noção de pessoa” como “categoria” e citam outros pesquisadores e antropólogos que contribuíram com a teoria como Geertz, Malinowski, Mauss, Carneiro da Cunha, Radcliffe-Brown (escola inglesa clássica como Firth e Leach), Sahlins etc. Eles comentam que o modelo ecologista observa as variações entre grupos no mesmo ambiente: “neste modelo, a sociedade é parte da Natureza: para os ‘idealistas’, a Natureza é uma região dentro de uma cosmologia socialmente mantida e organizada” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 8). Eles lembram que “o corpo não é tido por simples suporte de identidades e papéis sociais, mas sim como instrumento, atividade, que articula significações sociais e cosmológicas: o corpo é uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 11). Eles citam os grupos do Alto Xingu, os grupos Jê, a noção de pessoa (e o xamanismo associado); os Tukano do Rio Negro e seu simbolismo corpóreo-sexual. Ressaltam que a “sócio-lógica” indígena se apoia em uma “fisio-lógica”. (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 11-13). Para eles, “o corpo físico, por outro lado, não é a

³⁵ O “lugar do corpo” ou “à corporalidade enquanto idioma simbólico focal” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 3) poderia ser um tema a ser aprofundado em uma outra pesquisa.

totalidade de corpo; nem o corpo a totalidade da pessoa. As teorias sobre a transmissão da alma, e relação disto com a transmissão da substância (distribuição complementar de acordo com os sexos, cumulação unifiliativa)” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 13), compreendendo “a dialética básica entre o corpo e nome parecem indicar que a pessoa, nas sociedades indígenas, se define em uma pluralidade de níveis, estruturados internamente” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 13). Os autores falam que “o corpo é a grande arena onde essas transformações são possíveis, como faz prova toda a mitologia sul-americana que deve, agora, ser relida como histórias com um centro: a ideia fundamental de corporalidade” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 14). Segundo os autores “o tempo social não é o tempo genealógico; a negação do tempo, objetivo de todas as culturas, se executa aqui por outras vias que as da descendência e herança” onde predomina a “linguagem abstrata de direitos e deveres” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979, p. 14).

Em outro ângulo de análise pela “História Social da Criança e da Família” de Philippe Aries (1978), uma visão europeia, mais especificamente francesa, “a transmissão dos valores e dos conhecimentos, e de modo mais geral, a socialização da criança, não eram, portanto, nem asseguradas nem controladas pela família” (ÁIRES, 1978, p. 03). Para ele “a criança se afastava logo de seus pais, e pode-se dizer que durante séculos à educação foi garantida pela aprendizagem, graças a convivência da criança ou do jovem com os adultos. A criança aprendia as coisas que devia saber ajudando os adultos a fazê-las” (ÁIRES, 1978, p. 03). E

Durante o século XVII, houve uma evolução: o antigo costume se conservou nas classes sociais mais dependentes, enquanto um novo hábito surgiu entre a burguesia, onde a palavra infância se restringiu a seu sentido moderno. A longa duração da infância, tal como aparecia na língua comum, provinha da indiferença que se sentia então pelos fenômenos propriamente biológicos: ninguém teria a ideia de limitar a infância pela puberdade. A ideia de infância estava ligada à ideia de dependência: as palavras *filis*, *valets* e *garçons* eram também palavras do vocabulário das relações feudais ou senhoriais de dependência. Só se saía da infância ao se sair da dependência, ou, ao menos, dos graus mais baixos da dependência. Essa é a razão pela qual as palavras ligadas à infância iriam subsistir para designar familiarmente, na língua falada, os homens de baixa condição, cuja submissão aos outros continuava a ser total: por exemplo, os *lacaïos*, os *auxiliares* e os *soldados* (ÁIRES, 1978, p. 33).

Segundo o autor, na França “o ancião desapareceu e foi substituído pelo ‘homem de uma certa idade’, e por ‘senhores ou senhoras muito bem conservados’. Noção ainda burguesa, mas que tende a se tornar popular. A ideia tecnológica de conservação substitui a ideia ao mesmo tempo biológica e moral da velhice” (ÁIRES, 1978, p. 38). Ele analisa que, “tem-se a impressão, portanto, de que, a cada época corresponderiam uma idade privilegiada e uma periodização particular da vida humana: a ‘juventude’ é a idade privilegiada do século XVII, a ‘infância’, do século XIX, e a ‘adolescência’, do século XX” (ÁIRES, 1978, p. 38). O autor faz

referência à “Descoberta da Infância” comentando que “até hoje nós não falamos em começar a vida no sentido de sair da infância? Esse sentimento de indiferença com relação a uma infância demasiado frágil, em que a possibilidade de perda é muito grande” (ÁIRES, 1978, p. 46). Segundo ele, “compreendemos então o abismo que separa a nossa concepção da infância anterior a revolução demográfica ou a seus preâmbulos. Não nos devemos surpreender diante dessa insensibilidade, pois ela era absolutamente natural nas condições demográficas da época” (ÁIRES, 1978, p. 46). Ele considera que “a criança desempenhava aqui mais uma vez um dos papéis essenciais previstos pela tradição, no meio da coletividade reunida. Esse papel, aliás, também existia em ocasiões menos excepcionais, mas que tinham então o mesmo caráter social: as refeições de família” (ÁIRES, 1978, p. 82). Nessas poucas linhas podemos perceber as profundas diferenças entre as concepções de infância apresentadas.

Em “A infância como construção social” de Manuel Pinto (1997) tem a perspectiva de uma abordagem “no conjunto de processos sociais os quais a infância emerge como realidade social, realidade essa que também produz, em certa medida, a própria sociedade” (PINTO, 1997, p. 34). Para o autor, de maneira segmentada, “a infância reduzia-se, outrora, ao curto espaço de tempo que mediava entre o nascimento e os sete anos, durante o qual as crianças exigiam ainda cuidados especiais de alimentação e proteção” (PINTO, 1997, p. 44). Segundo ele “as mudanças de sensibilidade que se começam a verificar a partir do Renascimento tendem a diferir a integração no mundo adulto cada vez para mais tarde [...] o tempo na infância, progressivamente ligado ao conceito de aprendizagem e de escolarização” (PINTO, 1997, p. 44). Ele explica que este processo foi “um movimento extremamente lento, inicialmente bastante circunscrito às classes mais abastadas” (PINTO, 1997, p. 44). Refere-se às práticas sociais onde “apesar de a valorização da infância ser um dado adquirido, ou talvez por causa disso mesmo, existem claros e sintomas de contradições entre o discurso social e político sobre a infância e as práticas sociais relacionadas com as crianças” (PINTO, 1997, p. 51). Ele analisa que as consequências da participação das mulheres no mercado de trabalho entre 1940 e 1950, no início da Revolução Industrial na Europa, “acarretou consigo consequências significativas ao pôr em causa a naturalidade de ‘ordem doméstica tradicional’ e consignadamente ao nível do cuidado dos filhos e da questionação dos papéis do homem e da mulher relativamente as tarefas domésticas” (PINTO, 1997, p. 51-52). O autor cita a convenção dos Direitos da Criança pela Assembleia Geral das Nações Unidas de 1989 e a “infantilização da sociedade” pela percepção de Alain Touraine. Para o autor as pesquisas sobre as crianças e as infâncias podem incluir uma diversidade de temas como “redes de amigos, expressões culturais, novos papéis das crianças na vida doméstica, relações na vida familiar, língua, influência sobre os

adultos, condições de vida das crianças, modos diferenciados como as crianças usam se apropriam e atribuir sentido aos espaços” (PINTO, 1997, p. 65-66). A autora ressalta “que não apenas a sociologia, mas igualmente outras ciências humanas e sociais podem dar um contributo importante para o estudo da dimensão social da Infância, como é o caso da Antropologia, da História, da Semiótica, da Psicologia Social e do Desenvolvimento, etc.” (PINTO, 1997, p. 70). Afirma que “tal pluralidade de focagens constitui-se em uma condição essencial para um melhor conhecimento e valorização do lugar da infância na sociedade” (PINTO, 1997, p. 70). Com a pesquisa em tese esperamos estar contribuindo para esse entendimento.

Passaremos agora para uma discussão que envolve o território em um contexto particular: alimentação, identidade e memória. Por gerações as populações de crianças de diferentes grupos estiveram presentes nos cotidianos fazendo parte do movimento dinâmico da cultura e compartilhando de uma identidade alimentar. A criança Mbyá-Guarani é parte desse processo histórico e está inserida no contexto cotidiano da comunidade indígena permeada por histórias imemoriais, uma cosmologia própria, brincadeiras específicas, elementos particulares que a diferenciam de crianças de outros grupos. A partir dessas diferenças citadas anteriormente buscaremos discutir aspectos que envolvam a coerência entre discurso e prática para trazer significado à alimentação e a produção do alimento. O alimento, que é fruto da terra e indispensável à sobrevivência, é parte de um território que dá sentido ao grupo pela resistência de permanecer enquanto grupo. Apresentaremos a seguir elementos da identidade cultural para a infância Mbyá-Guarani.

3.3 INFÂNCIA E IDENTIDADE CULTURAL MBYÁ-GUARANI

Para Oliveira (2005) “antes de abordar a atuação das crianças na vida social da aldeia é necessário definir quem são as crianças do ponto de vista Guarani” (OLIVEIRA, 2005, p. 77-78). Ela ressalta que “um caminho para o entendimento da categoria nativa de infância está na atenção ao modo pelo qual os Guarani estabelecem os limites entre as diferentes categorias de idade” (OLIVEIRA, 2005, p. 77-78). Segundo Oliveira (2005, p. 77-78) “a partir dos seis ou sete anos, as crianças passam a ter um cotidiano composto por ocupações pré-definidas” e “algumas evitações e prescrições marcam a passagem da infância para a adolescência para meninos e meninas. A mudança de categoria implica novas atribuições sociais”. A pesquisa identifica que “os *Kunumy* (moços) ajudam o pai a buscar lenha no mato, vão à venda sozinhos,

carregam comida e aprimoram suas habilidades na confecção do artesanato, especialmente bichinhos de madeira” (OLIVEIRA, 2005, p. 77-78). Segundo a autora, as meninas, “as *Kunhãtã í* não podem mais brincar, ajudam a mãe em seus afazeres domésticos, principalmente a preparar a comida e a lavar roupa, e começam também a se aperfeiçoar na confecção de artesanato: colares, cestarias e zarabatanas” (OLIVEIRA, 2005, p. 79-80). A autora relaciona o aprendizado das crianças na infância às experiências com as brincadeiras e pela escola, inserida atualmente em seu cotidiano. Uma referência importante da participação das crianças na comunidade indígena é a casa de reza, chamada em Guarani por *opy*, onde “muitas vezes são as *Kýringué* (crianças) que iniciam a reza. Formam uma fileira e, uma a uma, realizam uma espécie de ‘benção’ nos presentes, colocando uma mão em suas cabeças e borrifando a fumaça do *petynguá* sobre as mesmas” (OLIVEIRA, 2005, p. 79-80). Tive uma experiência parecida quando cheguei ao *tekoá vy’a* e aguardava sentada sozinha embaixo de uma árvore. Uma criança que aparentava ter cinco anos se aproximou de mim e fez gestos de benzedura aproximando sua mão de minha boca e de minha testa. Senti-me bem com a iniciativa de aproximação da criança. No quadro abaixo a autora apresenta as categorias de idade para os Guarani:

Quadro 1 – Categorias de idade para os Guarani

Tabela. Categorias de idade com distinção de gênero. Grifo na categoria <i>Kýringué</i> – criança.		
Idade aproximada	Sexo masculino	Sexo feminino
0-3 anos	<i>Myntaĩ</i> (nenês)	
3-13 anos⁵	<i>Kýringué</i> <i>Ava í</i> (menino) <i>Kunhã í</i> (menina)	
13-18 anos	<i>Kunumy</i> (moço)	<i>Kunhãtã í</i> (moça)
20-50 anos	<i>Tudjá</i> (homem adulto)	<i>Vaivi</i> (mulher adulta)
A partir dos 60 anos	<i>Tudjá í</i> (velhinho)	<i>Vaivi í</i> (velhinha)

FONTE: OLIVEIRA (2005, p. 77).

No *tekoá vy’a* Cláudia Benite *pará mirim* comentou que os pais incentivam as crianças a caminharem desde bebês colocando os pés delas em contato com a terra. O seu esposo Augustinho Moreira *werá tukumbó* contou que após o parto o pai da criança deve se abster do consumo carne por até noventa dias para proteger a saúde da criança. Há cuidados essenciais, inclusive na alimentação, que são determinantes para a vida da criança até sua nomeação no

nimongaraí, cerimônia de nomeação Mbyá-Guarani realizada pelo *xeramõi*. As crianças participam do ritual quando já estão completando em média um ano de idade e já estão dando os primeiros passos. É o comportamento social de cada criança que irá revelar ao *xeramõi* de onde veio o seu nome, sua alma. Os adultos são os responsáveis por dar continuidade às estratégias culturais para se ter saúde e bem-estar, para garantir uma vida saudável com referências na tradição. Atualmente o grupo Mbyá-Guarani recorre também aos médicos nos postos de saúde. Os partos, por exemplo, acontecem tanto nas aldeias e quanto nos hospitais. Seis partos já foram feitos no *tekoá vy'a* desde 2009 por Claudia Benite *pará mirim*, em um total de 20 crianças, em média, que nasceram no mesmo período. Mais recentemente outros partos foram feitos no *tekoá vy'a* por uma outra parteira, porque Claudia Benite *pará mirim*, foi morar em uma outra Terra Indígena (TI) com o marido e os filhos.

Stofel (2013, p. 16) afirma que “o interesse pela saúde das crianças permeia o debate de como a sociedade reflete acerca do papel da infância e como esta reflexão se traduz em termos de práticas”. Segundo a autora, a atuação para a promoção da saúde pelas práticas de cuidado se dará de acordo com a concepção de infância do grupo indígena. Para a autora faz uma análise crítica dizendo que “as políticas públicas de saúde para as crianças tratam de uma criança modelo, homogênea e sem especificidades socioculturais” (STOFEL, 2013, p. 21)³⁶. Stofel acredita que “os indígenas atuam em relação de alteridade com as crianças” (STOFEL, 2013, p. 24) porque, para ela, as crianças “são colocadas como mediadoras entre categorias cosmológicas de grande rendimento. Além disso, suas potencialidades são reconhecidas o que lhes permitem ocupar espaços de sujeitos plenos e de produtores de cultura” (STOFEL, 2013, p. 24). A autora ressalta que

as crianças são marcadores da prosperidade da *tekoá*, quanto mais crianças nascem, maior é o prestígio daquele local, é sinônimo da alegria de *nhe'ë*, do bom trabalho do pajé, da boa governança do cacique, das boas relações entre as pessoas, de que vivem de acordo com o *reko* e ouvem as Belas Palavras provenientes de *Nhanderu*. Aldeias onde morrem um número elevado de crianças vão sendo abandonadas pelos moradores (STOFEL, 2013, p. 55).

Cláudia Benite *pará mirim* e seu esposo Augustinho Moreira *werá tukumbó* comentaram que a partir dos oito anos de idade meninas e meninos participam de atividades diferentes dentro da educação familiar na aldeia. As meninas começam a assumir o preparo de algumas comidas para a família e os meninos começam a praticar a caça acompanhados dos homens mais experientes. “A individualização ocorre na diferenciação de gênero, observável através da tabela de nomes, ‘femininos’ e ‘masculinos’, se antes eram denominadas *titi* agora as meninas

³⁶ Fonseca (2016) analisa as políticas públicas com relação às mulheres indígenas no Brasil.

são chamadas de *kunhã'i* e os meninos de *ava'i* e recebem o nome de acordo com o sexo” (STOFEL, 2013, p. 65). Nesse momento, “ocorre então a retirada dos meninos do universo feminino dá-se pela participação ativa do pai nos cuidados e processos de socialização e a implementação da divisão sexual de tarefas” (STOFEL, 2013, p. 65-66). Segundo ela, “a partir deste momento as crianças formarão grupos e as relações que a criança estabelece a partir deste momento são alargadas, a criança agora sem risco de ter sua alma desprendida tem maior mobilidade dentro e fora da aldeia” (STOFEL, 2013, p. 65-66). Para a autora, “os cuidados nesta fase da infância são no sentido de promover individualização e autonomia. Assim, as crianças realizam seu próprio cuidado, para o choque da maioria dos *juruá*³⁷ crianças com dois anos vestem-se, limpam-se e alimentam-se sozinhas” (STOFEL, 2013, p.66). Em uma das visitas ao *tekoá vy'a* acabei por filmar uma criança com menos de cinco anos atravessando o rio sozinha, havia correnteza e a água estava acima dos joelhos da criança, um menino. Os adultos estavam na beira do rio, uma das adolescentes também havia atravessado o rio para cortar algumas folhas na outra margem, ela esteve perto para acompanhar, mas não muito perto.

Segundo Stofel (2013) o aconselhamento das crianças em Guaraní é chamado de *omongeta kyringué*. Para ela a regra é “aconselhar brandamente, não ser excessivo, mas também não se manter alheio à fala de outrem” (STOFEL, 2013, p. 69). Ela explica que o aconselhamento às crianças acontece em dois momentos: “pela manhã, quando a família de uma residência se reúne especialmente para compartilhar os sonhos da noite passada; e ao cair da tarde, quando o aconselhamento não é restrito ao núcleo familiar, ocorre em pequenos grupos nos quais as crianças estão presentes” (STOFEL, 2013, p. 69). A pesquisadora conta que “as crianças depois de batizadas praticam seu próprio cuidado, descobrindo seus limites e potencialidades [...] o autocuidado impulsiona a autonomia e individualização infantil” (STOFEL, 2013, p. 70). A autora faz referência ao senso de coletividade do grupo indígena para analisar que a responsabilidade de ser quem se é vem desde a infância, onde “o cuidado diferencia e integra, pois ao passo que lhes é garantida a possibilidade de manifestarem suas personalidades, conferindo às crianças autonomia e liberdade, espera-se delas responsabilidade perante as consequências de suas decisões” (STOFEL, 2013, p. 71). Segundo a autora, “se pensarmos o cuidado como dádiva, pode-se compreender que o cuidado desenvolvido entre gerações mbya constroem relações de reciprocidade e assim, as crianças são aptas a cuidar não somente de si próprias, mas dos outros, inclusive de outras crianças” (STOFEL, 2013, p. 71). Em sua pesquisa a autora observou que “há também preocupação dos adultos sobre a

³⁷ *Juruá* é como os não indígenas ou brancos são chamados pelos Mbyá-Guarani.

intensidade do contato das crianças como que vem de fora, ou seja, com as coisas *juruá*” (STOFEL, 2013, p. 72). Outra observação interessante é que “ocorre que as crianças assim como os adultos se relacionam com maior frequência com as pessoas que compartilham de um fogo, ou seja, com famílias que normalmente fazem juntas as refeições” (STOFEL, 2013, p. 73). Ela também observou que “as crianças mais velhas cuidavam para que a criança menor permanecesse em pé. [...] a verticalidade é o que confere humanidade os Mbya, assim, a brincadeira funcionou como meio de ensinar à criança menor que é melhor ficar de pé” (STOFEL, 2013, p. 75). Esta é uma cena recorrente no *tekoá vy’a*. Para os Mbyá-Guarani a criança pode se desenvolver melhor e ter sua autonomia, objetivo principal.

Tassinari (2007) em sua pesquisa diz que “ao contrário da visão adultocêntrica do pensamento ocidental, o pensamento indígena coloca as crianças como mediadoras entre categorias cosmológicas de grande rendimento: mortos/vivos, homens/mulheres, afins/consanguíneos, nós/outros, predação/produção” (TASSINARI, 2007, p. 22-23). Ela faz referência à socialização dizendo que “ao contrário de nossa prática social que exclui as crianças das esferas decisórias, as crianças indígenas são elementos-chave na socialização e na interação de grupos sociais” (TASSINARI, 2007, p. 22-23). Para ela, os adultos reconhecem nas crianças “potencialidades que as permitem ocupar espaços de sujeitos plenos e produtores de sociabilidade” (TASSINARI, 2007, p. 22-23). Ferreira (2002, p. 151) comenta que “as crianças propõem soluções concretas e criativas, para melhorar a vida [...] Os pequenos reinventam, no dia-a-dia, o *Nhande Reko*, o modo de ser guarani, cujo objetivo maior é o de ascender à *Ywy marê’y*, a Terra-Sem-Mal, para viver a Divina Abundância” (FERREIRA, 2002, p. 151). A autora faz referência ao movimento atual da cultura relacionado a ocupação ou demarcação de terras inférteis onde as crianças, pela concepção do mundo Guarani, validam essa reinvenção. Ela faz uma crítica afirmando que o papel social da criança é revelado também “onde, atualmente, a terra é improdutiva, a caça inexistente e o poder e sabedoria dos profetas *karaí* posto em xeque por missionários e funcionários públicos, insensíveis à cosmologia do povo” (FERREIRA, 2002, p. 151). A criança é parte do processo dessa relação dos grupos com o meio ambiente, pela cosmologia e tradição e, dessa interação surgem as diversas noções de infância e seus respectivos elementos identitários.

A pesquisa de Danaga (2014) faz uma análise comparativa com ideias de Tim Ingold, identificando que “a constituição dos saberes e a transmissão dos conhecimentos (*arandu*) entre os Guarani, para os quais as crianças desenvolvem suas habilidades, sejam elas mentais ou

físicas, através das experiências vividas em suas comunidades, ecoa nas ideias de Ingold³⁸” (DANAGA, 2014, p. 2-3). Para a autora, “as ‘belas palavras’ são apreendidas pelo olhar, pelo ouvir, pelo sentir, etc., por aquilo que Ingold chama de ‘educação da atenção’” (DANAGA, 2014, p. 03). Ela identifica que “a doença é vista como uma dissonância entre o nome e a pessoa. Cabe ao pajé, através da realização do *nemongaraí*, buscar a revelação do nome correto, aquele que trará saúde e alegria à pessoa” (DANAGA, 2014, p. 03). Ela analisa que “o corpo, a alma, tudo parece estar ‘em aberto’ em um constante devir no qual viver torna-se um nascer contínuo [...] os ensinamentos dos *txeramõi* (os mais velhos) são grandes fontes de sabedoria” (DANAGA, 2014, p. 05). Segundo a autora “a formação da pessoa Guarani vincula-se a atenção e a agência, ligados ao engajamento no ambiente. O *arandu porã*, entendido com a ‘boa ciência’ ou o ‘conhecimento belo’” (DANAGA, 2014, p. 7). Ela identifica que “a ideia de abertura em Tim Ingold repercute no modo de ser Guarani, cuja vida é uma incessante tentativa de ‘sentir-se bem no mundo’, uma procura constante por um ambiente que o faça sentir-se engajado” (DANAGA, 2014, p. 13). Para ela, relação dos Guarani com a terra reproduz o conceito de “ambiente”, em uma noção de territorialidade em constante construção.

Bergamaschi (2008) comenta sua experiência em campo dizendo que presenciou “as crianças jogando bola, brincando na rede, meninos maiores brincando com peteca, que chamam *Manga* ou *Kapixua*, que se parece com o conhecido jogo de cinco-marias” (BERGAMASCHI, 2008, p. 229). A pesquisa se deu no Rio Grande do Sul, no Cantagalo, onde os adultos fazem essas petecas com palha de milho para vender. Em uma das visitas de campo no *tekoá vy’a* durante a Semana dos Povos Indígenas em 2016 presenciei a confecção de petecas feitas de palha de milho por Cláudia Benite *pará mirim* que integraram as brincadeiras. Bergamaschi (2008, p. 229) comenta que “quando pequenas, as crianças não sofrem ingerência dos adultos sobre seu tempo, mas a partir da idade de 8 a 10 anos, especialmente as meninas, são requisitadas para o trabalho, colhendo mandioca, lavando pratos e, principalmente, cuidando dos irmãos menores”. A autora conta que quando os indígenas estão “vivendo numa aldeia com uma área de terra maior, com matas, rios e plantações, as crianças e os jovens estão sempre ocupados, e o aprender dá-se na vivência – pela experiência vão constituindo uma memória do fazer cotidiano” (BERGAMASCHI, 2008, p. 229). A pesquisadora conta que nas aldeias vê que as meninas são responsáveis pelos fazeres domésticos, “assumem o cuidado dos irmãos mais novos, o preparo dos alimentos e a limpeza dos pátios, que são varridos regularmente. No

³⁸ INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação da atenção. Educação, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan./abr. 2010. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/download/6777/4943>. Acesso em: 17 abr. 2017.

Cantagalo, meninas adolescentes também são responsáveis por lavar roupas” (BERGAMASCHI, 2008, p. 230). Segundo a autora, a vida das *kyringué* é marcada pela educação tradicional, na qual “a *oralidade*, presente não apenas na fala, mas na escuta respeitosa e atenta à palavra: escutar e entoar os cantos e dispor-se ao ensinamento que é oferecido pela palavra são marcas importantes da educação tradicional Guarani”³⁹ (BERGAMASCHI, 2008, p. 233). Ela ressalta que “o *aprender*, mais do que o ensinar, está intensamente presente na vida das crianças e das pessoas em geral, e essa é uma postura necessária para se tornar Guarani de verdade” (BERGAMASCHI, 2008, p. 233). A autora destaca que é “o *respeito*, atitude sempre evocada quando o assunto é educação tradicional [...] o respeito a cada pessoa na sua individualidade, na forma de expressão de si e na busca do conhecimento e dos seus limites” (BERGAMASCHI, 2008, p. 233). Para ela, essa atenção “faz com que os adultos não repreendam as crianças, mas a observem e a acolham em suas características próprias, que vão, aos poucos, consolidando cada pessoa Guarani” (BERGAMASCHI, 2008, p. 233).

Para Melo (2008) “a corporalidade, os cuidados corporais, demonstravam formas de comunicação entre os Guarani que extrapolavam a oralidade e remetiam ao corpo e suas técnicas corporais” (MELO, 2008, p. 15). Ela explica que “a relação do corpo nestes processos de aprendizagem demonstrava um outro aspecto importante: o tempo do (no) corpo. O ritmo do corpo guarani era perceptivelmente diferente” (MELO, 2008, p. 15), comparando-se ao ritmo corporal do não indígena. A autora faz referência à mobilidade constante de famílias na atualidade identificando alguns motivos, e descreve que “foi possível perceber que muitos Guarani que se separam; famílias que entram em conflitos com a liderança local; outros que perderam algum parente próximo; alguns em busca de melhores oportunidades, todos estes mudam de aldeia levando todos os seus pertences” (MELO, 2008, p. 44). A mobilidade de diferentes famílias é um processo comum que pude perceber no *tekoá vy’a*. Algumas famílias moraram por um tempo na TI e depois foram para outra TI, em geral para estarem mais perto de outros parentes mais próximos. Melo (2008) comenta que “é uma mudança *quase-definitiva*, pois se mudam, levam tudo, depois de alguns anos retornam, e assim ocorre com a maioria das famílias” (MELO, 2008, p. 44). As crianças incorporam o sentido dessa mobilidade como um preceito cosmológico participando da vida social do grupo. Na pesquisa, foram duas aldeias

³⁹ Aprendi muito a escutar durante a pesquisa de campo, a me concentrar melhor e a tranquilizar os pensamentos. Em palestra no IFC de Brusque a Mbyá-Guarani Rosângela Barbosa *ará poty mirim* moradora do *tekoá yyn moronti whera* em Biguaçu (SC) me disse que viver no *tekoá* é como viver em meditação constante. Disse que eles não se acostumam ao barulho das cidades.

indígenas Guarani visitadas pela autora, sendo Morro dos Cavalos e Mbiguaçu ambas no litoral de Santa Catarina. A autora fala sobre a relação do grupo indígena com o território dizendo que “a noção de *território tradicional* deve ser entendida como um mecanismo de fortalecer a tradicionalidade na forma de ocupação, no modo de se relacionar com o meio ambiente, referindo-se a formas de ocupação tradicional” (MELO, 2008, p. 45). Ela enfatiza que “as terras reivindicadas não correspondem à totalidade do território de ocupação guarani, mas sim a locais que podem promover uma maneira de viver de acordo com o *nhandereko* - sua cultura, preservando o *tekoá* - o sistema e a maneira de *ser e viver* guarani” (MELO, 2008, p. 45). Ela identifica que “a luta pela demarcação das terras é algo recente entre os Guarani, pois acreditavam que podiam caminhar livremente entre as diversas aldeias. A conservação do Ambiente em que viviam dependia desta circularidade em que estavam acostumados” (MELO, 2008, p. 55). Fazendo referência à educação indígena, para Melo (2008) há etapas e regras importantes onde a “relação da pessoa guarani com a comunidade determina as etapas de constituição deste corpo, que acontece em todos os âmbitos da vida social: nas danças, nos cantos, nas rezas, na casa dos mais velhos, nos rituais de iniciação” (MELO, 2008, p. 90-91). Na pesquisa “de acordo com depoimentos da professora guarani Eunice Antunes, existe o *tempo do corpo das meninas*, que é diferente do *tempo do corpo dos meninos*. As meninas têm o período do *djatxy*, quando atingem a primeira menstruação” (MELO, 2008, p. 91). Segundo a interlocutora, “quando a menina atinge o período menstrual, deve-se fazer um resguardo, ficar mais em casa, fazer silêncio; corta-se o cabelo bem curto; não é recomendável que ela cozinhe ou prepare qualquer tipo de alimentos” (MELO, 2008, p. 91). Ela “não deve mexer com plantas pois elas murcharão; não deve ter relações sexuais; não pode fumar o *petyngué* de outras pessoas” (MELO, 2008, p. 91). As mesmas proibições foram identificadas no *tekoá vy’a*.

Melo (2008) esclarece que “se por acaso ela cozinhar, a comida vira água, fica sem gosto, nada que tem vida deve ser tocado pela moça. Estas restrições devem acontecer até a terceira menstruação” (MELO, 2008, p. 91). Para a pesquisadora “a explicação para todos estes cuidados, é devido ao fato de que a mulher é influenciada pela lua, *djatxi* -, quando estão menstruadas, significa estão na lua, ou sob sua influência” (MELO, 2008, p. 91). Ela esclarece que “isso faz com que se forme um campo energético muito forte em torno da menina, uma redoma de fogo, que murcha tudo e todos ao redor, se os resguardos forem bem feitos durante as três menstruações, a menina adquirirá um poder espiritual imenso”⁴⁰ (MELO, 2008, p. 91). Ela comenta que “neste período, enquanto está no resguardo, a menina receberá visita das

⁴⁰ Vejo a valorização do feminino pelo pertencimento.

mulheres mais velhas que lhe explicarão todas as coisas da vida de mulher” (MELO, 2008, p. 91). E explica que “se percebe que neste período é necessário que ela fique em casa, em silêncio” (MELO, 2008, p. 92). A autora ressalta que “a experiência dos Guarani é proveniente de uma cultura *centralmente* oral, seu *lócus* de conhecimento é a audição, *ouvir* bem significa *compreender* bem” (MELO, 2008, p. 96). Ela diz que “a palavra para designar o *ouvir* em guarani é *endu*, *ver* é *etcha*, porém, a palavra *endu* também significa *sentir*, *entender*, e *endukuaa*, *monhendu* também é utilizada para referir-se ao ato de tocar alguns instrumentos, ou fazer *ouvir/sentir*” (MELO, 2008, p. 96). Outra informação interessante é que “entre os Guarani, o calendário gira em direção anti-horária, isto é, no sentido contrário aos ponteiros do relógio. Inicia-se no Ano Novo, depois primavera, *ara pyau* - época de renovação - , depois época da consagração, limpeza com as chuvas e do plantio” (MELO, 2008, p. 107). Esclarece que “o sentido do calendário, que vai de leste para oeste é explicado pela posição de *Nhamandu*, o deus do sol que os guia. Em oposição à crença ocidental de que a terra gira em torno do sol, na cosmologia guarani, o sol gira em torno da terra no sentido leste-oeste, e é a partir deste movimento que o calendário e o tempo são contados” (MELO, 2008, p. 107). Para ela “enquanto nós ocidentais falamos em décadas quando desejamos nos referir ao passado, os Guarani referem-se aos antepassados que tem um papel singular na constituição de um tempo histórico” (MELO, 2008, p. 107). A autora faz referência à memória incorporada em que é possível perceber que “os conhecimentos são incorporados e acessados quando necessário, promovendo uma memória que não está escrita no papel, mas no próprio corpo” (MELO, 2008, p. 112). Segundo a pesquisa “a partir destas vivências - compreendendo este ritmo próprio guarani de ser e viver - estou sugerindo que o silêncio é um mecanismo de ensino-aprendizagem onde os *Tudjaí Kuery*, os mais velhos, ditam as regras” (MELO, 2008, p. 114). Um complexo emaranhado de referência culturais.

Outro símbolo importante da tradição Mbyá-Guarani é a fogueira ou fogo de chão como um centro de reunião e coletividade. Mendes (2015) considera “a fogueira enquanto constituindo um outro tipo de espaço e evocando outros tipos de práticas e falas, mas em que podem estar presentes ações voltadas a uma perspectiva cosmopolítica” (MENDES, 2015, p. 6). Para a autora “se a produção da pessoa *mbyá* passa pelo corpo e o corpo passa pela alimentação, são as mulheres as principais agentes na produção da pessoa *mbyá*, sendo responsáveis pelo preparo dos alimentos, não apenas o preparo físico, mas as negociações extra-humanas que envolvem esse preparo” (MENDES, 2015, p. 7). Segundo ela “essa centralidade da mulher na organização da vida social e as relações de gênero que podem ser pensadas a partir de tudo que se desdobra na vida cotidiana me fazem pensar que talvez doméstico e político não

estejam tão segregados assim, mas em cadeias relacionais próximas” (MENDES, 2015, p. 8). São domínios femininos. Mendes (2015, p. 8) diz “no intuito inverter essa equação para defender um suposto protagonismo feminino, mas pensar como essas relações se desdobram e o que mais participa delas”. Ela comenta uma curiosidade e indica o caminho para “investigar se essa relação do perigo do excesso de alteridade com o perigo da fala poderia demarcar um modo mulher de negociação e ação cosmopolítica. Nessa relação não poderia deixar de falar na fabricação do corpo, controle que envolve a busca do bem viver Mbyá, *Mbyá rekó, tekó porã*” (MENDES, 2015, p. 15). Segundo a autora, “se o fundo comum do pensamento ameríndio é constituído por uma humanidade generalizada, e o que diferencia é o corpo, enquanto roupagem demarcadora da alteridade. No entanto um corpo não exclusivamente substancial, mas um corpo produzido por afecções” (MENDES, 2015, p. 15). Para ela “um corpo cuja demarcação diferencial enquanto pessoa é constantemente produzido pela palavra, pela comensalidade, pelas rezas, cantos, pelas relações” (MENDES, 2015, p. 15). Ela questiona se “nossa concepção de política contempla as práticas indígenas?” (MENDES, 2015, p. 17). Como agentes de desenvolvimento regional precisamos buscar entender a conformação dos diferentes grupos e os conceitos que permeiam as diferentes culturas que estruturam a identidade da pessoa para podermos atuar a partir dos projetos nos territórios.

Mendes (2015, p. 18) faz referência à atualidade citando as relações dos Mbyá-Guarani com a tecnologia local pelas redes de trocas participa de reformulações em que a “presença das redes sociais nessas comunidades, que são auxiliares na comunicação sobre organizações de festas, torneios de futebol, no contato com parentes distantes, na combinação de visitas e viagens” (MENDES, 2015, p. 18). Segundo a pesquisadora “reconhecer nossas narrativas enquanto ficções, envolve também problematizar nossos modos de compreensão do mundo, pensar acerca das construções de nossas categorias analíticas enquanto molduras possíveis para nossos encontros em campo” (MENDES, 2015, p. 19). Ela indica que os mitos poderiam ser estudados para que se possa entender o contexto do grupo pesquisado. Mendes (2015, p. 20) ressalta que “precisamos lembrar que o que experienciamos em campo envolve uma série de relações que se compõem ao longo da pesquisa e que estão totalmente relacionadas com particularidades de pesquisador e interlocutor”. Como em uma relação intersubjetiva onde “problematizar nossas categorias de entendimento do mundo, o modo como as empregamos e as possíveis práticas que sua retificação oculta, descartá-las inclusive, envolve levar a sério o que o outro diz, preocupação que deve ser constante tanto em campo quando na escrita” (MENDES, 2015, p. 20).

Trabalhar o Desenvolvimento Regional pela escuta local é um caminho, considerando aqui a vida das crianças e suas construções sociais como atores ativos. Apresentamos alguns elementos que permeiam a vida das crianças indígenas na construção cotidiana de sua identidade cultural em grupo. Em seguida discutiremos os aspectos teóricos que envolvem a identidade cultural e a socialização da criança pela família. A ideia é expor um diálogo entre as referências pesquisadas para trazer elementos de análise sobre a percepção da identificação da criança como um ser em constante construção, bem como todos os seres humanos e não-humanos. Iremos cruzar informações entre as pesquisas realizadas com os grupos Mbyá-Guarani, indígenas de outros grupos e outras regiões do país, com aspectos teóricos e reflexões desenvolvidas por pesquisadores na América Latina e na Europa, ressaltando as diferenças. Os dados encontrados apontam para uma maturação lenta e gradual dos conceitos relacionados à infância e aos estudos com as crianças como detentoras de memória social, elementos que corroboram para o diagnóstico do contexto social em que a criança está inserida.

3.4 ALIMENTAÇÃO, MEMÓRIA E TERRITÓRIO

A partir da narrativa dos mais velhos no trabalho de campo iremos apresentar a relação estreita entre tradição e memória pelo relato de Artur Benite conhecido em Guarani por *werá mirim*. Para discutir o conceito de memória trazemos Simson (2003, p. 14) em seu trabalho intitulado “Memória, cultura e poder na sociedade do esquecimento” (2003, p. 14) onde “memória é a capacidade humana de reter fatos e experiências do passado e transmiti-los às novas gerações através de diferentes suportes empíricos (voz, música, imagem, textos, etc.)”. Segundo a autora, “existe uma memória individual que é aquela guardada por um indivíduo e se referem suas próprias vivências e experiências, mas que contém também aspectos da memória do grupo social onde ele se formou, isto é, onde esse indivíduo foi socializado” (SIMSON, 2003, p. 14). A autora faz referência à “lugares de memória” de uma sociedade como parte de um passado coletivo. Ela indica que as “memórias subterrâneas” ou “marginais” são versões do passado que se expressam quando há conflito ou quando é criada a condição para que emergja e possa ser registrada com as técnicas de história oral ou biografia. Para a autora, essas memórias “se encontram muito bem guardadas no âmago de famílias ou grupos sociais dominados nos quais são cuidadosamente passados de geração a geração” (SIMSON,

2003, p. 15). Segundo ela “nas sociedades da memória, que existiram no passado e ainda subsistem em locais isolados da África e da América do Sul, por exemplo e nas quais o volume de informação é consideravelmente muito mais restrito, a memória é organizada e retida pelo conjunto de seus membros” (SIMSON, 2003, p. 15). Como nas sociedades indígenas que a tradição oral é imemorial e os mais velhos detém esse conhecimento, aos “quais se incumbem de transmiti-la as novas gerações cabendo aos mais velhos, devido a sua maior experiência e vivência, o importante papel social de guardiões da memória devido a sua maior experiência e vivência” (SIMSON, 2003, p. 15). A autora lembra que cabe aos mais velhos a responsabilidade em transmitir os conhecimentos às novas gerações, mas comenta que “esse papel social dos idosos foi sendo gradativamente perdido ao longo da história das sociedades ocidentais, mas muito mais intensamente, na contemporaneidade” (SIMSON, 2003, p. 16). A pesquisadora analisa que a memória pode ser subjetiva ou individual, mas também social e coletiva. Para que a memória se cristalice “um importantíssimo filtro seletivo atuará separando que deve ser retido daquilo que será descartado, filtro esse fornecido pela cultura de uma dada sociedade” (SIMSON, 2003, p. 17). A autora comenta que “as instituições-memória, realizam a produção racional e organizada de uma memória perdida, ao invés de se constituírem como depositários de uma memória vivida, a qual só pode existir nos grupos sociais que apresentam intensa vivência coletiva e forte densidade cultural” (SIMSON, 2003, p. 17-18). Ela sugere que é indispensável captar informações sobre diferentes ângulos do corpo social para que o passado possa ser registrado, revelando as intenções e simbolismos nos vestígios dos conjuntos documentais.

Em “Memória e sociedade: lembranças de velhos” Ecléa Bosi (1979) diz que “o passado conserva-se e, além de conservar-se, atua no presente, mas não de forma homogênea” (BOSI, 1979, p. 11). Segundo a autora “de um lado, o corpo guarda esquemas de comportamento de que se vale muitas vezes automaticamente na sua ação sobre as coisas: trata-se da memória-hábito, memória dos mecanismos motores” (BOSI, 1979, p. 11). De outro, “ocorrem lembranças independente de quaisquer hábitos: lembranças isoladas, singulares, que constituiriam autênticas ressurreições do passado” (BOSI, 1979, p. 11). Ela ressalta que “sonho e poesia são, tantas vezes, feitos dessa matéria que estaria latente nas zonas profundas do psiquismo, a que Bergson não hesitará em dar o nome de ‘inconsciente’” (BOSI, 1979, p. 24) porque é uma lembrança como imagem, uma situação definida e individual. Ela diz que “haveria, portanto, para o velho uma espécie singular de obrigação social, que não pesa sobre os homens de outras idades: a obrigação de lembrar, e lembrar bem” (BOSI, 1979, p. 24). Mas

explica que não são todas as sociedades que colocam aos mais velhos esta obrigação. Refere-se aos grupos indígenas dizendo que,

o nativo pode: a) simplesmente incorporar a forma cultural estranha, por assimilação; b) ou despojá-la de alguns aspectos e algumas conotações estranhas à sua prática social (simplificação); c) ou apreender um aspecto em si desimportante no contexto-fonte, e dar-lhe uma relevância especial (retenção parcial com hipertrofia do detalhe); d) ou, finalmente, construir uma "outra" forma simbólica que resultaria das interações do próprio grupo receptor, capaz portanto de transformar a matéria recebida e incutir-lhe o sentido de uma prática social específica (BOSI, 1979, p. 27).

Segundo a autora “um dos aspectos mais instigantes do tema é o da construção social da memória. Quando um grupo trabalha intensamente em conjunto, há uma tendência de criar esquemas coerentes de narração e de interpretação dos fatos” (BOSI, 1979, p. 27) que, para ela, são “verdadeiros ‘universos de discurso’, ‘universos de significado’, que dão ao material de base uma forma histórica própria, uma versão consagrada dos acontecimentos. O ponto de vista do grupo constrói e procura fixar a sua imagem para a História” (BOSI, 1979, p. 27). Para ela, o passado é retido de forma qualitativa de maneira a ser elaborado e de forma quantitativa pelas diferenças onde “o passado pode ocupar quase todo o espaço mental do sujeito, como no caso dos velhos enfermos e aposentados; e pode, em situações opostas, ser desdenhado e esquecido, como a infância durante a adolescência, período em que o sujeito se acha situado antes no eixo presente-futuro que no eixo passado-presente” (BOSI, 1979, p. 29). Ela esclarece que a autobiografia é uma forma de o sujeito apresentar o que predominou em sua memória. Para ela “a narração da própria vida é o testemunho mais eloquente dos modos que a pessoa tem de lembrar. É a sua memória” (BOSI, 1979, p. 29). As informações obtidas pela narração da memória que compõe o modo de vida e o sistema alimentar em diferentes períodos da vida foram estratégicas para a nossa pesquisa.

Em uma outra perspectiva, e dentro da esfera da Sociologia da Alimentação, Poulain (2004, p. 32) vê as “culturas locais como lugar de resistência identitárias” e lugares de memória. Para ele “o comedor humano, por seu estatuto de onívoro, desfrutou de uma adaptabilidade alimentar muito grande, que lhe permitiu viver em biótopos extremamente diferentes e de povoar quase que a totalidade do planeta” (POULAIN, 2004, p. 245). Segundo o autor o ser humano “é biologicamente condenado à diversidade” (POULAIN, 2004, p. 246). Para ele, “o que um grupo humano gosta de comer e as técnicas que ele emprega para procurar ou produzir alimentos para si, transformam e modificam o meio natural” (POULAIN, 2004, p. 247), deixando evidências. O autor diz que “as teorias da relação do homem com a natureza aparecem no centro da geografia humana e se desenvolvem nesta disciplina que vai tornar-se a ecologia. Esboçam-se três atitudes: deterministas, possibilistas e meio-ambientalistas” (POULAIN,

2004, p. 247-248). Ele ressalta que “o consumo de um vegetal ou de um animal não depende somente de sua disponibilidade, nem mesmo da existência de tecnologias suscetíveis de serem aplicadas a ele, ou seja, de ‘razões utilitárias’, ela deve se referir igualmente a razões culturais” (POULAIN, 2004, p. 248).

Podemos destacar a ética socioambiental como uma das razões culturais a serem levadas em consideração nas decisões alimentares dos grupos indígenas, para “que seja considerada a existência da ética ambiental como campo de reflexão crítica sobre os valores por meio dos quais se lida com a natureza” (FLORIT et al, 2019, p. 7-8). Para os autores há um “desafio interdisciplinar” com o “campo de reflexão que faz uma interface entre a ética ambiental e os estudos sociais das iniquidades ambientais” (FLORIT et al, 2019, 11). Esta visão sugere que “o desafio da ética socioambiental é avançar na crítica e no diálogo sobre o que se estabeleceu sobre o desenvolvimento em bases antropocêntricas”, rompendo barreiras entre uma “perspectiva conservadora” que calcula “benefícios econômicos de curto prazo, que nem sequer contemplam ciclos humanos geracionais para avaliar os ônus socioambientais para as futuras gerações” (FLORIT et al, 2019, 15). Essas decisões desenvolvimentistas afetam profundamente as culturas, sistemas alimentares e as adaptações culinárias.

Voltando a Poulain (2004) “a primeira dimensão do ‘espaço social alimentar’ corresponde ao conjunto de escolhas que produz, no meio natural, um grupo humano para selecionar, adquirir (no sentido antropológico, ou seja, o conjunto de ações que vão da colheita à produção) – ou conservar seus alimentos” (POULAIN, 2004, p. 251). O autor enfatiza que “o espanto nasce sempre do estudo das escolhas que um grupo humano faz no interior da gama de produtos colocados à sua disposição por seu biótopo para construir seu registro do comestível” (POULAIN, 2004, p. 251). Para ele, “o espaço do comestível oculta o conjunto de regras que concorrem para a definição social de um alimento. É o por que uma coletividade humana indica sua conexão com a natureza” (POULAIN, 2004, p. 252). Ele explica que o saber sobre a alimentação é ligado às tecnologias onde “a segunda dimensão do ‘espaço social alimentar’ corresponde ao conjunto de estruturas tecnológicas e sociais que, da coleta até a cozinha, passando por todas as etapas da produção-transformação, permitem ao alimento chegar até o consumidor e ser reconhecido como comestível” (POULAIN, 2004, p. 252). Segundo o autor, “a cada etapa do sistema alimentar atores sociais mobilizam conhecimentos tecnológicos, mas também representações para construir sua decisão e fazer avançar os alimentos na direção do consumidor, e assegurar a abertura ou o fechamento de ‘canais’ (POULAIN, 2004, p. 252-253). Para identificar que “a cozinha é o conjunto de operações simbólicas e de rituais que, articulando-se sobre ações técnicas, participam da construção da identidade alimentar de um

produto natural e o tornam consumível” (POULAIN, 2004, p. 256). Analisa que “o espaço do culinário, terceira dimensão do espaço social alimentar, é ao mesmo tempo um espaço no sentido geográfico do termo, de distribuição nos lugares, esta será por exemplo a posição da cozinha, lugar onde se realizam as operações culinárias dentro ou fora da casa” (POULAIN, 2004, p. 256), mas as atividades da cozinha como sendo um espaço divisão sexual e social do trabalho doméstico. Refere-se a “quarta dimensão do ‘espaço social alimentar’, ela envolve o conjunto de rituais que cercam o ato alimentar no sentido estrito, ou seja, a incorporação”. Ele faz referência à “temporalidade alimentar” dizendo que “a alimentação se inscreve numa série de ciclos temporais socialmente determinados. É antes de tudo o ciclo da vida dos homens com uma alimentação de bebê, de criança, de adolescente, de adulto, de velho” (POULAIN, 2004, p. 257-258). Segundo o autor se dá “a cada etapa correspondente dos estilos alimentares com alimentos autorizados, outros proibidos, ritmos das refeições, status dos comensais, papéis, dificuldades obrigações e direitos” (POULAIN, 2004, p. 257-258). Ele descreve o “espaço social alimentar” como um conjunto de escolhas, com um espaço do comestível dentro de um sistema alimentar, com esferas para o espaço dos hábitos de consumo alimentar, a temporalidade alimentar, sendo o alimento parte de uma construção social.

Segundo Poulain (2004, p. 269), a alimentação pode ser colocada como um “fato total humano” pois respeita a autonomia e as imposições sociais, a tradição e o diálogo com a ciência. Para ele “os modelos alimentares aparecem como o resultado de uma longa série de interações entre o social e o biológico, como a agregação complexa de conhecimentos empíricos” (POULAIN, 2004, p. 269). Ele explica que as pesquisas sobre os sistemas alimentares não se justificam somente por documentar o patrimônio cultural imaterial “que testemunha uma época, mas pelo interesse de compreender o funcionamento e a dinâmica de um corpo de conhecimento operatórios pelo qual as comunidades humanas se inscrevem em seu meio” (POULAIN, 2004, p. 269). Malinowski (apud PEREIRA, 1974, p. 19) diz que “nenhuma cultura pode ser compreendida sem que as suas instituições nutritivas sejam estudadas em relação à preparação e consumo dos alimentos, com a procura deste, sua distribuição e armazenamento”. Afirma que “o alimento é um centro de reunião social”. (MALINOWSKI apud PEREIRA, 1974, p. 19). Segundo DaMatta (1986, p. 33-34) “temos então alimento e temos comida. Comida não é apenas uma substância alimentar, mas é também um modo, um estilo e um jeito de alimentar-se. E o jeito de comer define não só aquilo que é ingerido como também aquele que ingere”.

Ribeiro (1995) ressalta que espécies vegetais utilizadas pelos indígenas “foram adotadas pelos colonizadores europeus, passando a ser cultivadas, algumas em larga escala, desempenhando hoje relevante papel na economia mundial” (RIBEIRO, 1995, p. 202). São

saberes etnobotânicos e etnozoológicos que os povos originários vêm desenvolvendo a centenas ou milhares de anos. Como exemplos ela cita a utilização da borracha, diversas espécies de palmeiras e suas castanhas (castanha-do-pará, pinhões, caju), plantas medicinais (Ipecacuanha, Jaborandi, Copaíba, Quinina, Coca, Curare), plantas estimulantes (erva-mate, guaraná, tabaco, algodão, piaçaba) (RIBEIRO, 1995, p. 204-205). Para a autora, “a dívida que a humanidade contraiu com o saber etnobotânico do primitivo habitante das Américas está longe de ser regatada” (RIBEIRO, 1995, p. 204-205). Ela afirma que “as principais plantas de que se alimenta, ou que utiliza industrialmente a humanidade foram descobertas e domesticadas pelos ameríndios” (RIBEIRO 1995, p. 199). Dentre elas estão batata, mandioca, milho, batata-doce, cará, tomate, feijões e favas como o amendoim, fruteiras como cacau, abacaxi, mamão, caju, guabiroba, maracujá, umbu, mangaba, jabuticaba, pitanga, araçá, goiaba, piquiá, biribá, ingá, cajá etc.; na fauna fluvial tartarugas, pirarucu, peixe-boi, tainha, capivara etc.; na fauna terrestre porcos do mato como queixadas, macacos, paca, cutia, tatu, veado, anta, jabuti etc.; Insetos, larvas, mel de abelhas etc. (RIBEIRO, 1995). Segundo Ribeiro (1995) os indígenas desenvolveram conhecimentos sobre prudência ecológica, cada grupo a sua maneira, desenvolvendo uma política que adequa a preservação ambiental aos mecanismos de reprodução biológica.

Segundo Gonçalves (2002, p. 8) a alimentação pode ser vista como instrumento de identificação social. Para o autor, é preciso identificar como e por que alguns elementos têm uma função identitária e quais posições ocupam dentro de sistemas de relações sociais e de significados. “O item cultural ‘alimentos’ torna-se parte inseparável de um sistema articulado das relações sociais e de significados coletivamente partilhados” (GONÇALVES, 2002, p. 9). Para ele, os diversos sistemas culinários que existem no Brasil se desenvolveram historicamente em termos locais e regionais, por este motivo, há “necessidade de problematizar uma percepção moderna, individualizadora e etnocêntrica da alimentação, trazendo para o primeiro plano o papel social e simbólico das ‘relações’ na vida social e cultural brasileira” (GONÇALVES, 2002, p. 12). Segundo ele, para entender as significações da alimentação “é preciso considerá-las parte de um sistema de relações sociais e parte de um ‘sistema culinário’, o qual põe em foco (ou ritualiza) os valores mais caros a essa sociedade” (GONÇALVES, 2002, p. 12).

A partir desse contato com a sociedade envolvente o modelo tradicional vivido pelos Mbyá-Guarani, a relação com a natureza, o espaço habitado, o sistema simbólico de trocas, a organização social e os valores morais foram afetados diretamente. Os diferentes grupos culturais trocaram informações e experiências desde o contato, influenciando a agricultura praticada hoje e o sistema alimentar vigente. Segundo Salgado (2007, p. 132) “no contexto

etnoambiental, estudar segurança alimentar e nutricional nos remete diretamente a considerações sobre o ambiente onde estas populações se estabeleceram e construíram suas relações de reciprocidade e sobrevivência”. Para ele, “é importante que guardemos as diferenças de visão sobre o mundo natural e sua utilidade, de uma pessoa que vive diretamente ligada à natureza e com ela interage constantemente e uma que vive sem um contato direto com a mesma” (SALGADO, 2007, p. 132). Para ele, essas populações foram os

principais mantenedores do conhecimento tradicional, cientistas ancestrais, homens e principalmente mulheres, destes e de outros povos autóctones, trouxeram-nos o fogo e o manejo de plantas e animais. Indo mais além, garantiram-nos acesso a uma infinidade de conhecimentos etnobiológicos para usufruto da natureza e nos legaram um banco de germoplasma melhorado e resguardado imemorialmente por práticas agrossilvoculturais (SALGADO, 2007, p. 160).

Salgado (2007, p. 140) ressalta que “o indígena forneceu muitas contribuições ao vocabulário de nossa língua e também ensinou a conseguir e preparar boa parte dos alimentos consumidos no Brasil Colônia, até hoje utilizados na nossa culinária”⁴¹. Ele faz referência aos saberes considerando que o indígena “conhecia bem os recursos naturais e identificava os frutos comestíveis, a mandioca boa para cozinhar ou para fazer farinha, a caça adequada para comer” (SALGADO, 2007, p. 140). Afirma que “a adoção da agricultura indígena, pelos produtores rurais, nos tempos da colonização foi definitiva, provavelmente, pela sua total adaptabilidade ao clima, com sistemas de produção bem desenvolvidos e farta disponibilidade de recursos genéticos melhorados, que propiciavam grandes colheitas sem dificuldades tecnológicas” (SALGADO, 2007, p. 140). Salgado (2007, p. 145) no contexto atual diz que essas populações originárias “procuram, assim, compensar as modificações introduzidas com adaptações e arranjos que estabelecem o equilíbrio social”. Silva (2013, p. 124) faz referência à memória por meio da alimentação como identidade. Para ela, “a saudade da comida é reforçada pela memória” que

atualiza a identidade e o pertencimento, pela evocação que trazem de parentes, e rituais familiares que ocorriam no passado em torno dela, quando a comida era compartilhada, possuindo um componente afetivo, que recorda e organiza as relações e a identidade individual e coletiva do grupo familiar. Identidade e memória são ativadas neste caso pelo gosto ou paladar (SILVA, 2013, p. 124).

Woortmann (2013, p. 21) comenta que “tomando como referência o fato de que as práticas culinárias são linguagens dinâmicas, aponta-se que a diferença entre o que é considerado culturalmente comível ou não, diz respeito também a diferentes épocas, diferentes gerações, numa mesma região e grupo étnico” (WOORTMANN, 2013, p. 21). Ressalta que a “transformação do alimento em comida e sua distribuição no prato, não é algo aleatório, ela fala

⁴¹ Podemos citar algumas comidas como um tipo de pamonha, canjica, paçoca etc.

de etno-concepção de idade, gênero e outros elementos” (WOORTMANN, 2013, p. 31). Segundo a autora “constitui um processo de trabalho que resulta de algo que se pensa. Como vimos, é uma ‘linguagem’ por meio da qual, além de se construir a hierarquia familiar e o gênero, se refletem sobre a condição humana, como clara expressão do *habitus*” (WOORTMANN, 2013, p. 31 – grifo da autora). Para Mintz (2001, p. 32) o “comer é uma atividade humana central não só por sua frequência, constante e necessária, mas também porque cedo se torna a esfera onde se permite alguma escolha. Para cada indivíduo representa uma base que liga o mundo das coisas ao mundo das ideias por meio de nossos atos”. Ele diz que “é também a base para nos relacionarmos com a realidade” (MINTZ, 2001, p. 32). O autor conta que “graças à associação das mulheres com a comida e com o cozinhar, e dos homens com a caça e a política, desenvolveu-se uma importante literatura dedicada à comida e ao gênero” (MINTZ, 2001, p. 36). Ele comenta que “parte dela trata da relação entre a comida e a imagem do corpo; outros livros tratam da relação entre domesticidade e liberação das mulheres; outros, ainda, das ligações entre comida e auto-identificação com gênero” (MINTZ, 2001, p. 36).

Mintz (2001, p. 38) faz referência às mudanças e transformações que ocorrem na alimentação dos países mais pobres dizendo que “a princípio com uma orientação puramente calórica, as pessoas passam a substituir os tubérculos pelos cereais, e quando o consumo de cereais chega ao máximo, começam a acrescentar a proteína animal” (MINTZ, 2001, p. 38). Ele explica que “essa sequência implica em prosperidade. Nos países desenvolvidos, a obesidade, problemas circulatórios e cardíacos e muitos outros males são atribuídos a uma dieta que, ao longo do tempo, parece infelizmente ser a mesma aspirada nos países mais pobres”, e que “é alcançada nos países em desenvolvimento” (MINTZ, 2001, p. 38). O autor identifica que “os povos africanos e latino-americanos parecem ansiar pela mesma dieta, e parecem prontos a adotá-la, se surgir a oportunidade. É claro que há exceções a essas inclinações, baseadas em barreiras religiosas e ideológicas” (MINTZ, 2001, p. 38). O autor firma que “o quadro mundial relativo à comida espelha o quadro ambiental: as nações desenvolvidas dizem às nações pobres que não destruam o meio-ambiente, enquanto estas lutam por seu direito de ser tão displicentes como seus antigos senhores coloniais” (MINTZ, 2001, p. 38-39). Para o autor “comidas cotidianas, prosaicas, que tendemos a considerar comuns, escondem histórias sociais e econômicas complexas” (MINTZ, 2001, p. 39). Segundo Contreras (1992, p. 99) torna-se necessário “tomar conciencia de la extrema complejidad del hecho alimentario. Y esta complejidad obliga a tomar en cuenta cuestiones muy diversas, de carácter biológico, ecológico, tecnológico, económico, social, político, ideológico”. Para o autor “en definitiva, alimentarse es una conducta que se desarrolla más allá de su próprio fin, que sustituye, resume

o señala otras conductas; y, em esa misma medida, la alimentación constituye um signo” (CONTRERAS, 1992, p. 102). Para ele é “um signo de la atividade, del trabajo, del deporte, del esfuerzo, del ócio, de la fiesta, de la sociabilidad, de la hospitalidade, de las emociones, de los sentimientos y de los conflictos, y de cada circunstancia social, em definitiva” (CONTRERAS, 1992, p. 102).

As anotações do jesuíta Fernando Cardim datadas entre de 1583 e 1590 relatam alguns dos alimentos e comidas utilizados pelos indígenas encontrados no território chamado hoje de Brasil. Alguns destes são: jabuticaba, maracujá, araçá, mandioca, pacoba ou pacóva (banana), cará, aipo, pinhões, peixes, galinha do mato, patos, porco montês, tamanduá, veado, tatu, quati, cutia, paca, ratos, pássaros como urú (CARDIM, 1925), palmito, entre outros alimentos. Alguns tipos de fruta eram amassados no pilão para servirem como bebida. Cocos de palmeiras como o butiá também eram utilizados. Observa-se que muitos destes, onde se inclui o milho, fazem parte da tradição alimentar dos Mbyá-Guarani.

Nesta terra ha outros gêneros muitos de fructas, como camarinhas pretas, e vermelhas, batatas, outras raízes que chamão mangará, outra que chamão cará, que se parece com nabos, e tuberas da terra. Das batatas fazem pão e varias cousas doces; têm estes índios outros muitos legumes, se favas, mais sadias e melhores que as de Portugal, e em grande abundância, muitos gêneros de abóboras, e algumas tão grandes que fazem cabaças para carretar água que levarão dous almudes, ou mais: feijões de muitas castas, são gostosos, e como os de Portugal. Milho de muitas castas, e delle fazem pão, vinho, e se come assado e com elle engordáo os cavallos, porcos, galinhas e humas tajaohas que são como couves, e fazem purgar, e huma erva por nome Jamhig, único remédio para os doentes de figado e pedra; também ha muitos gêneros de pimentas, que dão muito gosto ao comer (CARDIM, 1925, p. 72-73).

Adriana Perez Felipim (2001) pesquisou o manejo agrícola do milho⁴² *avaxí eteí* Mbyá-Guarani especialmente na aldeia yvyty, localizada na Ilha do Cardoso, município de Cananéia, São Paulo. Segundo a autora “muitos dos cultivos e cultivares Guarani citados nos registros missionários são encontrados até os dias atuais nas aldeias da região Sudeste, alguns até mesmo sob as mesmas denominações e usos” (FELIPIM, 2001, p. 37). Para Felipim (2001, p. 40) “as plantas sagradas para o Guarani Mbyá não se restringem apenas às plantas domesticadas. Dentro deste acervo inserem-se também plantas semidomesticadas (remanejadas do ambiente natural para cultivo) e nativas com finalidades alimentícias, medicinais e artesanais”. A autora diz que “é fácil reconhecer que os cultivares de milho Guarani circulam de forma dinâmica por uma grande amplitude de ambientes, solos, relevos, condições climáticas e fitofisionomias

⁴² O Núcleo de Estudos em Agrobiodiversidade da Universidade Federal de Santa Catarina (NEABio-UFSC) realiza pesquisas sobre as variedades de milho crioulo. Disponível em: <https://neabio.wixsite.com/neabioufsc/publicaes>. Acesso em: 13 jul. 2019.

pertencentes ao domínio Mata Atlântica” (FELIPIM, 2001, p. 88). Na pesquisa foram identificados:

(1) nove variedades de milho Guarani: *avaxí ju* (“milho amarelo”), *avaxí yuyi* ou *avaxí mitai* ou ainda *avaxí tovei* (“milho criança”), *avaxí xi* (“milho branco”)⁴³, *avaxí takuá* (“milho taquara”), *avaxí pytã* (“milho vermelho”), *avaxí ovy* (“milho azul”), *avaxí ü* (“milho preto”), *avaxí parakau* ou *uaká* (*parakau* pode significar “papagaio”), *avaxí pixingá* ou *avaxí pororó* (milho pipoca); (2) sete variedades de batata-doce (*jety*): *jety pytã* (casca de coloração vermelha e massa de coloração branca); *jety kara ü* (massa de coloração escura e casca de coloração vermelha, semelhante ao cará); *jety mandiô* (batata com forma semelhante à raiz de mandioca); *jety andai* (“batata-abóbora” – massa de coloração alaranjada com odor semelhante ao de abóbora); *jety ropé*; *jety ju* (massa de coloração amarela) e *jety mbykuraã* (batatas com forma semelhante ao “saco de um gambá”); (3) três variedades de amendoim (*manduvi*): *manduvi pytã guasu* (grãos grandes e de coloração vermelha); *manduvi jukexi guasu* (grãos grandes de coloração vermelha e branca) e *manduvi xi* ou *miri* (grãos pequenos e de coloração branca); (4) duas variedades de feijão “de corda” (*kumandá*): *kumandá xai* (sementes “enrugadas” e de coloração vermelha); *kumandá ropé* (semente pintada de vermelho e branco); (5) duas variedades de mandioca doce (aipim): *mandiô karapei* (planta de porte baixo), *mandiô xi* (planta de porte baixo com raiz de coloração branca); (6) duas variedades (incorporadas) de coix *lacrima*: *kapiá guasu* (sementes grandes de formato arredondado) e *kapiá miri* (sementes pequenas de formato afilado); (7) uma variedade de cabaça/porunga rasteira: *yakuá* (porongo); (8) uma variedade (incorporada) de sorgo sacarino, denominado de *takuareë miri* ou *takuareë avaxí*, significado “caninha de milho” na língua Guarani (9) um cultivar de tabaco (fumo) denominado de *pety*, (10) uma variedade de melancia, denominada de *xanjau pororó* (fruto de formato arredondado e polpa amarela); (11) e ainda um cultivar com sementes pequenas, arredondadas e de coloração negra, bastante utilizado para conta de artesanato denominado de *yva ü*, possivelmente pertencente ao gênero *Cardiospermum* sp. (FELIPIM, 2001, p. 38).

Segundo Pereira (1974, p. 01) “a condensação demográfica do litoral e à invasão do interior correspondeu a difusão ou restrição da cozinha indígena”. Ele faz referência à pesquisa relacionada a alimentação dizendo que “no Brasil, os que se dedicam ao estudo da influência do índio na nossa formação ainda não se capacitaram da necessidade de estudar-se o papel da alimentação indígena dentro dos horizontes da nossa cultura” (PEREIRA, 1974, p. 19). Segundo Silvio Coelho dos Santos (SANTOS apud PEREIRA, p. 89) esse povo desfrutava de tudo o que a natureza oferecia. Com a prática da agricultura de subsistência “conheciam diferentes variedades de milho, de feijão, de mandioca, e de abóbora, que cultivavam em pequenas roças de coivara. Plantavam ainda o algodão, o fumo, a cabaça e um número expressivo de plantas medicinais” (SANTOS apud PEREIRA, 2002, p. 88-89). Segundo Silva (2008, p. 5) durante o processo de colonização no território do Vale do Itajaí, “após conhecerem e aprenderem as técnicas e espécies locais através da ajuda de luso-brasileiros e de caboclos, os imigrantes europeus começaram o plantio das espécies nativas” (SILVA, 2008, p. 5). Ela

⁴³ O *tekoá vy’á* tem parceiros que disponibilizam algumas espécies de milho crioulo para a comunidade.

comenta que, “usados para a subsistência da família, os animais cuidados eram algumas vacas, um máximo de quatro, alguns porcos, algumas galinhas e patos⁴⁴”.

Entretanto, esta não foi a situação dos primeiros anos. Os hábitos alimentares dos colonos alemães, os primeiros a chegarem à colônia Blumenau de então, diferiam daqueles a que eles estavam acostumados na Europa. O pão de trigo ou de centeio, a batata inglesa e os legumes diversos constituíam, na Europa, era a base normal da alimentação. Na colônia, o trigo e o centeio foram substituídos pela farinha de milho ou de mandioca; a batata inglesa, pelo aipim ou pelo palmito; os legumes, só quando as roças não eram prejudicadas por enchentes ou geadas. Leite, ovos, queijo, linguiça e carne fresca foram luxos, que, só após alguns anos de trabalho incessantes e com o desenvolvimento da lavoura e da pecuária, passaram a integrar o cardápio do colono (SILVA, 2008, p. 5).

Silva (2013, p. 14) ressalta que “eles irão incorporar o uso das técnicas agrícolas locais, como a coivara, de herança indígena e já praticada pela população luso-brasileira e cabocla”. A autora diz que “na região em estudo, grupos de etnias diversas, elaboram suas fronteiras étnicas utilizando a culinária como um dos itens emblemáticos para construir suas identidades” (SILVA, 2013, p. 6). Os Mbyá-Guarani são os principais interessados em permanecer enquanto grupo para dar continuidade às tradições imemoriais e a alimentação é um fator determinante. Eles trazem consigo muitas memórias relacionadas ao território, meio ambiente, saúde, alimentação entre outras. Parece urgente o reconhecimento da diversidade alimentar e cultural dos povos indígenas e não indígenas para a o êxito na aplicação políticas públicas para a segurança alimentar e territorial, fundamentadas na discussão e reflexão desse contexto histórico. Cunha (1995, p. 138) ressalta que,

O Brasil, como vários países do hemisfério sul, é biologicamente rico. Mas mais do que a maioria dos países, ele é rico também em populações que conservam e desenvolvem conhecimentos sobre as espécies vivas. O que parecia uma pobreza, o pequeno número de indivíduos em cada sociedade indígena, a ênfase na diversidade de produtos e na exploração ampla dos recursos em vez de uma agricultura centrada em poucas espécies, revela agora um trunfo (CUNHA, 1995, p. 138).

Diante disso, no que se refere à culinária indígena, segundo Santos (1973, p. 153), “ninguém se preocupava com a mudança da dieta alimentar e seus efeitos negativos para a saúde dos indígenas; ninguém se preocupava com as consequências do convívio com os brancos para os indígenas”. Com o processo de colonização do território esse conhecimento alimentar foi desestruturado a partir das mudanças demográficas. Ao falar sobre as relações entre europeus e Mbyá-Guarani na região Sul do Brasil, em meados do século XVI, Silvio Coelho dos Santos (2002, p. 88-89) diz que “foram os Carijó que passaram para os europeus, nesta parte da América, os saberes fundamentais à sua sobrevivência no espaço geográfico que estavam

⁴⁴ O pato é originário da América do Sul, onde ainda encontramos animais em estado selvagem (SILVA, 2013, p.16 em rodapé).

invadindo. Esses saberes chegaram até nós, absorvidos que foram pela população que acabou dominante”. Para Santos (2004, p. 25-26), “eles haviam prestado uma grande contribuição para a sobrevivência dos europeus durante todo o século XVI. Suas roças abasteceram com alimentos frescos os navios. Suas flechas e armadilhas mataram animais que forneceram carne para os europeus”. Santos (2007, p. 17) ressalta que “entre Cananéia e Laguna, os Carijó desapareceram no primeiro século da invasão europeia”. Com isso, “o reconhecimento das terras entre o mar e a Serra Geral foi rápido. Além da preação de índios, da exploração de madeiras e produtos agrícolas de domínio indígena, ocorreu a busca de jazidas de ouro e de pedras preciosas” (2007, p. 17). Silvio Coelho dos Santos faz referência ao consumo de pinhão pelos grupos que habitavam o território. A conservação desse alimento era uma técnica Xokleng/ Laklanõ (WITTMANN, 2007).

Entre abril e junho, os pinheirais do planalto forneciam alimentos em abundância e o índio chegou a dominar técnicas de conservação dessa dádiva da natureza. Abarrotava balaio com pinhões e afundava-os em córregos próximos, voltando meses depois para consumir o guardado. De setembro a abril ele perambulava na floresta em busca da caça, do mel, do palmito, do coró e outros alimentos. Havia relativa facilidade em se obter o necessário à sobrevivência, enquanto o branco efetivamente não penetrou no território indígena. Quando isto ocorreu, não só o território sobre controle indígena diminuiu continuamente, como a competição pelos recursos foi logo estabelecida. Os brancos também desejavam tirar da floresta o que podiam em alimentos (SANTOS, 1973, p. 99-100).

Na pesquisa foi possível identificar que uma das consequências do contato entre indígenas e europeus foi a apropriação da culinária de diferentes culturas indígenas na formação da cozinha brasileira e regional. Katz (2009, p. 26) comenta que “no Brasil, a culinária nacional é mais europeia, mas integrou, mais ou menos, em cada região, elementos das culinárias indígenas e africanas”. Neste sentido, Lewkowicz e Pradella (2010), lembram que “hoje nenhum brasileiro se considera aculturado por comer farinha de tapioca, batata, feijão, abóbora, amendoim, moqueca, batata-doce, banana, abacaxi ou chocolate. Nenhum eurodescendente que se deite em uma rede se pensa menos baiano ou amazonense” (LEWKOWICZ; PRADELLA, 2010, p. 79). Para eles “nas regiões do sul não há branco que tome chimarrão e por isso considere estar perdendo sua identidade, seja esse alguém paranaense ou gaúcho. E ainda assim esses alimentos e costumes desde longa data estão identificados com povos indígenas de diferentes regiões da América” (LEWKOWICZ; PRADELLA, 2010, p. 79). As diferenças entre as sociedades fazem com que cada grupo crie uma relação distinta com seu território sendo parte de sua afirmação identitária. Junqueira (1999, p. 53) distingue as sociedades indígenas das sociedades ocidentais:

Embora cada sociedade indígena tenha peculiaridades culturais únicas, pode-se constatar que as diferenças que têm entre si são menores que a diferença que se interpõe entre elas e a sociedade brasileira. Provavelmente porque a história de seu desenvolvimento cultural constituiu-se de modo interdependente da chamada civilização ocidental, resultando em duas maneiras distintas de organizar a vida social, de dar sentido à existência (JUNQUEIRA, 1999, p. 53).

O território faz parte da representação da realidade para os Mbyá-Guarani. Essa representação não é reproduzida da mesma forma pelos projetos de desenvolvimento que a sociedade envolvente vem aplicando ao território. Essa distinção se dá na organização social do trabalho, onde não há exploração de um ser humano por outro. Estas interações ocorrem cotidianamente e, com a ação do tempo e das relações que se constroem marcadas pela temporalidade, modificam os espaços, as terras e os territórios. No caso do *tekoá vy'a* há uma preocupação com o entorno onde pequenos agricultores plantadores de fumo ocupam propriedades vizinhas, além da intensa produção de eucalipto plantado para suprir as necessidades das empresas têxteis da região. No *tekoá vy'a* há água limpa, mata (secundária ou terciária), roça, animais silvestres. Os moradores que pertencem à Terra Indígena (TI) já desenvolvem estratégias de manejo para a preservação do que ainda resta no meio ambiente, com práticas de caça, coleta e pesca reduzidas. Buscam a autonomia alimentar, mas atualmente sobrevivem também com a compra e doação de alimentos de maneira complementar. A partir do crescimento populacional indígena os Mbyá-Guarani já se preocupam com a demarcação de outras terras, medida essencial para que eles possam dar continuidade às suas práticas agrícolas e alimentares ditas tradicionais, para terem segurança alimentar. Segundo Clastres (1974, p. 4),

As crônicas da época são unânimes em descrever a bela aparência dos adultos, a boa saúde das numerosas crianças, a abundância e variedade dos recursos alimentares. Por conseguinte, a economia de subsistência das tribos indígenas não implicava de forma alguma a angustiada busca, em tempo integral, de alimento. Uma economia de subsistência é, pois, compatível com uma considerável limitação do tempo dedicado às atividades produtivas. Era o que se verificava com as tribos sul americanas de agricultores, como os Tupi-Guarani, cuja ociosidade irritava igualmente os franceses e os portugueses. A vida econômica desses índios baseava-se sobretudo na agricultura, e, acessoriamente, na caça, na pesca e na coleta (CLASTRES, 1974, p. 4).

A complexidade da cosmologia dos ameríndios revela espaços de sentido para os mais diferentes elementos do meio ambiente em que vivem e de onde vieram seus ancestrais. Nas sociedades indígenas as diferentes influências naturais e sociais determinaram os símbolos da cultura e da vida cotidiana de cada grupo. Na atualidade os Mbyá-Guarani resistem como podem à cultura de massa inserida pela sociedade envolvente por meio de alimentos industrializados, das relações sociais e culturais apresentados das pelos veículos de comunicação, tendo impactos na atual interação entre a criança e a infância. Participam de uma

rede formada por outros grupos para o fortalecimento da identidade para a discussão e formulação de ações afirmativas, projetos e políticas públicas que se referem aos povos indígena. Desde os primeiros contatos na colonização essa população cria estratégias de reconhecimento por meio de sua organização social. Procuram viver de forma “tradicional”, como eles mesmos dizem, dedicando-se para a continuidade de seu habitual sistema simbólico.

Como nas sociedades indígenas não existem padrões, como a terra é um bem comum e todos têm a capacidade de produzir os instrumentos de trabalho, não existem pobres e ricos. Todos têm direitos iguais quanto ao acesso à terra e aos conhecimentos que permitem explorar os recursos naturais, produzir o que é necessário para si próprios e para saldar suas necessidades sociais de retribuição. E aquele tanto da produção que não é utilizado diretamente nas necessidades básicas, é consumido em festas e rituais (SILVA, 1995, p. 348).

Sahlins (1974, p. 125) ressalta que “o trabalho é organizado por relações ‘não-econômicas’ no sentido convencional, pertencendo mais à organização geral da sociedade. O trabalho é a expressão de um parentesco e relações de comunidades preexistentes, o exercício dessas relações” (SAHLINS, 1974, p. 125). Artur Benite *werá mirim* delimita aqui uma fronteira da ética e moral dos Mbyá-Guarani, com suas obrigações e retribuições aos ritos e diz: “Eu nunca vou vender para o meu povo. Tem branco que faz isso”, referindo-se aos alimentos plantados no *tekoá vy’a*. Ele é o responsável pelo armazenamento dos alimentos e distribuição para o consumo. Silva (1995) cita estudos sobre o povo Suruí, Yanomamo, Nambikwara, Tukano entre outros habitantes da floresta que possuem um refinado sistema conhecedor da natureza, estudado minuciosamente durante séculos. Um exemplo é a cultura Tukano, onde “as pessoas têm consciência de que formam parte de uma rede complexa de interações que não envolve apenas a sociedade, mas todo o universo, e que há uma quantidade de mecanismos reguladores que controlam esse todo” (SILVA, 1995, p. 350).

Tassinari (1995, p. 447) comenta que “todos nós atribuímos significado ao mundo e às nossas ações, todos nós vivemos em sociedades e estabelecemos maneiras de relacionamento entre as pessoas, todos nós elaboramos formas de contar o tempo e de explicar o devir histórico” (TASSINARI, 1995, p. 447). Para ela, a cultura não pode ser definida por um conjunto estático de crenças, artefatos ou costumes, pois “cada pessoa, já que ninguém é igual ao outro, tem maneiras próprias de interpretar sua tradição, tem traços pessoais que imprime às formas de agir e aos objetos que produz” (TASSINARI, 1995, p. 447). Ela explica que “cada inovação pessoal, no entanto, tem que fazer sentido para aqueles que compartilham da mesma cultura, de modo que a pessoa seja aceita socialmente e não seja considerada ‘louca’, ou melhor, fora dos padrões sociais de conduta ‘norma’” (TASSINARI, 1995, p. 447). A autora faz referência à tradição que é absorvida por uma dinâmica do devir, onde, “por mais que se busque reproduzir

à risca a tradição e as leis, temos sempre que confrontá-las com situações novas impostas pela vida” (TASSINARI, 1995, p. 447). Ela afirma que há muitos caminhos que podem ser trilhados pelos diferentes grupos culturais e “uma importante consequência disto é que as culturas, ao passarem por transformações, continuam diferentes umas das outras. Não existe uma história única a ser trilhada por todos os povos” (TASSINARI, 1995, p. 447). Ela considera que “se uma sociedade indígena passa por alterações, ela não precisa necessariamente mudar no sentido da nossa sociedade e tornar-se ‘igual a nós’” (TASSINARI, 1995, p. 447-448). Por estes motivos apontados pela antropóloga os projetos de aculturação e assimilação dos grupos indígenas pela sociedade envolvente, na busca de uma identidade nacional a partir das formatações do Estado são projetos políticos desenvolvimentistas genocidas. Desconsideram o patrimônio cultural material e imaterial dos povos, sua própria identidade cultural e territorial originária. A antropóloga faz uma comparação com a sociedade envolvente:

mesmo tem ocorrido em relação ao contato com a nossa sociedade. Mesmo que esta apresente às sociedades indígenas uma tradição tão radicalmente diferente, influenciando-as com nossas ideias, hábitos e técnicas, esta influência tem sido sempre interpretada e incorporada a partir de certas ideias e costumes. Mesmo o contato agressivo, as expedições de aprisionamento, a escravidão, as missões religiosas, não foram capazes de tornar os povos indígenas "iguais a nós". O que percebemos ter ocorrido, a partir deste meio milênio de contato entre as sociedades indígenas e os vários grupos que compõem a nossa sociedade, é que todos nós mudamos, mas cada um à sua maneira, de forma que continuamos vivendo e convivendo com as nossas diferenças. (TASSINARI, 1995, p. 472).

Segundo Cardoso de Oliveira (1976, XII) “o contato é um fenômeno extremamente dinâmico, acelerador do tempo das sociedades indígenas, de forma a integra-las irreversivelmente na história de nosso país, isto é, da sociedade global cuja expansão se deu no passado – e continua a se dar no presente”. Cardoso de Oliveira (2000, p. 15) cita a diferença entre “nós” e os “outros”, no qual “a terra ou território é certamente o primeiro desses operadores, onde o nós são os filhos da terra e os outros são os recém-chegados”. Diz que “nesse sentido, vale considerar, no que diz respeito ao processo identitário, que se trata de um espaço marcado pela ambiguidade das identidades — um espaço que, por sua própria natureza, abre-se à manipulação pelas etnias e nacionalidades em conjunção” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 17). Segundo o autor uma consequência que revela a situação atual é a “necessidade que esses povos têm de incorporar em seu modo de vida meios de sobrevivência nesse novo mundo em que foram obrigados a se inserir” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 18). Um contraponto seria a relação dos Mbyá-Guarani com a floresta, “o mato”, que é muito significativa, parte indissociável da construção da pessoa.

Para o antropólogo Viveiros de Castro (1990, p. 125) os povos amazônicos “desenvolveram tecnologias sofisticadas, infinitamente menos disruptivas das regulações ecológicas da floresta que os procedimentos violentos e grosseiros utilizados pela sociedade ocidental”. Ele aconselha “que esse saber indígena pudesse ser estudado, difundido e valorizado urgentemente; que ele poderá ser, em última análise, o passaporte para a sobrevivência, no mundo moderno, das sociedades que o produziram” (VIVEIRO DE CASTRO, 1990, p. 125). Segundo o autor, “o que distingue as cosmologias ameríndias é um desenvolvimento *sui generis* desta ideia, a saber, a afirmação de que cada uma dessas espécies é dotada de um ponto de vista singular, ou melhor, é constituída como um ponto de vista singular” (VIVEIRO DE CASTRO, 1990, p. 127).

Dada a universalidade da natureza, o estatuto do mundo humano e social é profundamente instável, e, como mostra nossa tradição, perpetuamente oscilante entre o monismo naturalista e o dualismo ontológico Natureza/ Cultura. A afirmação deste último dualismo e seus correlatos (corpo/mente, matéria/ espírito, razão pura/ razão prática etc.), porém só faz reforçar o caráter referencial último da noção de Natureza, ao se revelar descendente em linha direta da oposição teológica entre esta e a noção de “Sobrenatureza”, de nome em si mesmo revelador. A Cultura é o nome moderno do Espírito – lembremos da distinção entre as *Naturwissenschaften* (Ciências Naturais) e as *Geisteswissenschaften* (Humanidades) -, ou pelo menos o nome do compromisso incerto entre a Natureza e a Graça. Nos mundos animistas como os mundos indígenas, ao contrário, eu seria tentado a dizer que a instabilidade está no polo oposto: o problema ali é administrar a mistura de cultura e natureza presente nos animais, e não, como entre nós, a combinação de humanidade e animalidade que constitui os humanos; a questão é como diferenciar uma Natureza humana a partir de sociomorfismo universal. O problema, em suma, somos nós (VIVEIRO DE CASTRO, 1990, p. 132).

Para Soares (2012, p. 166) “qualquer pesquisa e/ou política pública propriamente dita, deve levar em conta a percepção dos indígenas do que seja fome, segurança ou insegurança alimentar”. Ela refere-se à forma de produção do alimento para o grupo dizendo que “tudo se atrela a própria noção de tempo, caracterizado por sua presentificação, ou seja, quando se tem algo disponível, alimento ou dinheiro, não se vislumbra o futuro, a acumulação, o lucro, práticas tão comuns da nossa racionalidade ocidental” (SOARES, 2012, p. 166).

Tempass (2011) faz referência as relações sociais entre os seres humanos e não humanos dizendo “essa noção de interdependência entre os vários seres é muito forte entre os Mbyá-Guarani, sendo que eles primam por modificar o mínimo possível a ‘casa dos animais’, por exemplo, o mato” (TEMPASS, 2011, p. 91). Para o autor, “eles evitam interferir desnecessariamente na natureza em sua volta – no domínio da natureza, que também é domínio da humanidade e da divindade, que é a ‘casa dos animais’ e também dos homens e deuses” (TEMPASS, 2011, p. 91). Ele identificou uma relação de respeito aos seres sobrenaturais como uma “consciência ecológica” e uma “consciência cosmológica” (TEMPASS, 2011, p. 91). Um

ponto fundamental da relação de respeito é a utilização do alimento e das comidas como parte de um sistema alimentar tradicional. Neste contexto, Tempass (2010) explicita as relações entre a culinária e a continuidade do grupo.

Desta forma, preservar a culinária significa preservar o seu direito de mudanças. Ela deve mudar conforme muda o sistema cultural como um todo. E estas mudanças devem brotar do interior da própria sociedade. Com isso quero assinalar que muitos dos projetos da sociedade envolvente que visam “melhorar” a alimentação Mbyá-Guarani na verdade a estão piorando. Grosso modo, estes projetos são empreitadas assimilacionistas, porque acabam “destruindo” o sistema vigente. Quem deve buscar o “melhor” através das mudanças é o próprio grupo. Só ele sabe o que é “melhor”. Respeitar esse saber é preservar uma cultura. A preservação de uma cultura passa pelo respeito ao direito dos membros dessa cultura a traçar seus destinos (TEMPASS, 2010, p. 284).

A escolha do que se pode comer faz parte das características da construção de um sistema alimentar que irá depender por sua vez do alimento que é plantado ou coletado no território. Esta pesquisa foi desenvolvida também pelo risco atual de perda de registros pertencentes à memória das pessoas mais antigas do grupo, levando-se em consideração o pequeno número de Mbyá-Guarani em idade avançada na TI. É de grande importância documentar essa realidade atual e a forma como essa comunidade indígena se reorganiza em torno do sistema alimentar numa organização social específica e as relações que permeiam sua alimentação a partir da tradição e domínio de saberes relacionados aos alimentos e ao sistema alimentar indígena que é transmitido de uma geração a outra pela formação e ensinamentos da figura materna, que tem papel central nessa identidade. Outro aspecto importante é como a sociedade envolvente está afetando essa alimentação, com alimentos novos que não fazem parte da dieta Mbyá-Guarani inseridos por meio da escola e da sociedade atual. A proposta é subsidiar ações afirmativas, projetos e políticas públicas que considerem os aspectos culturais que conformam a alimentação do grupo. O vínculo da alimentação com o território, os rituais, as práticas relacionadas a saúde entre outros aspectos. Nesse sentido a própria permanência da agricultura Guarani é de essencial importância para a continuidade da agrobiodiversidade e da segurança alimentar de grupo. No próximo capítulo apresentaremos os dados de campo referentes ao contexto cultural do *tekoá vy’a* Mbyá-Guarani.

4 FATORES QUE ESTÃO CONTRIBUINDO PARA A MUDANÇA DOS HÁBITOS E PRÁTICAS ALIMENTARES

No decorrer deste trabalho fizemos reflexões a partir território e do processo de colonização, as interferências do desenvolvimento econômico e do crescimento populacional para os Mbyá-Guarani. Buscamos abordar questões culturais como a identidade e a socialização pela família permeada pela etnicidade. Neste capítulo, iremos abordar as memórias que fazem parte das referências identitárias dos moradores do *tekoá vy'a*. Na atualidade a escola indígena permeia a memória das crianças e essa nova realidade requer dos Mbyá uma atualização das ferramentas de ação para dar continuidade às suas práticas tradicionais. A alimentação, o sistema alimentar, a culinária, o uso de plantas medicinais e o meio ambiente permeiam o contexto histórico e tornam visíveis as transformações.

4.1 MEMÓRIA E TRADIÇÃO MBYÁ-GUARANI NO *TEKOÁ VY'A*

Em muitas das visitas à campo foi o sábio⁴⁵ *xeramõi* Artur Benite *werá mirim*, quem me recebeu no *tekoá vy'a*. Por vezes eu fui ao seu encontro após perguntar na comunidade onde ele estava. Alguns de seus netos se habituaram com minha presença e me levavam até ele. No início eu era acompanhada por homens. Depois de alguns anos comecei a ser acompanhada pelas crianças e depois pelas mulheres. Essa ordem revela o lugar de cada um destes personagens na comunidade e seus respectivos papéis. Somente depois de muitas idas ao *tekoá vy'a* passei a ter uma relação mais próxima com as mulheres. Faz pouco tempo que tive acesso direto às mulheres. Fui conversando com elas aos poucos. Conversei muito com *werá mirim* Artur Benite para entender um pouco o complexo contexto que se encontra o grupo Mbyá-Guarani na atualidade e as especificidades vividas por eles nas diferentes comunidades, já que cada uma delas pode apresentar diferentes situações, em função do histórico do grupo e da situação das terras que ocupam. Como exemplo, a situação do atual grupo localizado em Major Gercino é muito diferente da situação anterior quando viviam no Morro do Cavalo e daqueles

⁴⁵ Não podemos deixar de esclarecer que os termos “cacique” e “pagé” são generalizações não indígenas para tentar descrever o papel de um sábio nas sociedades indígenas, assim como “xamã” ou “curandeiro”.

que lá permaneceram. Por meio da lembrança sobre a sua trajetória de vida e sua vivência, pude ter acesso a informações importantes sobre os Mbyá. Seu Artur Benite *werá mirim* me contou sobre algumas lembranças da infância e de sua juventude, fazendo referência à tradição cultural do grupo e as mudanças ocorridas a partir do contato com a sociedade envolvente pelo processo de colonização. Em agosto de 2018 ele me recebeu em um dia muito frio, permanecendo sentado comigo próximo a uma fogueira feita no chão de uma cozinha coletiva que não estava sendo utilizada naquele momento. Ele comenta que faz mais de sessenta anos que acompanha as mudanças que vem ocorrendo com o desenvolvimento das cidades, com a posse privada das terras e a transformação do meio ambiente impactando no cotidiano da vida Guarani.

Figura 10 – *werá mirim* Artur Benite *tekoá vy'a*



FONTE: AUTORA, 2018.

Olha, eu penso muito, mas pensar a gente tem que pensar como que era antigamente. Antigamente não era assim. Então a gente pensa na natureza, no tempo que nossos avós viveram. Eu sou criado pelos avós e a gente vê que agora a cidade cresceu e nós ficamos mais no lado, não tem mais a natureza, não tem mais caça, não tem mais para nós viver. Às vezes eu penso isso, como que os nossos filhinhos vão ver isso mais tarde, daqui mais um tempo. Tudo isso eu penso, eu fico pensando às vezes sozinho como o povo, a população está pensando. Vai aumentando e a cidade vai crescendo e o povo Guarani vão se ver apertado com isso. Nós estamos vivendo assim cinquenta por cento já como gente branco. Então não tem como a gente mostrar a nossa vivência como que era os nossos avós. Eu enxerguei há sessenta anos atrás. Estou pensando ao longo de tudo isso. Não sei como vocês vão achar que eu estou reclamando isso (Depoimento *werá mirim* Artur Benite em 20/08/2018).

Há por parte dele uma preocupação quando fala “nós estamos vivendo assim cinquenta por cento já como gente branco”, pois se refere ao uso de roupas, a compra de alimentos, ao uso privado da terra, as interferências da escola, ao uso de serviços bancários, entre muitas outras imposições vividas pelos indígenas na atualidade. De acordo com o seu Artur os Mbyá estão passando por mudanças em seus hábitos e costumes, ao comparar o “antigamente” (passado) com o tempo presente. Na sua percepção os dois aspectos essenciais para a continuidade de suas tradições e costumes são: a reza (religião) e a terra (e sua demarcação). Ele explica que foi assim para seus avós. Pergunto a ele o que é necessário para o Mbyá-Guarani viver bem, ele responde: “a primeira coisa é a casa de reza. Esse é o primeiro para nós viver feliz e o segundo é a terra. Um lugar para nós viver. Por que dá orientação, dá saúde, dá vida. Junto também já faz parte também a terra”. A terra foi importante para os avós e o respeito à vida, mesmo com as diferenças, é uma realidade intrínseca do jeito de se viver, fator essencial para a convivência em sociedade. Ele comenta que “a terra tem em qualquer lugar, quer morar do jeito que quiser viver pode viver, mas se nós temos a terra precisa primeiro a casa de reza. Esse é o principal para nós, para nossa alma”. Ele afirma que o contato com a terra vem primeiro, exprimindo uma intrínseca ligação da pessoa do grupo com o território e a vivência na terra. Essa memória ancestral se dá nas histórias de família, nas relações entre as pessoas e seu habitat, onde ele explica que “a casa de reza é bom para os nossos filhos, para nossos netos, nossos bisnetos. Por que se não tem a casa de reza não adianta eu falar para os meus netos, não adianta eu falar para a minha família: ‘ah, nossos avós viveram assim’”. É nesse espaço da casa de reza que é selada a conexão com o passado que explica a cultura e atualiza a tradição. Seu Artur entende que “se eles não enxergar a casa de reza eles não vão acreditar. Eles estão enxergando a vivência do jeito que estão vivendo o povo branco. Então essa é a primeira coisa que tem que ser, a casa de reza para eu conversar com meus netos”. Ele faz referência à atualidade e sua preocupação com as diversas influências que os mais jovens estão tendo contato, dizendo “olha, é muito complicado já agora. A gente fala agora só para não se perder. Eu fico as vezes muito triste. Tem casa de reza aí. Agora mesmo estava rezando lá. Sozinho. Que o povo Guarani já, o Guarani verdadeiro, já estão gostando mais da vivência do povo da cidade”. É com pesar que ele fala que alguns indígenas podem ser influenciados pelas outras culturas de maneira a serem levados a viver outros hábitos. Fica claro para ele que as mudanças estão ocorrendo e eles não vivem mais como seus avós viveram. Há uma preocupação constante com as influências culturais externas e a velocidade com que os jovens vêm acessando as informações na atualidade. Por outro lado, muitos jovens estão mais conscientes dos males

exteriores. Eles não deixam de ser Guarani por conta disso, só reorganizam ou reelaboram os elementos da tradição em seu cotidiano.

A cada de reza, *opy*, é o centro da comunidade (PISSOLATO, 2007). Elisabeth Pissolato realizou sua pesquisa com os Mbyá-Guarani das comunidades de Araponga e Parati Mirim no litoral sul do estado do Rio de Janeiro. Para ela “não há normalmente atividade que condense mais o conjunto de moradores da aldeia como a reza” (PISSOLATO, 2007, p. 92). *Werá mirim* Artur Benite fala sobre a participação dos moradores da comunidade nos encontros na casa de reza: “às vezes não são todos também. Às vezes, cinquenta por cento. Vai qualquer (pessoa) de vez em quando. Que isso não é obrigado. Não tem polícia para mandar ‘vai lá, vai lá’”. A pessoa precisa pertencer ao local, sentir-se parte. É uma escolha individual. Ele esclarece que “a pessoa precisa sentir, ficar pensando, ‘eu vou na casa de reza, eu vou rezar’. Isso eles têm que pensar. Eu não posso falar para eles ‘vão na casa de reza, vem por favor’. Não. Isso eu não posso fazer. Sim, cada um tem que entender isso. É assim que funciona na nossa religião”, comenta.

Segundo ele, na atualidade são as crianças que participam mais dos encontros diários na casa de reza. “É mais criança. Hoje até os meus netos, meus bisnetos estão participando, estão querendo aprender. Porque daqui um tempo se deus me leva e daí eles vão ficar ‘ah, meus avós viveram assim’. É assim que passa”, conta. Antigamente, no tempo em que seus avós eram vivos, havia a obrigação de participar das cerimônias o que demonstra uma relação de mudança de hábito no cotidiano da comunidade. “Meus avós viveram mais na casa de reza. Mais velhos, mais novos, não tinha escolha. Tinham que participar. Participava todo mundo. Toda aldeia tinha casa de reza. Se tem só pouquinho (pouca gente) também merece ter uma casa de reza. Sim. É a mesma coisa”, ressalta.

É como nós aqui, mas eles se alimentam mais de como que era antigamente. Já não vão comprar cachaça e essas coisas assim. Se cuida mais com alimento. Mudou muito. Sim. Eu estou achando que mudou. Tem algumas aldeias que é assim. Aqui já é menos. Graça a deus. O que está ajudando é a casa de reza. Que esse é do nosso pai lá em cima. É um telefone, um orelhão. Eu estou falando. É. “Alô”. Nhanderu atende. Então aí eu apresento, falo toda hora, toda tarde. Falo para acontecer as coisas novas, para meus amigos, para meu povo, até em Florianópolis eu estou entregando na mão de deus e nas cidades onde eu conheço. Que assim falaram nossos avós. Não vou rezar só para mim. Vou rezar pelo meu povo, pelos meus amigos. Estados Unidos, Alemanha. E assim tem que pedir para o nosso pai “olha para os seus. Me ajuda, me ajuda”. E pedir ajuda. Assim que é, por isso que não me esqueço, não, vou *opy*. Para mim e para meus amigos. O povo está feliz comigo. Ficaram mais feliz por que eu vim de lá (da mata). O povo chega aqui e “bah, é o paraíso. Puxa, a casa de reza”. Aí eles chamam aí casa sagrada (Depoimento *werá mirim* Artur Benite em 20/08/2018).

Ele comenta que o consumo de álcool vem diminuindo com o apoio dos encontros na *opy*, o que mostra a responsabilidade dele com a comunidade, pois está sempre mediando os conflitos. Ele conta também que estava morando em uma área de mata, mas, por conta dos atendimentos que faz na casa de reza optou por morar mais perto do centro do *tekoá vy’a*.

Pergunto se havia *opy* antes do contato com os brancos e ele comenta que sempre existiu casa de reza nas comunidades, e faz uma comparação com a vida dos brancos dizendo “você veja bem. É que vocês têm a igreja. Cada cidade tem a sua igreja. A mesma coisa nós. Sim. Isso já aconteceu. Desde o começo. Cada um tinha a sua casinha. Se fosse grande (a aldeia), mas cada um tinha que fazer sua casinha” (de reza). Ele ressalta que “na família o mais importante para nós viver um pouquinho, temos que viver como os avós viveram. Eu acho o mais importante isso. Por isso que não me esqueço da casa de reza”, afirma. Ele relaciona cura e fé pelo benzimento dizendo que “é um feito importante, por que às vezes a nossa religião precisa do médico. Eu sou pagé. Então é importante a *opy* para esse, para o meu povo. Muito importante. Se não tem *opy* não tem como benzer. Tem que ser na *opy*”. Segundo Chamorro (1998, p. 218) “*opygua*” pode ser o pagé, “rezador, líder religiosos mbyá”. Ele pondera que é necessário para não esquecer dos ensinamentos dos mais velhos, “a mesma coisa é um padre fazer uma oração. Continuar com a *opy*. Não se esquecerá”. Seu Artur Benite *werá mirim* compreende o processo dinâmico da cultura. Para ele não há como controlar o crescimento das cidades e comenta algumas mudanças:

Se eu pensei isso? A cidade crescer? Pensar a gente pensa, mas não tem como. Por que pensar a gente pensa, mas o que vamos fazer? Pensei. Tudo eu pensei isso. Pensei tudo para os meus netos, para os meus filhos que vão crescer. Daqui mais um tempo como será que vai ser as coisas? Será que vão todos para cidade?⁴⁶ Às vezes eu penso sozinho será que... Eu acho que vai acabar até o jeito de viver índio. Falei assim porque eles vê o jeito de viver dos brancos. E então vão indo. Agora tem a escola que na época de nossos avós não. Eu não estudei. Não me deixavam ir na escola. Tinha. Os brancos já tinha, mas só que os nossos antigos, passado, eles não deixa os filhos estudar. Não. Eu queria estudar, não tinha jeito. Não estudei. Agora eu estou deixando. E o que que eu vou fazer? Eu tenho que deixar, tem que deixar estudar. Eu já sou documentado tudo. Por que nossos avós, naquela época, não tinha certidão, não tinha nada, nada, nada. Tinha só colar assim (Depoimento *werá mirim* Artur Benite em 20/08/2018).

Ele entende que o estudo na atualidade pode ser uma ferramenta para que os indígenas possam ter acesso aos direitos básicos assegurados pela Constituição de 1988. Mesmo assim ele se preocupa com o modo como se vive hoje em dia com a interferência da vida na cidade, da escola e do processo documentação pela burocracia. Para ele há muitos elementos que podem influenciar a trajetória do grupo. Ele comenta que antigamente o que os identificava era o uso do colar. Pergunto para Artur Benite *werá mirim* como era o colar, “era para ver que era aquele índio Guarani. Tinha diferente. Tinha com um santinho de madeira. E madeira que não é comum, não é tirar qualquer madeira. É onde dá o raio. O nosso deus”, conta. Para ele é necessário encontrar a madeira certa onde um raio caiu “naquele pedaço de pau que joga fora, aí tira daquele para pegar o santinho. Era assim os nossos avós. Até eu tinha também”, comenta.

⁴⁶ Segundo dados do Censo 2010 realizado pelo IBGE mais de 315 mil pessoas se autodeclararam indígenas e residem em áreas urbanas.

Pergunto o que aconteceu com o colar dele e ele fala que por conta da documentação não usou mais o colar, “depois de ficar adulto eu já me esqueci e já não usei mais. Já fiz documento, a identidade, CPF”, lembra. Ele fez seus documentos aos 30 anos e conta uma passagem de sua vida cotidiana sobre suas viagens sem documentação no transporte intermunicipal, até então gratuito. “Não tinha. Viajava assim. Anos setenta e seis eu passei aqui em Florianópolis, vim de Porto Alegre sem documento. Aí cheguei na rodoviária para ir para Curitiba. Para pedir passagem disseram ‘me dá o teu documento’. Eu disse: ‘meu documento é esse daqui’. Estava o gerente lá e ele mostrou ‘esse daí é índio, passa’”, comenta ele. Os indígenas tinham passe livre no transporte coletivo “e assim que era primeiro. Agora não”. Este fato aconteceu na década de 1970.

O percurso de mobilidade de Artur Benite *werá mirim* se dá desde a fronteira com a Argentina na infância em uma comunidade indígena com mais de 600 pessoas. Passou por pequenos municípios e comunidades indígenas do interior do Rio Grande do Sul até conhecer a capital Porto Alegre, onde viu o primeiro automóvel, e cidades maiores como Santa Maria. Trabalhou em serviços sazonais de plantação e colheita para famílias de fazendeiros locais. Ele foi para a comunidade indígena onde morava o tio, irmão de sua mãe, depois da morte de seus avós maternos que o acompanhavam. Mais tarde suas duas irmãs também vieram para uma comunidade indígenas em Torres (RS). Iniciou esse movimento com a família na década de 1950. Artur Benite *werá mirim* fala um pouco sobre esse movimento “quando eu passei nos anos setenta aqui, desceu a serra um povoadinho só, chama Palhoça. Era um povoadinho só. Anos setenta. Setenta e seis eu passei. Antes do asfalto em Porto Alegre eu vi lá era tudo estrada de chão”. Ele conta que “não tinha como agora o asfalto. É, que eu não tinha visto. E achei tão bonito (risos)”. Seu Artur vê a beleza no que nunca havia visto. Buscou compreender o processo que mudou os elementos de sua cultura. Ele veio para Santa Catarina e morou na TI Morro dos Cavalos em Palhoça, morou em Camboriu, em Itajaí, até que, depois de 20 anos, o governo federal fez compensações com indenização de terras aos grupos indígenas pela duplicação da BR-101. Durante esse trajeto Seu Artur pode acompanhar por outro ângulo o desenvolvimento das vilas, o nascimento das cidades, das ferrovias e estradas, do agronegócio, da indústria. Emocionado Artur Benite *werá mirim* relembra uma parte de sua história onde conheceu os pais que moravam em outra aldeia. Como foi criado pelos avós maternos não chegou a conhecer a família por parte de pai. “Eles faleceram cedo. Os dois são falecidos. Não tenho pai e nem mãe, tenho só duas irmãs que moram em uma aldeia em Torres (RS). São duas minhas irmãs lá, que é da mesma mãe. Eu sou homem sozinho. Os três moraram com os avós”, comenta.

Quando faleceu eu tinha vinte anos. Eles moravam juntos. Em uma aldeia muito longe da cidade. A gente levava meio dia a pé para chegar. É só no mato uma trilha. Se chamava *Xaquari*, uma aldeia. Essa era na fronteira, na Argentina. Meus pais, meus avós, tudo junto. Tinha soldado, vou falar soldado né, *xondaro*, tinha setenta *xondaro*. Às vezes eu me lembro. Era aldeia grande, tinha seiscentos e pouco. Era criança e adulto. Era uma aldeia muito boa. É ali que me criei. *Xafari*. Onde eu nasci e me criei. É um rio, chama *xapari*⁴⁷. *Xapari*. Em Guarani *xapari*. Quer dizer rio. É o nome do rio. Os avós que chamaram. Quando eles faleceram eu vim para Tenente Portela (RS). Eu vim para Guarita (RS). Aí faleceram e meus avós vieram junto. Aí passamos por Santa Maria. Sim, viajando por um ano. Aí chegamos em Cacique Doble (RS). Isso, em Nanoai (RS). Aí já comecei a me casar. E é assim que nós vivemos. E agora estou aqui (Depoimento *werá mirim* Artur Benite em 20/08/2018).

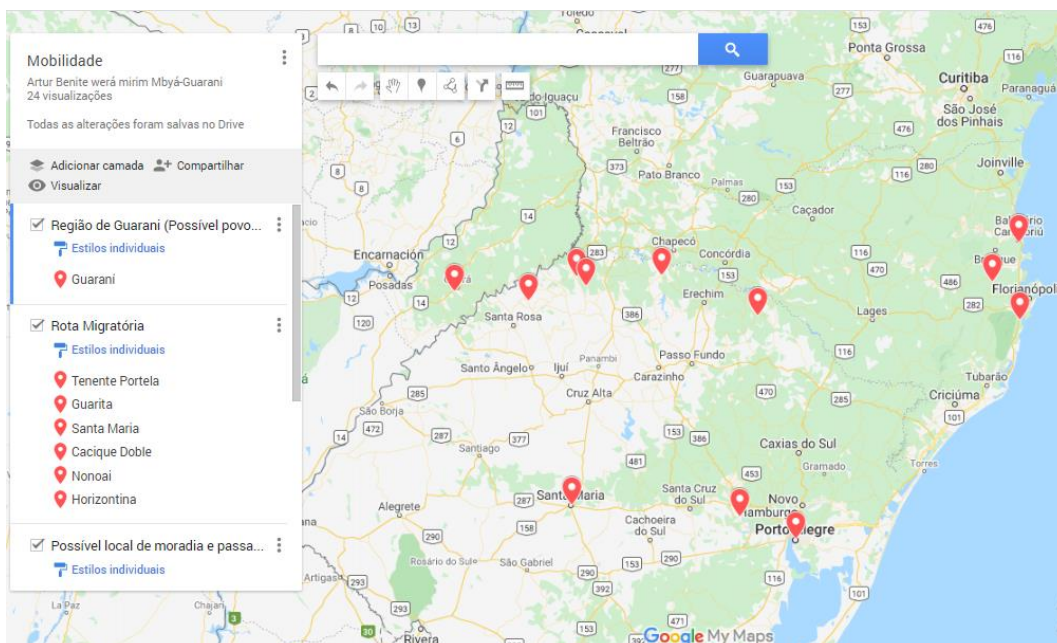
Ele conta que não sabe o motivo do falecimento dos pais “ah, isso eu não posso saber como foi. Não, eu não estava junto”. Pergunto se ele estava presente quando os avós faleceram: “Estava. Faleceram aqui em Tenente Portela. É. Meu avô faleceu lá perto de Horizontina (RS). Tinha aldeia também. Quando eles faleceram eu vivi mais foi com os meus tios. Eu tinha tio, irmão da minha mãe. Aí vivi mais com eles. Depois que eu fiquei adulto, com trinta, quarenta anos aí é mais sozinho”, comenta. A mobilidade faz com que os Mbyá-Guarani encontrem outros parentes, conheçam novas memórias e acessem outros elementos de uma estrutura social ancorada em um território extenso. É parte do modo de ser do grupo, da identidade individual e coletiva. Ele conta que suas duas irmãs não participaram deste primeiro movimento de caminhada pelo território, vieram para o litoral muitos anos depois, “elas ficaram lá, depois vieram e não faz muito tempo ainda, faz uns dez anos mais ou menos quinze anos. Até mês passado os meus sobrinhos vieram me visitar. Vieram me visitar aqui”, comenta feliz.

Pensativo, Artur Benite *werá mirim* retoma a questão da terra com uma proposta endógena pelo etnodesenvolvimento para a segurança alimentar do grupo. Não somente a comunidade pesquisada seria beneficiada, mas uma rede de outras comunidades que podem melhorar a qualidade de sua alimentação, trocar ou vender o que considerar necessário. Segundo ele “a terra é boa. Aqui a aldeia é o paraíso. Só que a gente tem que pedir muito para plantar a terra e cultivar. O governo pode enxergar isso aí um pouco. Através de deus a gente faz tudo isso. Eu penso isso. Que vai dar tudo certo. Eu penso isso”, afirma. Ele enfatiza que há muito o que ser considerado nesse contexto da segurança alimentar e diz “olha são muitas coisas, não dá nem para... Não tem tradução, mas dá para dizer que eu estou dizendo que não faltará alimento para os meus filhinhos, os meus bisnetos todos, eu falei isso e a casa de reza

⁴⁷ A mobilidade é uma regra social imemorial e cosmológica Mbyá-Guarani. Cruzando os dados de pesquisa observamos que o rio denominado Xapuri no Acre pode ter sido uma possível rota antiga de acesso ao interior do território, mas é necessário o aprofundamento de dados. Artur Benite *werá mirim* cita o nome que pode ser do rio de três maneiras: *xaquari*, *xafari* e *xapari*. É somente uma hipótese.

seguir para a vida, para a saúde, o governo poderia enxergar, ver isso aí para nós viver feliz com meu povo, é assim que eu falei”, ressalta.

Figura 11 – Mobilidade de Artur Benite *werá mirim*



FONTE: Google Maps (AUTORA, 2019).

Há uma preocupação constante de Seu Artur com a soberania alimentar do grupo, com a subsistência e o bem-estar dos moradores do *tekoá vy'a* pela alimentação. Para entendermos o contexto alimentar precisamos compreender algumas regras fundamentais para o grupo. A cultura nesse caso deve ser levada em consideração por ser essencial para a aquisição de sementes, na plantação, no sistema de trocas, na venda e na forma de consumo. Para ele a plantação aos moldes Mbyá-Guarani é essencial para a sobrevivência de grupo. Comenta que o governo poderia incentivar a agricultura com a compra de alguns equipamentos adequados para o grupo⁴⁸. Artur Benite *werá mirim* sugere parcerias para a plantação na Terra Indígena (TI):

Isso eu pensei agora, daqui para frente 2018, eu estou pensando, já que nós estamos assim, o governo podia ajudar, aqui nós temos terra boa, ajudasse com maquinário e tudo para tirar alimento da terra. É assim que eu estou pensando porque nós não temos nada. Nós vivemos com uma casinha assim como o branco, temos a luz, temos geladeira. Se é para nós vivermos assim é para não nos esquecermos do nosso futuro. Sempre nós vamos seguir. De plantar e ajudar nós a viver bem. Com certeza. Tem que ajudar. Trabalhar junto. Isso que eu penso para não faltar o alimento. Porque nós vivemos assim e se nós formos pensar, às vezes eu fico pensando e às vezes eu fico nervoso sozinho. É, pensando porque antigamente nossos avós viveram assim mais na plantação. Eu aprendi a plantar com eles, por isso que eu planto agora. Plantio cana, planto banana. Eu aprendi com eles que é

⁴⁸ Na década de 1970 no Rio Grande do Sul o governo incentivou a agricultura em áreas indígenas com a doação de máquinas agrícolas, mais aproximado de um modelo desenvolvimentista. No caso do *tekoá vy'a* a proposta de Seu Artur *werá mirim* seria uma adaptação local com um olhar diferenciado, mais aproximado das necessidades indígenas.

importante. Só que eu estou querendo ajuda do nosso governo, o governo poderia ver isso aí. Para não passar fome, para não faltar alimento (Depoimento *werá mirim* Artur Benite em 20/08/2018).

Para ele, o Estado poderia contribuir com o grupo indígena de maneira assegurar a alimentação, no caso com a plantação de alimentos, essencial para a continuidade das práticas ditas por eles como “tradicional” baseada nos recursos da Mata Atlântica. Mesmo que uma parte do grupo tenha acesso à energia elétrica, geladeira ou telefone, questões comuns da sociedade na realidade atual, as práticas indígenas tradicionais ocupam a maior parte do tempo para a pessoa Guarani, outras responsabilidades são prioridade como a educação das crianças e a vida em comunidade. O acesso aos direitos sociais considerados básicos como alimentação, saúde, educação, moradia, terra, meio ambiente, água de qualidade, saneamento básico, entre outros, são determinantes para a continuidade de qualquer grupo cultural, independentemente de ser indígena ou não indígena.

Segundo Ladeira (2008) para designar os membros da sociedade envolvente os Mbyá-Guarani empregam a palavra “*juruá*” como sendo “boca com cabelo”. Artur Benite *werá mirim*, de 76 anos, explica o que significa para ele a palavra “*juruá*” forma como chamam os não-indígenas, “o *djuruá*, nós falamos *djuruá*, o branco né, nós chamamos *djuruá*. É uma palavra que os nossos avós falaram. Chama *djuruá*. Eles não chamam branco. Depois desses trinta, quarenta anos eu escutei isso aí que fala branco. Não, nós chamamos *djuruá*”. Conheceu este nome quando já era adulto e para ele significa “povo estranho, os antigos chamam. E agora nós somos amigos. É a mesma coisa. *Djuruá* é um e são todos. É a mesma coisa se tu enxergar lá e dizer índio. É a mesma coisa. O Artur, é índio”, explica que é um nome genérico, para todos, sem distinção. Refere-se à sua trajetória de vida e conhecimento dizendo que, por ter contato com diferentes grupos culturais aprendeu a falar cinco línguas, e diz “eu tenho muita história. Sou de 1942. Eu falo cinco línguas. Eu falo Paraguai, Guarani Paraguai, eu falo espanhol. Desde criança. O outro é a língua Kaingang. Sim. Eu falo Kaingang. E o último é Português. Aprendi depois de quinze anos (de idade). Eu aprendi lá perto de Horizontina, no Rio Grande do Sul”, lembra. Ele comenta que aprendeu a falar Kaingang depois de aprender a Língua Portuguesa, pois as línguas locais forma invisibilizadas pela sociedade regional, mas fundamentais para o entendimento entre as pessoas dos diferentes grupos indígenas que compartilham do mesmo território. O conhecimento de cada idoso em uma comunidade indígena tem valor inestimável para cada *tekoá* por conta das referências históricas tradicionais que podem ser repassadas pela memória oral nas relações cotidianas aos mais jovens.

No ano de 2018 fui para Ijuí (RS)⁴⁹ e conheci o Museu Antropológico Diretor Pestana, os sítios arqueológicos das Missões em São Miguel e Santo Ângelo. Na biblioteca da Missão em São Miguel havia um livro sobre uma panela feita de pele de animal. Ao retornar perguntei a Seu Artur se ele conhece o cozimento do alimento nessa panela e ele responde que “de pele não. Não. Eu vi mais panela de barro”, contou. Pergunto para ele quem fazia as panelas de barro “as mulheres. Mais as mulheres”, conta. Ele explica que atualmente, por conta de outras demandas, eles não utilizam tantos utensílios de barro, “hoje já é mais difícil. Difícil fazer. Nós sabemos. Eu faço bacia, faço cachimbo. Faço tudo de barro. Eu faço, mas agora estamos fazendo mais para vender já. Para eu usar eu tenho o cachimbo de barro. É o cachimbo. Só isso eu uso de barro”, fiz. Ele ressalta que utiliza somente o cachimbo de barro, chamado pelos Mbyá-Guarani de *petyngué*, tendo consciência da realidade atual e do que já abriu mão para continuar sua vida, das escolhas e das perdas. Cita outros utensílios que eram utilizados “tem um vaso que pode fazer também que se chama *cabutxi*. É, *cambutxi*. É um vaso de barro. Esse os nossos avós chamavam *cambutxi*. Sim. Faz prato. Comida, água, dá para puxar. Fazer o barro. Antigamente não tinha barro, nada. Fazer de barro ou de porongo. Puxar água, para guardar cangica, *kaguiju* que nós chamamos”, comenta. O porongo era mais utilizado do que o barro/argila em algumas ocasiões ou épocas, pois, segundo Artur Benite *werá mirim*, em alguns lugares não havia esse recurso natural. Muitos desses utensílios eram utilizados pelas mulheres para o uso doméstico relacionado à culinária, mas viu principalmente o porongo ser utilizado e afirma que muitas comidas foram podiam ser guardadas no porongo, inclusive àquelas feitas para as cerimônias na casa de reza, *opy*, “tudo no porongo. Deixar guardado na casa de reza. Os antigos começaram a rezar tudo, depois começaram a sentar, aí nós vamos tomar. Tem tampa. Coloca uma tampinha e fecha. Eu comi muito. Por isso que hoje os meus ossos não têm problema nada. Estou com setenta e seis anos. É idade”, ressalta. Ele relaciona a comida tradicional à saúde.

Com relação à cerâmica Guarani os pesquisadores Fernando La Salvia e José Proença Brochado (1989) analisam como “sendo a cerâmica um elemento tecnológico determinante de um comportamento [...] o homem desenvolve uma tecnologia como satisfação de suas necessidades e inserido dentro de um contexto ecológico” (BROCHADO; LA SALVIA, 1989, p. 5). Os autores catalogaram uma variedade de pratos e vasilhames com mais de 50 peças com

⁴⁹ Na mesma ocasião, durante o I Simpósio Latino-americano de Estudos de Desenvolvimento Regional (SLAEDR) na Unijuí, soube da Festa do Butiá em Giruá (RS) com visita à “Rota dos Butiazais”, artesanato e comidas a partir do butiá, fruto de uma palmeira natural da Mata Atlântica e nativa da América do Sul. Fiquei impressionada com a adaptação local dos imigrantes nessas terras.

o suporte de pesquisas arqueológicas com os modos de fazer a massa de barro, o molde, a queima e as pinturas dos utensílios (BROCHADO; LA SALVIA, 1989, p. 142-143). Para eles “o modo de produção é uma variável componente da utilização e suas individualizações deverão determinar tendências no comportamento cultural” (BROCHADO; LA SALVIA, 1989, p. 152-153). No Museu Antropológico Diretor Pestana em Ijuí (RS) há na exposição muitos utensílios Guarani. Um deles é uma corda trançada com cabelo. Pergunto para Seu Artur *werá mirim* se ele conheceu ou usou essa corda:

aquele é para botar (faz um gesto de amarrar na parte de cima da panturrilha, embaixo do joelho). Aquele é para botar aqui. Usava muito esse. Agora que não usam mais. Isso pode usar até agora, mas só que ninguém mais faz isso. Às vezes estraga o cabelo e não tem mais o antigo para fazer a corda. O jovem agora não faz. A mulher, uma velhinha. Qualquer pessoa fazia, mas só pessoa velha. Tirava cabelo de uma mulher nova de quatorze, quinze anos que tem cabelo novo, cabelos que não deu problema nenhum. Tira para fazer. Não é de qualquer pessoa também. Para fazer a corda a menina tem que não cortar até quinze anos o cabelo, aí cresce e fica por aqui (mostra o tamanho até a cintura/quadril). Agora todo mundo corta, não dá para tirar. Os antigos não deixavam cortar. Corta na hora que é para fazer a corda, aí corta. Usa, mas é no tornozelo (Mulher). Os homens aqui (final da panturrilha abaixo do joelho) e as mulheres aqui (tornozelo). Olha, isso que não sei por que. Os homens aqui (final da panturrilha abaixo do joelho) e as mulheres aqui (tornozelo) por causa do vestido. Os antigos usavam isso e não tinha calça, era tanga, um pedaço de pano e aí aparece. As mulheres usavam saia comprida até aqui (aponta para o tornozelo). E para aparecer tem que ser até aqui (tornozelo) (Depoimento *werá mirim* Artur Benite em 20/08/2018).

Segundo Artur Benite *werá mirim* as mulheres usavam roupas com algodão plantado e tecido na comunidade, “usava, mas era tipo de uma saia, era comprida, mas não tinha cintura, não é como hoje. Era até aqui (tronco), pegava e torcia assim, enroscava assim (uma amarração). Era algodão. Tinha. Eles plantavam algodão. Os antigos. Fazia”, lembra. Utilizavam no cabelo uma faixa “fazia para botar no cabelo (uma faixa). Se chama cocar agora. *Capytxinha*. Usava muito disso de algodão. *Tambeó* também era de algodão, fazia. Era a saia”, conta. Ele comenta que usa cabelo comprido, mas antigamente era proibido “os homens não podem usar cabelo comprido. Os antigos eram assim. Agora eu estou usando”. Segundo ele, não podiam cortar o cabelo, principalmente a parte da frente porque estaria ligado a dor de cabeça, “cortava bem cortadinho, só não cortava a frente. Deixava cumprido assim (mais de um palmo). Como que eles falavam se cortar esse cabelo daqui (da parte da frente, franja), os avós disseram ‘vai sofrer de dor de cabeça’”. Ele esclarece que “se cortar o cabelo tem que levar lá no meio do mato. Cortava e levava lá no meio do mato. Levava lá o cabelo e jogava lá no meio do mato ‘onde tu não vai botar o fogo’, ele falou (o avô)”. O ritual era feito para que o pedaço de cabelo cortado não tivesse contato com o fogo e pegasse a umidade da área de mata, “tem que guardar lá onde pega unidadezinha e sempre conserva bem. E se tu vai botar em um lugar onde tu vai queimar porque o fogo não esfria por isso muita gente hoje em dia está sofrendo de dor de cabeça. Por causa do fogo”. Ele comenta que “às vezes pega um fio de cabelo e queima. Assim os meus

avós falaram e eu estou me cuidando, mas um pouco também não estou cuidando mais”. Ele explica que os homens tinham cabelo cumprido “só na frente” como uma espécie de franja e “usava aquele cocar (faixa) e já segurava (o cabelo) (risos). Eu me lembro e parece que foi ontem” e as mulheres “não cortavam, deixavam tudo cumprido. É muito bonita. É verdade”, afirma.

Figura 12 – *teimanguá* corda feita de cabelo (Museu Antropológico Diretor Pestana)



FONTE: AUTORA, 2018.

O *tembiapó* artesanato feito para uso doméstico com o tempo passou a fazer parte de um acervo para a venda com algumas alterações no tamanho e na funcionalidade. No museu pudemos ver objetos de palha como cintos, cordas, chapéu, bolsas, vasilhames para água feito

de porongo e outros utensílios Mbyá-Guarani catalogados⁵⁰ que foram doados pela população regional. Antigamente, segundo Artur Benite *werá mirim*, o artesanato era feito “de palha também, mas fazia de tudo. Agora que não estamos fazendo mais. Estão fazendo colar agora, mas já é comprado (a miçanga). Antigamente plantava para tirar para fazer colar”, comenta. Ele diz que usou o colar tradicional feito com a madeira em que o raio atingiu e ganhou outro que utiliza para fazer benzeduras, “até eu tenho um colar antigo aí. Eu tenho um santo antigo também. Tenho ainda. Um santinho. Uma cruzinha antigo que eu uso para benzer. Ganhei. Faz muito tempo (risos)”. Ele lembra com detalhes muitas histórias do passado, alguma que ele mesmo viveu, “é verdade. É bom saber como que era a vida no tempo antigo. Parece que eu estou enxergando, parece que foi ontem”, lembra.

Figura 13 –Maria Campos *pará retê* e Artur Benite *werá mirim* ao lado dos filhos



FONTE: AUTORA, 2018.

Maria Campos, casada com Seu Artur, é conhecida em Guarani por *pará retê*, tem parentes no Paraguai onde morou com a mãe e a avó. Artur Benite *werá mirim* explica que os membros da família dela “sempre moraram lá. É porque meus avós vieram de lá também. Nós somos do Paraguai⁵¹, nossos avós. Nossos avós vieram por *xafari*. Ali que moraram, eu nasci ali”, conta. Ele explica que para ele “é a mesma coisa gente branco. Já tem da Alemanha, Japão,

⁵⁰ No Museu Histórico Anita Garibaldi em Laguna (SC) pude ver uma bengala antiga trançada com duas cores de palha e no Museu Azambuja em Brusque (SC) um banquinho tradicional de madeira feito à mão, utilizado pelos *xeramõi* cujo nome seria “*apyka*, feito de cedro, lugar onde toma lugar a palavra” (CHAMORRO, 1998, p. 216).

⁵¹ O Paraguai é o local do mito de origem dos Guarani.

da África. É a mesma coisa. Nós também é assim. Hoje nós somos brasileiros (risos). Ela não. É difícil. Ela pouco conversa. Não entende em Português. É só em Guaraní. Esse que é o problema né. Vou falar com ela. Se ela falar em Guaraní eu traduzo para ti”. Por todo o tempo tentei conversar com ela sem sucesso.

Voltando ao cotidiano do *tekoá vy’a* pergunto para Seu Artur Benite *werá mirim* sobre a instalação da caixa d’água, uma iniciativa governamental. Ele fala do uso da água *in natura* para justificar os preceitos ensinados na *opy*. “Estão usando. Trouxeram também, mas a comunidade não aceita. Não. Se chama cloro (risos). Eu não uso também. Eu não tomo. Só direto do mato. E não aceitamos. Sim. *Opy* que dá orientação. É que deus que ilumina nosso caminho. Nós temos que pensar”, ressalta. Ele afirma que os preceitos cosmológicos direcionam o cotidiano da vida e diz que é muito importante continuar falando a própria língua, “para nós em Guaraní é *mbodjakã, Nhanderu mbodjakã*. Que deus iluminou o nosso. Que na *opy* eu falo mais é a minha palavra. Não falo palavra em português. Nada. Às vezes é por isso. Só o Guaraní. Só a nossa língua. Não pode falar outra língua”. Ele retoma parte de sua história falando sobre as estratégias que desenvolveram antigamente para enfrentar o frio e diz que historicamente “a nossa vivência é terrível. Fazer um foguinho assim para botar o pé e se esquentar. Agora estamos dormindo na cama. Os antigos não eram assim. Botava um cobertorzinho ou um forrinho assim, eles tiravam folha de coqueiro, de palmeira e botava assim (faz gesto de como esticar)”, comenta. Ele explica que “era com coroa de javari. Couro de bicho que se chamava javari. É o porco do mato. Tirava o couro para fazer o forro. Cama. Deitava por cima. Com o pé perto do fogo. Vivi assim até quinze anos”. Os porcos do mato eram espécies abundantes na Mata Atlântica e pergunto se todos na comunidade tinham o mesmo hábito “todo mundo. Todos. E eu não tinha roupa. Usava tanga. Botava barbante aqui (faz sinal em volta da cintura). Também não era barbante. Era feito de embiro do mato. Então era meu cinto. Então usava. Pelado. Nada. Frio passava. E se esquentava um pouco. É, acostumamos com chuva e tudo”, conta sobre a vivência de morar na mata até os quinze anos de idade. Pergunto se utilizavam a pele dos animais de outra forma “usava também para fazer o *tukumbó* que chama, *tukumbó* para *xondaro* usar. Chama soiteira agora. Soiteira. Aquele que os gaúchos têm. Tinha daquele feito de couro. Os antigos faziam”. Ele conta que era “para fazer o barulho na casa de reza. O mau que tem por aí com aquele barulho eles vão embora. Atropela, expulsa esse. Faço. Eu tenho esse. Está lá na casa de reza. Quando chega à tarde já. Sim”, ele utiliza todos os dias no final da tarde durante os encontros na *opy*. Ele ainda explica que os jovens contribuem na *opy* aprendendo como utilizar o instrumento, “os *xondaro* que vão lá, os jovens pegam e fazem aquele barulho. É feito de couro. Tem uma varinha assim (mostra o tamanho de

uns dois palmos), eu já tenho há quarenta anos”. Muitos utensílios utilizados na casa de reza estão com ele há muitos anos, alguns deles foram doados por outros Guarani mais velhos, “fizeram para mim. As pessoas de mais idade, idoso, mais velho fizeram”, explica. Seu Artur aprendeu com os mais velhos o que deve ser feito na *opy*, “explicaram tudo como era para usar, explicou tudinho. Por isso eu tenho guardado. *Popyguaí*. É dois palzinhos. Aquele bate, fazer barulhinho. É com esse que eu faço benzimento nas pessoas. Ele tira o mal que a pessoa tem”. O uso de instrumentos tradicionais na *opy*, casa de reza, como o *petynguá*, a soiteira, o *popyguaí*, as ervas entre outros elementos e símbolos faz parte dos rituais Mbyá-Guarani, parte de uma tradição que se atualiza, mas é irredutível (CUNHA, 2009). Conhecer o interior da *opy* ou os rituais que acontecem em seu interior não esteve entre as minhas prioridades e também não fui convidada a participar dos encontros. Seu Artur me falou que os não-indígenas não podem entrar na casa de reza porque todo o ritual é feito na Língua Guarani, é direcionado para os Mbyá-Guarani. Não há dúvidas de que a *opy* é uma ferramenta importante de alteridade e na formação do indivíduo com a identidade cultural do grupo.

Figura 14 – Artur Benite *werá mirim* com um arco e flecha



FONTE: AUTORA, 2018.

Outro interlocutor que nos recebeu para a pesquisa foi Augustinho Moreira em Guarani *werá tukumbó* que significa o brilho do relâmpago. Ele já ocupou cargos como professor e cacique, e comenta quem são os Mbyá-Guarani. “Mbyá na verdade é um nome que dão para nós, temos esse nome Mbyá-Guarani nós entendemos que são os índios, os estudiosos que

botaram esse nome Mbyá, Nhandeva, para dizer que aquele é Mbyá, Mbyá é índio”, conta. Ele esclarece que “se ver um Mbyá vindo vai dizer ‘vem Mbyá’, estou dizendo que aquele é Guarani. É isso que significa Mbyá para nós [...] tudo é conhecido como Mbyá mesmo. Já ficou o nome Mbyá”, comenta. Pergunto como o grupo se autodenominava antigamente e ele diz que “era diferente. Falava que era *nhanhe reterã*. Aquele é índio, aquele é Guarani, para chegar e dizer que a pessoa, aquele é Mbyá que está vindo. Antes falava *xe nhe reterã u*, falava isso”. Pergunto a ele sobre a história da criação do mundo Guarani, um ponto importante para o grupo e ele diz que “nós temos a nossa própria origem e dizem os mais sábios que nós Guarani também nós temos a história do mundo de como surgiu como ela é feita, mas isso nós Guarani a gente respeita muito mais sábio a gente não passa por cima da palavra deles”. Para Augustinho Moreira *werá tukumbó* “quem deveria estar contando era o mais velho sobre isso porque eu posso contar do meu jeito, mas só que aí quando alguém lá no futuro, lá para frente alguém vai ver e vai dizer, é como a gente faz um texto com tradução, mas é diferente, ele vai dizer isso”, enfatiza a importância do papel dos *xeremõi*. “Eu vou falar da minha maneira que eu penso, mas só que os mais velhos todos eles conhecem como surgiu, como que ela (a história) é, como foi feito isso, é uma história bem longa” ressalta e avisa. Augustinho Moreira *werá tukumbó* explica que “o mais certo é perguntar para o Seu Artur”. Pergunto a ele como é ser Guarani, como é viver como Guarani.

Eu falo como um Guarani. A gente é um ser Guarani, é amar e gostar de tudo o que representa por exemplo as matas, os rios, tudo para ele, a riqueza para um Guarani se não tiver uma mata, um rio, terra, ele fica doente porque da mata, ele vai para mata ele caça, se tiver rio ele vai lá pesca, se tiver terra ele vai lá e planta, se ele não tiver isso ele fica doente. Então ser Guarani é gostar e amar tudo o que ele acredita porque o Guarani ele é bem religioso, ele respeita a natureza, ele respeita tudo que ele vê, tudo que ele vê ele respeita, até mesmo para tirar material para ele fazer trabalho com artesanato, primeiro ele pede para tirar, ele pede licença para tirar para que ele possa fazer bem direitinho para não estragar. Então tudo isso para nós é ser Guarani e isso tem que respeitar a natureza. Isso é ser Guarani que eu sei (Depoimento Augustinho Moreira *werá tukumbó* em 11/08/2016).

Para Ladeira (2008, p. 33) em referência à sua pesquisa realizada com o Guarani “a construção do mundo teria acontecido, portanto, depois da criação dos princípios definidores das relações entre os seres, para que todos pudessem, por meio do amor e da reciprocidade, nela viver e conviver em sentido pleno” (LADEIRA, 2008, p. 33). O professor Guarani Marcos Moreira (2015) conhecido como *karaí verá yvydju*, em pesquisa intitulada “Visão Guarani sobre o tekoá: relato do pensamento dos anciões e líderes espirituais sobre o território” afirma que “a ferramenta mais importante de todo esses processos de luta, é a fala e o pensamento dos *xeremõi kuery*, porque eles são os pilares de todo o conhecimento e sabedoria da cosmovisão que visa sobressair de um processo demarcatório do nosso povo. Assim garantindo o nosso

legado da nossa cultura” (MOREIRA, 2015, p. 16) (LITAIFF, 2008, 1996). A partir do conselho de Augustinho Moreira *werá tukumbó* no ano de 2016 converso sobre o tema com Artur Benite *werá mirim*, com 76 anos. Ele faz referência ao “coração do mundo” Guarani dizendo que “de costas para leste, o sol (ele fecha os olhos e aponta para o seu lado esquerdo – Sul) É para cá. Que nós falamos *mbité*. Nós na nossa língua nós chamamos *yvy mbité* e os brancos chamam coração do mundo, e nós chamamos *yvy mbité*”. Ele conta que foi o local “onde os nossos avós se criaram se chama Paraguai⁵². Sim. Os nossos avós vieram de lá, mas nós somos já nascidos no Brasil. Só nossos avós que vieram de lá. Se criaram lá, nasceram lá. Para nossos avós lá é o topo, lá é o mestre. É de lá que viemos”. Pergunto a ele sobre sua interpretação do uso do termo Mbyá e ele explica “a gente diz aquele lá é Mbyá, o Guarani estranho se vem se diz ‘aí vem o Mbyá’. Para nós é. Mbyá é o Guarani que a gente nunca se encontrou com ele, mas é índio também, Guarani também e nós chamamos, eu posso dizer ‘aquele é Mbyá’, é um Guarani que vem, mas não sei quem”. E completa afirmando que eles não pertenceram ao grupo Tupi “é Mbyá. Mbyá-Guarani. Sim. Porque tem o Tupi-Guarani também. Porque nós não somos Tupi. Tupi é outro. Kaiowá também é outro. Então nós somos Mbyá. Mbyá-Guarani”, enfatiza. Ele fala sobre a importância da convivência e de se valorizar o conhecimento dos mais velhos.

Os meus avós contavam a história quando eu tinha vinte e cinco anos, comecei a casar, vinha filho, como tratará meu filho como criar, como servir. Meus avós falavam assim, que esse eu tenho que viver com meu povo amor para eu poder enxergar minha vida feliz. Ela disse para mim quando eu já tinha pessoa, quando já tinha um filho. Porque meu avô faleceu quando eu tinha vinte e cinco anos. Vi muito a história dele, dela. Nós temos que ser amigo. Não aquele momento só. Não aquele dia e hora só, não aquele dia só. Assim ele falou. Se eu falo em Guarani não vai entender, então eu falo em português. Tem que ser dia a dia, chegou o dia, amanheceu e vai enxergar meu amigo “o meu amigo, vai bem”. Tem que ser assim. Tu tens que ser amor com o seu povo. Assim vai ser. Tu vais viver muito anos. Ele falou para mim, era. E é verdade. Que a história dos antigos é verdade. Por isso que eu explico para os meus netos agora, mas os jovens agora é difícil acreditar. Não vê nada, não enxerga, não tem. Eu não, quase não acreditei também, mas eu acreditei nos meus avós, nos mais velhos (Depoimento Artur Benite *werá mirim* em 21/09/2016).

Segundo *werá mirim* há uma história da criação e fim do mundo para os Mbyá-Guarani. “Nós do mundo aqui, deus, para deus nós somos todos iguais sim, então deus tem amor por todo mundo. No dia que ele vai fazer, ele vai reunir tudo, ele vai fazer libertar de tudo, tudo que é mal que há na terra, sim, assim que ele faz, mas ele faz para todos. Sempre vai fazer uma vez para todo mundo”, comenta. Ele explica que “ele faz para pessoa de cada etnia faz sempre ou vai fazer sempre e depende de nós crer nele, senão ele não olha por nós. É a salvação”. Ele esclarece, “veja bem tu, tu gosta das pessoas pode ser preto pode ser qualquer nação né, então

⁵² Segundo o jesuíta e arqueólogo João Alfredo Rohr (1973, p. 49-58) os vestígios mais antigos foram localizados no município de Itapiranga, extremo oeste de Santa Catarina, pertencem à tradição Umu e datam de 12.000 anos AP (Antes do Presente), considerados atualmente como possíveis ascendentes dos grupos Guarani, Kaingang e Xokleng/Laklanõ (BUENO; DIAS, 2015; BRIGHENTI, 2012).

para esse deus está te olhando tu tá aqui agora ele está enxergando, nós somos pessoas humanas na terra, nós enxergamos o nosso e ele nos enxerga, está enxergando”, afirma. Seu Artur enfatiza que muitas explicações sobre o mundo não têm tradução para a Língua Portuguesa “por isso que a hora que ele quer levar todos, livrar de todo que perigo assim que era antigamente eles contaram isso [...] isso tem o nome, mas é complicado, não tem tradução”. Decido não insistir, mas algum tempo depois pergunto novamente sobre o nome “Mbyá-Guarani”.

Mbyá? Mbyá é o nome. Mbyá é Guarani. Mbyá, a mesma coisa é o sol, como eu posso dizer em português, *kuaray mby*, que iluminação é sol. *Mby*, *kuaray* é sol. Nós chamamos *kuaray*. Então Mbyá é aquele que dá assim aquele embaralhado do sol (faz gesto com as mãos), *kuaray mby*, por isso que o nome é Mbyá. Quando relampeia o sol. (raio de sol). Isso é o *mby*. É o nome já. Mesma coisa me chamar eu Artur, *Mby* Artur Benite, até o sobrenome, “a”. Sim, “a” de Mbyá é uma letra. Mbyá á. Tem o *werá mirim* que é o relampeia pequeno (ou pequeno relâmpago). É que os nossos avós botavam o nome em tudo isso, é o *kuaray*, tem o Mbyá, *Mbyá í*, *kuaray Mby*, *werá tupã*, *tupã* é deus e os nossos avós deram esse nome. Mbyá é só para aquela pessoa. Cada um tem seu nome. Do sol. É o nome indígena. Mbyá é nome indígena. Do sol em cada um⁵³. É bem grande o nome também. Eu sou *werá mirim*. É Guarani. Se é Mbyá é Guarani. Sim, porque nossos avós que colocaram isso. Já vem dos avós, dos antepassados (Depoimento Artur Benite *werá mirim* em 20/08/2018).

Algumas histórias interessantes que Artur Benite *werá mirim* lembra é contada em outras terras indígenas Mbyá-Guarani e pode ser encontrada e aprofundada no trabalho de campo de outros pesquisadores como na recente publicação de Aldo Litaiff (2018) “Mitologia Guarani – a criação e a destruição da Terra” com histórias de trinta anos de contato do pesquisador com os Mbyá-Guarani do litoral brasileiro. Comento com Seu Artur que tive aulas com um professor⁵⁴ que disse que antigamente tinha muito gelo e depois foi desgelando, virou água e as pessoas começaram a andar, locomover-se a pé e migrar. E ele comenta por outro mito “eu tenho uma história, não é por aí a minha história dos antigos que esse sol era da terra, o sol era da terra sim, é uma pessoa, é a imagem, eles têm imagem, só que ele está com o telhado é o sol, a luz, mas é uma pessoa igual a nós”, conta. Continua a explicar “sem ele nós não vivemos, ele é o nosso pai também, na verdade agora tem religião que diz que tem só um, para nós não, para nós tem cinco, todos são iguais”. Ele explica e cita alguns pilares que estruturam a cultura Mbyá-Guarani.

Quais são esses, tem deus sol, deus também a lua por sinal é nosso pai para não faltar água e chuva tudo é nosso pai. O Sol e a Lua ajuda na plantação, sol ajuda se nós fazer uma lavoura para nós queimar, como é que nós vamos secar? É só ele mesmo “me ajuda, me ajuda” sempre eu vou pedir para ele o sol é *kuaray*, para os índios é *kuaray*. Tem o *Tupã* outro é deus do trovão, é o da chuva, raio, e o da Lua é *Jaci* a Lua ele clareia de noite então já tocava em Lua o nome da pessoa vem esqueleto *jákairá* porque ele fica aqui (refere-se aos pontos cardeais) mora aqui, *Tupã* mora aqui e o *karaí* *jákairá* é uma cruz né, do lado de lá é o *karaí*, o lado de cá Norte, Sul, Leste, Oeste o *karaí*

⁵³ Augustinho Moreira *werá tukumbó* havia me falado que “com o sol todos levantam, não é um só”.

⁵⁴ Prof. Dr. Juarês Aumond geólogo que estuda o paleoclima, era glacial e interglacial, e parte do Vale do Rio Tijucas como remanescente de um antigo semiárido.

quer dizer nós chamamos o pajé, ele é o pajé principal, por isso que nós chamamos *karaí* aqui na Terra, os curandeiros chamam *karaí* aqui na Terra também é esse aí pessoa da Terra e do lado de *ru ete jákairá* quer dizer o que? Como que eu posso falar em português, agora *jákairá* é como se fosse no Sul ou Sul-Leste porque esses comandos, aquilo ilumina o mundo, que manda, o mundo emana, nós estamos em cima da água, nós, essa terra em cima da água é uma bola em cima da água, o deus a cidade de *Nhanderu* é uma bola, é fora de tudo isso e esses pontos tem um nome para todos eles sim. Tem *jákairá*, *karaí*, *tupã* cada um tem o seu local, o seu paraíso, paraíso que não chega doença nada, essa história. Poxa vida, tem dia que eu falava do começo, tudo quando o mundo começou. Eu tenho essa história dos meus avós. Começou não tinha mato não, não tinha, disse que não tinha. Eu acredito⁵⁵. Eu também acredito porque não tinha nem um pezinho de mato, nada, pássaro, nada. Depois que *Nhanderu* plantou nasceu uma árvore, diz que o galho primeiro, o primeiro galho daquela árvore que nasceu se estendeu para cá para onde o sol nasce essa história que o *xeramõi* falou até agora nasceu aqui tá, aí quando nasceu outro galho nasceu para lá onde o sol se põe, depois nasceu de novo, nascer outro galho para cá e outro para cá (sendo norte e sul) depois para cima que é porque a gente fala que o sol, nós todos estamos nesse mundo inteiro do Brasil inteiro, nós vamos falar meio-dia é onde que o sol vai estar. E mesma coisa o milho que cresce para cima, da flor depois que dá espiga. É assim, esse é o mundo, ele nasce mais meio-dia. Quando dá ao meio-dia. Verdade, por isso que os antigos não tinham relógio, não tinham nada e cuidava só pela planta⁵⁶. É sim, quando o sol está reto na plantação, reto o sol vai assim meio-dia, então aprender olhando a planta. É bem isso aí, é da natureza e tudo olha essa história. Bom, às vezes dá saudade. Não tinha nenhuma planta e as plantas foram se criando, aí que plantaram de tudo, aí já foram se criando planta e os animais também. Tem tudo bichinho agora, tem de tudo, tudo, tudo foi feito, construído por deus, não é pelo ser humano que manda assim, não a pessoa, os animais, dos bichos, pássaros, peixes. Mas para ter saúde tem que ter esses dois aqui, nós temos saúde, mas tem que ter esse daqui aí, porque sem esse aqui nós não vivemos. Primeiro, qual que alimenta, apronta comida para nós, quem deixa tudo prontinho para nós comer: é o fogo, é o fogo e o primeiro de tudo, e o segundo é água. Tu tem que ter saúde para tomar água, tem que ter saúde para tu comer, saúde tem, mas se faltar fogo ou água onde que tu vai fazer o alimento? Onde tu vai lavar roupa? Como que tu vai tomar banho? E para comer como que a carne vai cozinhar? Isso pode guardar na sua memória. Eu estou falando essa história. Eu tenho dos meus avós de verdade, essa é a primeira história que eu tenho, por isso que eu amo o povo. E é verdade. Pode estudar. E o fogo veio da onde? A água sempre teve? O fogo foi construído de um gato preto na terra. Ele era um gatinho, é onça e aí nasceu fogo e a água chegou na casa do rei tinha um poste fincado, uma velhinha disse “olha, olha meus netinhos aqui não tem água estamos sem água” que ela falou para o indiozinho que chegou, tudo isso que fez no mundo todas essas coisas foi o índio. Chegou aí falou aquela velhinha disse “meu netinho estamos sem água”, “eu conheço o que que é” disse que o indiozinho que chegou disse “que aquele poste, eu vou arrancar aquele e vai nascer água” e assim que foi por deus. Está aqui, depois que a floresta, tudo a umidade puxava, o mato aí foi construído, o rio e a cachoeira, é, foi deus, não é nós as pessoas, deus fez o mundo, fez o fogo e a água, os peixes, tudo para não faltar nada, mas agora também já acabaram e as pessoas nasceram, como os Guarani, pessoas nasceram como? É porque nossos avós vieram na verdade falaram os meus avós que eles nasceram, tudo se chama coração do mundo, se chama Paraguai⁵⁷. Nação Paraguai e índio Guarani só que é Paraguai né, lá que nossos avós nasceram. Paraguai é uma palavra, é o nome, os nossos avós vieram de lá, e nosso pai e nossa mãe vieram para o Brasil. Nós temos historiazinha com os meus avós, eles enxergaram e foi assim. Tinha outro mundo, mas só que acabaram. A água acaba. Agora esse aqui que está durando. Ela foi feita para ficar até dois mil anos, mas já passou né. E aí para começar de novo índio sobrou só um casal antes, para essa agora sobrou um casalzinho que deus deixou, aí aumentou (o número de pessoas). Sabe como era o mundo antes? O mundo antes de ser só o casal era mais complicado, não é como agora, quase não existia branco porque por isso que os brancos vieram depois, depois que a gente estava no mundo e tinha animais tudo aquela época tinha aí o *nhandere* faz um barco e leva tudo para não acabar. Então deu muita água no outro [...]mundo, e ele veio naquele barco para as cavernas colocou os bichinhos que ele gosta e levou. Quando eles começaram aqui tinha pouca água, antes tinha água, antes do mundo, o primeiro mundo primeiro de tudo, o mundo não tinha água, não tinha, nem água salgada, nada, nem planta, já não é como agora⁵⁸ (Depoimento Artur Benite *werá mirim* em 12/11/2018).

⁵⁵ Legitimando a história oral contada pelo mais velhos *xeramõi*.

⁵⁶ Hábito ancestral indígena Mbyá-Guarani da observação.

⁵⁷ O Paraguai é a origem do mundo para os Mbyá-Guarani (LITAIF, 2018).

⁵⁸ Mito em Litaiff (2018). O início da Mata Atlântica como um semiárido (AUMOND, 2017).

Podemos pontuar que o depoimento do *xeramõi werá mirim* esclarece muitas questões referentes aos mitos Mbyá-Guarani que permeiam a trajetória de vida na Terra, ciclos e eras que contam a trajetória humana, uma aventura que acontece até os dias atuais. Épocas de seca, inundações, crescimento da floresta, desenvolvimento humano explicados pelos mitos de origem que estruturam a cultura e a cosmologia do grupo. Sob este aspecto sugiro o aprofundamento dos pontos de análise do relato em um outro momento ou como base para outros estudos. O que podemos constatar é que os antepassados dos Mbyá-Guarani estiveram presentes sobrevivendo as mais diferentes intempéries já registradas baseadas por eles nos pontos cardeais. E são eles quem sabem isso. Muitos outros mitos e relatos permeiam o mundo Guarani. Segundo Chamorro (1998) “os grupos mbyá e kaiová possuem vários relatos míticos que, direta ou indiretamente, se referem a Jasuká, um ‘princípio ativo do universo’. Nesses mitos narra-se inclusive a autocriação das divindades, antes da criação do mundo” (CHAMORRO, 1998, p. 95). Com sua própria “cosmoteologia” baseados em uma “hermenêutica indígena” a pesquisadora afirma que “o caráter aberto da palavra guarani se confirma com muita plasticidade nas explicações sobre a cosmologia. Cada grupo tem uma concepção e uma simbologia próprias para explicar o ato religioso que origina, fundamenta e sustenta o mundo” (CHAMORRO, 1998, p. 119).

4.2 O USO DE PLANTAS MEDICINAIS E SAÚDE NO *TEKOÁ VY'A*

O uso de plantas medicinais no *tekoá vy'a* pelo *xeramõi* Artur Benite *werá mirim* é um saber que contribui decisivamente para promover a saúde do grupo. No preparo, há uma combinação de diferentes plantas para cada doença dentre as espécies que conseguiu plantar pois, na atualidade, com a restrição de acesso as matas, há uma maior dificuldade de se encontrar algumas dessas plantas tradicionais da Mata Atlântica, e outras espécies foram incorporadas ao uso. Ele contou que indígenas e não indígenas o procuram, pessoas de outras cidades, regiões e estados que buscam um tratamento aliado às plantas e ao conhecimento desenvolvido por ele. “Eu uso muito aqui. Eu uso para o povo que vem aqui de São Paulo às vezes quer remédio, tem uma dor pela barriga, tudo eu passo remédio. Faço remédio para o

sangue, para a pressão, para diabetes, para câncer, para a pessoa que começa a não fazer xixi bem. Tudo isso”, comenta. Para ele, um dos melhores remédios “é a raiz de ortiga brabo. Esse é o melhor remédio que tem e a outra mistura não conto. Eu conto só a primeira e a segunda eu não conto”. Ele comentou que faz a mistura de duas ou três ervas a depender do caso, e apresenta algumas as plantas e seus usos. “Esse aqui é um remédio (mostra uma planta no chão). E nós chamamos, eu chamo chicória. Chicória. Esse é um remédio e esse se come também. Eu como. Esse aqui é bom para o sangue. Eu faço chá desse aqui. Eu faço para lavar as vezes pessoa que é resfriado, ferve ele e depois faz a massagem”. Podemos perceber que existem diferentes formas de aplicação da combinação de plantas, o chá, o banho, a massagem entre outras. Ele conta que chicória é uma planta comestível, “às vezes eu boto um pouquinho de *nhandyu*, um pouquinho de banha por cima e ó (faz o gesto de comer). Os italianos comem com polenta”, afirma. Ele mostra outras plantas. “Esse é remédio também. (tira um pequeno galho e retira algumas folhas para eu poder sentir o cheiro). Esse é para pontada. Se a pessoa está com pontada faz chá e toma, para tomar. Bem bom, eu gosto muito”. Ele mostra outras plantas e pergunta se conheço, “esse aqui conhece? Amora. Esse é para diabetes. Esse outro aqui se chama em português é penicilina. Eu trouxe muda de lá de outro pagé. Ele me deu e eu trouxe e plantei ali atrás também tem bastante. Esse aí é pomadinha para ferida”, comenta. Ele explica os *xeramõi* e as *xejaryi* o ensinaram os saberes sobre as plantas, por este motivo as pessoas o procuram. “Tudo assim que é planta assim da natureza, tudo que me ensinaram, tudo que me mostrou eu estou usando aqui. Por isso muita gente vem de São Paulo, vem de Porto Alegre me procurar”. Seu Artur explica que as doenças podem ser tratadas de diferentes modos “tem muitas doenças que são curadas por remédios da farmácia e tem muita doença também que é curada com remédio da natureza”, afirma. Ele compreende que, dependendo da doença, os diferentes tratamentos devem ser aliados, pois “tem muita doença que não cura só com o benzimento. Tem muita doença que cura com o benzimento. E tem doença que cura com remédio da farmácia e do mato. Por isso que muita gente vem me procurar, porque eu vou no hospital”, conta. A humanização do atendimento e do tratamento de acordo com as especificidades culturais é uma forma de promover a saúde sob vários aspectos. Ele explica o uso de outras ervas. “Esse é guavirova, a mistura para diabetes é esse aqui, esse é guavirova (amassa uma folha para sentir o cheiro). Esse é para diabetes, o sangue doce. Doce, açúcar. (Sente o cheiro). É esse aqui. (Balança a cabeça para cima e para baixo)”. Ele comenta que algumas plantas podem ser aliadas no processo perda de peso ou para na manutenção do peso, “às vezes eu faço chá para as mulheres que chegam. E para a pessoa emagrecer também, para engordar não. Para não engordar eu também faço. Chegou uma mulher que veio lá de Imaruí e

pesava noventa e nove quilos. Uma mulher. Uma índia. Eu digo: ‘paaaaaaaaa’”. Seu Artur comenta que o corpo leve é importante para a saúde dos Mbyá-Guarani.

Figura 15 –Artur Benite *werá mirim* sente o aroma da planta



FONTE: AUTORA, 2016.

Ele comenta que a mamona é muito especial “e é remédio. Para uma pessoa que sofre de dor de cabeça toma comprimido e não passa, então pega a folha, assim (pega uma folha e mostra como se faz), e passa creme, aquele de escovar o dente, passa bem passadinho e depois coloca assim (na testa) e bota o pano, amarrar e dorme com ele. No outro dia tu tira”. Ele fala ainda sobre outras plantas como a *pindó*, “olha, plantei isso aqui que é *pindó*. Eu achei no mato aí para dentro. Eu achei e plantei aí. Esse é o *pindó* e vai dar fruto”. Ele planta perto da casa ou perto da *opy* as espécies que ele encontra quando consegue fazer uma muda ou quando encontra as sementes. “E esse aqui também é um pedaço de pau, cortei para deixar aqui e brotou. Esse aí é paraíso. Nós chamamos ‘*paraíso*’. E esse vocês chamam sinamão. *Paraíso*. Para sombra. Faz sombra na porta”, comenta. Ele mostra a mamona como uma planta muito importante, “aquele lá nós chamamos *ambaí*. A mamona. *Ambaí*. Sabe por quê? É onde nossa alma se coloca. Assim nós chamamos. Sabe o que é a nossa alma? O espírito. Cada um de nós temos. Assim que chama *ambaí*. *Ambá* para gente é o nosso paraíso”, ressalta. Ele mostra outra planta e diz “esse aqui é meu santo remédio. É bom para pulmão, para pulmão tem mistura, cipó milome. Tu sabe cipó milome? Mistura com esse aqui. Tem três tipos. Tem outro aqui. A mistura desse daí. Onde tem verde é tudo meu chá”. Ele apresenta outras plantas de seu quintal “esse aqui, quando está com fraqueza no estômago. Uma dor, fraco, às vezes parece que pesa no pulmão, dor no pulmão, daí tu faz chá desse daqui”. Algumas espécies ele conhece o nome

em Guarani, mas em Língua Portuguesa não. “Esse, como eu posso falar em português agora. Agora eu não sei o nome em português, quem sabe tem um nome. Em português não sei. Esse faz com água gelada. Água fria. Tu toma e alivia pra já, dois toques”. Fiz a gravação desta visita a campo em vídeo, mas não consegui identificar a planta. Ele conta que “muita gente já levaram daqui, vieram de São Joaquim aqui, um homenzinho sofrendo de pulmão. Eu fiz um chá para ele, ele tomou e foi. Depois ligou para mim ‘estou bem graças a deus’. Aí eu pedi ‘traz uma coisinha para mim’ (risos)”. O *tekoá vy’a* a partir também da coordenação e trabalho de Artur Benite se mantém com doações em alimentos, roupas, dinheiro entre outros materiais.

Figura 16 – Artur Benite *werá mirim* em sua horta de plantas medicinais



FONTE: AUTORA, 2016.

Seu Artur faz referência ao contato com médicos ou médicas dizendo que “é muito importante para o povo entender que é importante os médicos vir e conversar com o pagé as coisas da natureza. Conversar e fazer uma pergunta: ‘como é que é isso, isso o que que é e tal’”. Para ele se faz necessário o intercâmbio de conhecimentos para que as práticas na promoção da saúde possam ser aliadas. Ele ressalta que há momentos em que ele não está disposto, por diferentes razões, a falar em Língua Portuguesa, “tem dia que eu gosto de conversar em português, gosto de explicar, gosto de contar. E tem dia que não”. Seu Artur comenta que uma pesquisa somente sobre os remédios poderia ser realizada, o que poderia contribuir muito com as comunidades. “O dia que eu estou bom, eu conto, eu explico tudo os remédios. Os médicos poderiam fazer isso, uma pesquisa sobre os remédios. Falar com o pagé”. Como há uma relação com a cidade até por conta do acesso eventual ao hospital ele comenta que os profissionais da saúde “pelo menos eles também poderiam fazer remédio na cidade, no hospital. Tudo isso

faltava. Não adianta a gente saber só para nós, nós temos que explicar um para o outro. Seria bom assim, se funcionasse o povo branco”, reivindica a parceria.

Perto da horta há um riacho com água corrente e potável que serve para consumo próprio, fazer as comidas e para a higiene pessoal. Ele conta que no “tempo dos meus avós não tinha copo. Nós pegava a folha de caeté assim ó, era assim que nós tomava água. Não tinha copo. Não tinha nada quando eu tinha dez, quinze anos”, conta. Ele pegou da mata na beira do rio uma folha de caeté, abaixou-se perto do rio ficando de cócoras, dobrou a folha como um pequeno recipiente, pegou a água do rio dentro da folha de caeté dobrada e tomou a água do rio. Ele conta outras histórias. “Olha aí a minha casinha. Muita gente viveram aí, meus próprios parentes mesmo. ‘Vamos desmanchar fazer lenha?’, não senhor. Deixa que fica assim. Meus avós não destruíam o que eles faziam. Deixa que eles vão se destruir sozinho. Meus avós eram assim, agora nós não, desmanchamos casa”. Passamos em uma passarela por cima do rio, uma ponte feita de madeira, para retornarmos para a parte central do *tekoá vy’a*, pois essa área onde estávamos é uma área de mata mais preservada onde Seu Artur estava morando com a esposa e os filhos, ao lado da *opy*, e no caminho havia um cipó enrolado. “O remédio que eu tiro daqui também. Eu raspo. Esse é para mulher que sofre da dor de bexiga, negócio de urinação e para tudo isso é isso aí. Muitas pessoas já vieram aqui”. Seu Artur havia me mostrado a aroeira vermelha, árvore nativa da América do Sul, “esse remédio plantei. Plantei remédio, olha aí ó, de tanto tirar remédio, tirado daqui tudo tirado, picado de faca, com faca isso daqui, em português é aroeira em Guaraní *yry guajá embiú*. É bom para ferida da boca, quando a criança está com ferida. Isso é bom para gripe”, explica. Ele usa a maceração da casca “a gente vem aqui amassa bem a casca. Essa é bem vermelha, aroeira vermelha. Tudo eu plantei. Aqui a minha comunidade falou é muito importante isso, não pode ficar perto porque quando dá muito vento pode cair matar uma criança”, por ser uma árvore. Ele diz que “trouxeram pitanga também, o povo traz para mim porque eu gosto, o povo sabe que eu gosto. Esse pitanga é bom pra dor de barriga quando criança tá fazendo por água serve esse e toma amargo”. Esse depoimento Artur Benite *werá mirim* aconteceu durante uma visita a campo em janeiro de 2016. Ele passou a manhã falando somente das plantas medicinais. Foi em um dia de sol, ele estava bem-disposto e cheguei cedo no *tekoá vy’a*. Diferentemente das visitas a campo realizadas no frio o inverno, pois em alguns dias só consegui encontra-lo depois que o sol estava forte. Em geral as visitas aconteceram em dias de sol ou em dias sem chuva, nublados.

Em uma das visitas à campo Seu Artur contou que começou a aparecer cataratas nos seus olhos. Pediu para alguém pescar para ele um peixe específico não identificado, fritou o peixe, deixou esfriar a gordura e guardou o óleo em um vidro. Durante três dias ele pingou o

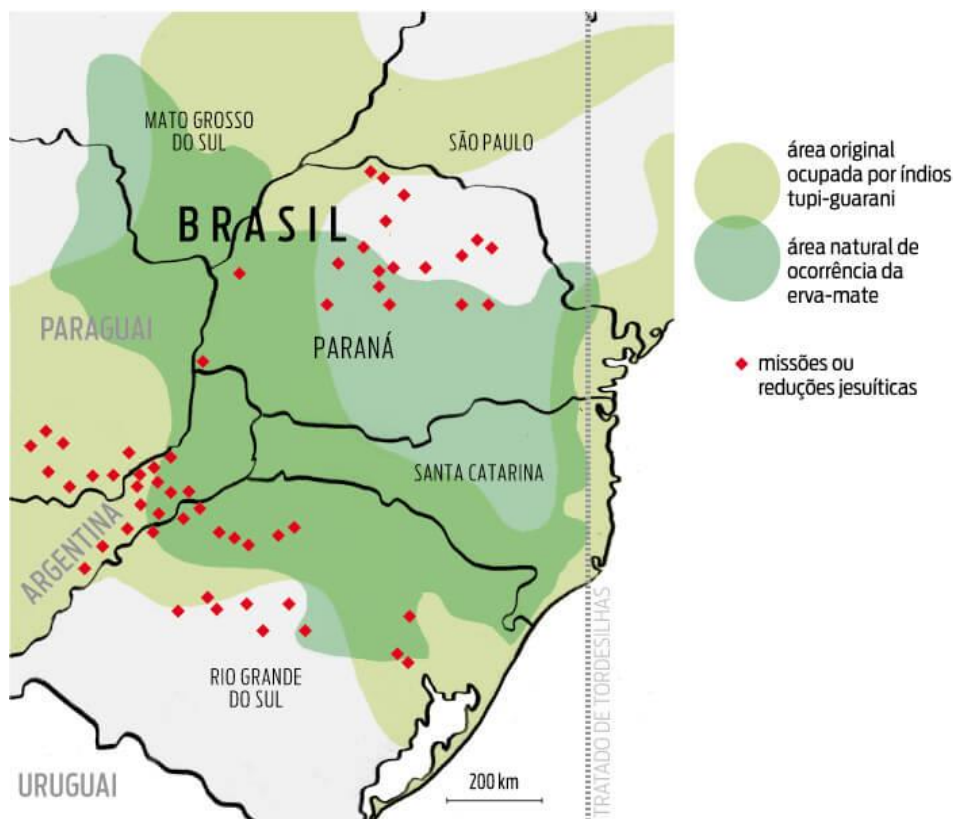
preparo com óleo nos olhos e a catarata desapareceu, desmanchou-se. Ele disse “quando eu precisei eu lembrei”. Para eles, esses saberes guardados na memória e repassados de uma geração para a outra são determinantes para a saúde. Os conhecimentos experimentados por meio da observação foram desenvolvidos ao longo do tempo e são aplicados no cotidiano.

Segundo Sampaio (2015, p. 71-76) outras palavras que dão nome às plantas medicinais são “*ka’ambará* – Plantas medicinais donde se extrai uma substância antipirética, uma espécie de lantana cultivada no Brasil. É uma lantanina usada em perfumaria, sendo, também, um alcaloide que se acredita curar a maleita”, “*ka’ambaragrasú* – Planta medicinal com afinidades com a lantana. (*Moquima poliforma*)”, “*ka’achí* – Planta de folhas de sabor adstringente da família (*Ilex amara*)”, “*ka’aguái* – Chicória, planta hortense (*Chicória endívia*) que se come como salada. Flores azuis dispostas em capítulos”, “*ka’aguasú* – A mata. Grande selva. Uma variedade de erva-mate (*Ilex gigante*)”, “*ka’agúi* – Vegetal ou plantas em geral. Também significa bosque, monte ou selva”, “*ka’ahái* – Erva medicinal da família (*Hidrocotyle bonariensis*). Conhecida também por *arasyrová*, *ka’irasú*, *akarysó*” (SAMPAIO, 2015, p. 71-76) entre outras.

Uma das plantas muito utilizada pelos Mbyá-Guarani é a erva-mate. Segundo Sampaio (2015, p. 71) muitas plantas medicinais utilizadas pelos Guarani começam com a sílaba “*ka*” que para ele a “partícula pospositiva que significa ordem ou mandato” e estão ligadas à erva-mate. A palavra “*ka’á* – erva. Aplicando-se uma sinédoque é um tropo como é conhecida a erva mate (*Ilex paraguariensis* St. Hilaire), chamada também como chá dos jesuítas” (SAMPAIO, 2015, p. 71). O vocabulário Guarani-Português (SAMPAIO, 2015) mostra as palavras “*ka’ayhe’~e* – mate doce, temperado com algumas especiarias”, “*ka’ayapó* – cevar o mate”, “*ka’ay* – chá de erva-mate”, “*ka’arykué* – suco de erva-mate”, “*ka’ary* – licor de mate. Chá. Suco de erva-mate”, “*kaay’ú* – tomar chimarrão. Tomar mate. O mesmo que *kay’ú*”, “*ka’ayró* – mate amargo. Mate-chimarrão”, “*ka’aykuá* – erva-mate usada no chimarrão. Mate lavado”, “*ka’aykamby* – chimarrão de leite” (SAMPAIO, 2015, p. 73-74)⁵⁹. Para Oliveira e Esselin (2018, p. 220) “desde muito tempo a planta circulava em uma grande rede interétnica de relações sociais, a qual abrangia uma vasta extensão territorial na América do Sul”. Os autores esclarecem que “a ocorrência de ervais nativos, isto é, próprios ou originários da região, não é um fenômeno meramente natural, pelo contrário. Áreas assim ocorrem em paisagens humanizadas, especialmente em territórios ocupados há cerca de 2.000 anos por povos indígenas falantes da língua guarani” (OLIVEIRA; ESSELIN, 2018, p. 220).

⁵⁹ Duas espécies de erva-mate brotaram naturalmente em um sítio no planalto serrano e foram doadas para o *tekoá vy’a* em 2018 por Geraldo Máximo doutorando em Desenvolvimento Regional (PPGDR/FURB).

Figura 17 – Área de ocorrência da erva-mate



FONTE: GAZETA DO POVO, 2019.

Fazendo referência à saúde, segundo Litaiff (1996, p. 108) “o ponto de partida é o princípio da necessária inter-relação entre sistema médico e cultura. O conceito de saúde-doença só pode ser entendido dentro de outros aspectos ligados à cosmologia e à identidade grupal”. Para o autor “os Guarani distinguem causa material e causa espiritual para as doenças. Entretanto, O autor comenta que “o ‘remédio do mato’, como os Guarani denominam as ervas medicinais, é preparado, principalmente, em forma de chá, a partir de ervas e/ou raízes, servidos em garrafas de vidro ou pequenas ‘cuias’, similares às de chimarrão, e consumido em pequenas doses diárias” (LITAIFF, 1996, p. 110). Em outro trabalho o autor cita algumas plantas medicinais utilizadas pelos Mbyá-Guarani como “‘*Vacapi*’ — pata de vaca; ‘*Kaapi í* (*Coix Lacrima*) — “erva de Nossa Senhora”, (ambas utilizadas pelas parteiras guarani); cipó mil homens — anti-inflamatório; *caaré* — cólicas estomacais; erva cidreira ou capim limão — tranquilizante; *membyvenjá* anticoncepcional. O mel é muito utilizado no tratamento de doenças pulmonares” (LITAIFF, 1991, p. 96). Segundo ele “a iniciação do Pajé é realizada através de um outro mais velho que passa seus conhecimentos de maneira informal, ou seja, através da prática, por observação e repetição” (LITAIFF, 1991, p. 92). A utilização do mel de

forma medicinal é feita no *tekoá vy'a* por meio da coleta do mel de abelhas sem ferrão, chamada por eles de *jateí* ou *jataí*, um mel muito apreciado por ser muito doce e com propriedades curativas. Seu Artur tirou algumas delas do mato e fez uma caixinha, uma nova colmeia, para colocar pendurada na parte de traz de sua casa e ter acesso ao mel com mais facilidade.

Os Mbyá-Guarani mais velhos e os adultos do *tekoá vy'a* levantam-se antes de o sol nascer. O primeiro que levanta, em geral o mais velho Artur Benite *werá mirim* de 76 anos, grita alto de sua casa “*djavyju*”, bom dia em Língua Portuguesa, e os outros que estão se levantando respondem “*djavyju*”. Toda a aldeia pode escutar e assim já se poderá saber quem está iniciando as atividades diárias para se reunirem em volta da fogueira, compartilhar o chimarrão, para contarem seus sonhos e poderem decidir os melhores caminhos para o dia que está por vir. “O consumo de erva-mate (chimarrão) também auxilia na purificação do corpo. Mas a sua principal finalidade é aumentar a resistência à fadiga e amenizar a fome, possibilitando que os Mbyá-Guarani, em geral, comam menos e, assim, tornem seus corpos perfeitos para alcançar a Terra Sem Mal” (TEMPASS, 2005, p. 123). Segundo o pesquisador “a erva-mate contém carboidratos, proteínas, potássio, ferro, cálcio, vitaminas A, B2 e C. Também contém flavonoides que lhe dão a propriedade antioxidante” (TEMPASS, 2005, p. 123). O autor explica que “a erva-mate, também conhecida por ‘chá do Paraguay’ ou *yerba*, chamada pelos Mbyá-Guarani de *caa*, e com nome científico *Ilex paraguariensis*, era coletada antigamente em estado selvagem nas florestas próximas às aldeias”. Em sua pesquisa ele afirma que a bebida não era consumida diariamente. “Só com o advento dos jesuítas é que seu consumo passou a ser diário” (TEMPASS, 2005, p. 123). Segundo Tempass (2010, p. 194) “para menores de doze anos não é recomendado o consumo de *caá*, pois nesta idade elas precisam comer para se desenvolver”. Veremos no próximo capítulo que esse é um hábito que encontramos no *tekoá vy'a* na família de Márcia Ramires *pará mirim*.

Outro elemento importante na tradição Mbyá-Guarani é a alimentação para a saúde plena, o *aguyje*⁶⁰. Tempass (2010, p. 207) ressalta que “tanto para as doenças de Mbyá-Guarani quanto para as doenças de *juruá* (como eles chamam os não-indígenas ou brancos) a alimentação tradicional é a mais indicada, prevenindo e remediando”. Para o autor, “os mesmos alimentos indicados para alcançar o *aguyje* (ir para o mundo sobrenatural) também são indicados para “durar” neste mundo (evitam a morte por doenças). Evitar a morte é o primeiro

⁶⁰ Durante a pesquisa não consegui saber qual a pronúncia correta dessa palavra ou expressão. Tentei perguntar para Seu Artur Benite o significado, mas não falo Guarani e não consegui respostas. Consegui uma pista na banca com o Prof. Dr. Clovis Antonio Brighenti.

passo para alcançar o *aguyje*⁶¹” (TEMPASS, 2010, p. 207). Segundo ele, “essa é umas das razões porque os idosos são muito respeitados entre os Mbyá-Guarani. Se por muito tempo conseguiram vencer a morte é porque estão no caminho certo para alcançar o *aguyje*” (TEMPASS, 2010, p. 207). Ele afirma que “a chave de tudo está no ‘comer’. É preciso ‘comer’ para durar nesta Terra sem padecer por doenças e, assim, aumentar as possibilidades do *aguyje*. Mas, também é preciso comer pouco para tornar o corpo leve e limpo” (TEMPASS, 2010, p. 208). Ele assegura que para os Mbyá-Guarani “dentre os alimentos tradicionais, é preciso comer os alimentos mais indicados para a perfeição do ser. Ou seja, a alimentação adequada para os objetivos dos Mbyá-Guarani é uma complexa equação que dosa quantidades e qualidades alimentares” (TEMPASS, 2010, p. 208).

Diogo de Oliveira (2009) em pesquisa intitulada “*Nhanderukueri Ka’aguy Rupa – As florestas que pertencem aos deuses - Etnobotânica e Territorialidade Guarani na Terra Indígena M’Biguaçu/SC*” observou “a substancial contribuição do manejo agroflorestal guarani às florestas subtropicais, evidenciando o acúmulo e a preservação dos conhecimentos ambientais e ecológicos entre jovens, adultos e idosos da aldeia M’biguaçu” (OLIVEIRA, 2009, p. 143), identificando uma preocupação com a continuidade dos saberes e a transmissão desses conhecimentos para as gerações mais novas. Segundo o autor “podemos evidenciar a necessidade de garantir áreas nos diferentes domínios florestais para suprir o povo Guarani com suas perspectivas sobre o território tradicionalmente ocupado, bem como as características das florestas necessárias para a manutenção do *nhande reko*” (OLIVEIRA, 2009, p. 143).

Ramón Fogel (1998, p. 24), comenta a visão integradora e a concepção religiosa da natureza para os Mbyá-Guarani. Segundo o autor “la referida medicina botánica es altamente benéfica, ya que entre otras cosas plantea la diversidad biológica como necesaria para la vida humana” que “en el caso del Mba'a sy reí la danza-oración *ñembo'e jeroky* es uno de los instrumentos terapéuticos básicos” (FOGEL, 1998 p. 33). Ele faz uma relação entre a falta de recursos e as doenças.

Así, en el caso de las enfermedades los guaraní las clasifican en Mba' asy rei que se originan en transgresiones individuales a las normas de la vida virtuosa; son los excesos en que incurrir los individuos debido a las debilidades humanas. Por otra parte están las enfermedades que resultan de la acción de fuerzas malignas exteriores al individuo, que tienen su raíz psicosocial o social (*paje vai*), y que requieren, en la restauración de la salud, la intervención de las fuerzas sobrenaturales mediante la mediación de los líderes religiosos. Esta mediación resulta ya difícil cuando las prácticas religiosas de la colectividad pierden intensidad y los líderes religiosos no son atendidos, lo que suele ocurrir cuando una comunidad se pauperiza (FOGEL, 1998, p. 32).

⁶¹ Chamorro (1998, p. 216) coloca *aguije* como perfeição, plenitude.

Silva (2015, p. 7) comenta que “muitas pessoas conseguem a cura de alguns males somente quando são ungidas com a fumaça do *petyngua*, usado pelo *karaí* e pela *kunha karai* (rezadores homens e mulheres, lideranças religiosas)”. Ele cometa outras características do artefato dizendo que “os *petyngua* de madeira são esculpidos em nó de pinho, do pinheiro (espécie *Araucaria angustifolia*), *guajuvira* (espécie *Patagonula americana*), cedro (espécie *Cedrela fissilis Vell*), aguái (espécie *Chrysophyllum viride*) e outras. Os *petyngua* de argila são confeccionados com argila cinza e vermelha” (SILVA, 2015, p. 8). O autor ressalta que para o uso do *petyngua* “o principal lugar é a *opy*, a casa de rezas, mas também é usado nos pátios, nas casas, nas roças, na mata” (SILVA, 2015, p. 8). O *petyngua* de barro de Artur Benite *werá mirim* tem mais de 40 anos.

Para Ferreira e Silveira (2005, p. 55) “a Medicina Tradicional Guarani possui um paradigma diferente do biomédico ocidental, e o reconhecimento desta prática e a sua integração ao Sistema de Atenção Primária à Saúde são essenciais para a promoção e prevenção”. Para Litaiff (1996, p. 110) “os Guarani afirmam que atualmente têm dificuldades de encontrar seus medicamentos, em função da falta de terras e da crescente destruição das florestas, e que isto tem causado o aumento do número de pessoas doentes entre eles”. O pesquisador ressalta que “as enfermidades ou afecções de maior incidência entre os Guarani são: pneumonia, bronquite, gripes, verminoses, subnutrição, desidratação, sarna e alcoolismo. Encontramos também alguns casos de doenças cardíacas e renais” (LITAIFF, 1996, p. 110). Ele faz referência à desnutrição infantil dizendo que “é importante acentuar aqui que a subnutrição é a grande causadora das doenças e da maioria dos óbitos infantis” (LITAIFF, 1996, p. 110). Durante a pesquisa nos deparamos com esta triste realidade, o falecimento de um jovem vindo de outra aldeia.

Atualmente, pelo processo de confinamento, os Mbyá-Guarani tem acesso restrito a recursos naturais, entre eles plantas e animais. No *tekoá vy'a* eles utilizam as plantas medicinais encontradas na mata e o apoio da medicina dos brancos nos postos de saúde e hospitais. Os partos das mulheres grávidas, por exemplo, podem ser realizados dentro ou fora da TI. A mulher pode decidir se fará o pré-natal com a parteira do *tekoá vy'a*, na época uma das filhas de Seu Artur, Cláudia Benite *pará mirim*, para ter o parto natural onde a mulher é a principal responsável, ou recorrerá ao pré-natal com o médico ou a médica no hospital para ter parto natural ou, em alguns casos, a cesariana. Antes e após o nascimento da criança diversos cuidados precisam ser tomados para a saúde, tanto pelo pai quanto pela mãe. Em alguns casos, quando a “alma nasce fraca” a criança pode morrer. Nesse caso, a família precisa redobrar os cuidados. Atualmente no *tekoá vy'a* a parteira Cláudia Benite *pará mirim* realizou seis partos,

tendo iniciado nets TI a prática de acompanhar as gestantes. Ela contou que aprendeu com a mãe os conhecimentos para contribuir no parto. Como existem lugares diferentes de origem das almas os cuidados na gestação e no pós-parto são diferenciados. Durante o período de pesquisa no *tekoá vy'a* o neto de Cláudia passou alguns dias no hospital por conta da asma. Seu marido, Augustinho Moreira *werá tukumbó*, disse-me que foi conversar com Seu Artur para que pudessem pensar sobre a doença do neto. Artur Benite *werá mirim* comentou que antigamente os Mbyá-Guarani tinham acesso há um número maior de plantas medicinais e alimentos que pudessem contribuir, antes do nascimento da criança, para evitar doenças. Atualmente eles precisam esperar a criança completar dois anos para poder aplicar o remédio tradicional. Atualmente, na área da saúde, os grupos indígenas estão ligados a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). Eles recebem visita de um agente municipal a cada quinze dias, há também um agente indígena de saúde dentro do *tekoá vy'a*, Rodrigo Ramires Benite, onde buscam aliar os saberes dos indígenas com a medicina dos não indígenas.

Adriana Moreira, *keretchu*, no trabalho intitulado “*Puru'a reko*: a saúde na gestação e no parto da mulher guarani” (2015) entrevistou duas parteiras Santa Moreira e Dona Rosa Pará Rodrigues e relatou como é a questão da saúde na gestação e no parto das mulheres Guarani da aldeia *Yynn moroti whera*, localizada na cidade de Biguaçu (SC) nas margens da BR-101. Com 59 hectares, 32 famílias e aproximadamente 210 pessoas a Terra Indígena (TI) foi homologada em 1995 e hoje está em processo de ampliação por meio de um grupo de trabalho com a FUNAI. Segundo Moreira (2015) “as parteiras têm um papel muito importante no nascimento de uma criança, são elas que vão ajudar a cuidar, a criar, e a curar essa criança, indicando chás se a criança ficar doente, então fica como madrinha da criança” (MOREIRA, 2015, p. 26). A autora comenta que “quando as meninas ficarem menstruadas pela primeira vez, devem ficar pelo menos 15 dias no resguardo, pois é a partir desse momento que começa a vida delas” (MOREIRA, 2015, p. 26), e as mulheres mais velhas transmitem os ensinamentos:

quando elas se tornarem mães, explicar que não pode comer abobora, e bata-doce porque vão sentir muita cólica após cada vez que ficarem menstruadas, ou a barriga delas não vai voltar ao normal após terem seus filhos. As meninas não podem comer doces, melancia, beber refrigerantes, sucos, porque senão ficarão muitos dias menstruadas e, além disso, após o parto podem ficar com muitas dores na barriga. Essas cólicas podem levar meses para passar, por isso que não devem comer essas coisas desde já, mesmo menstruadas. Então desde pequenas precisam saber sobre o *puru'a reko* – a gravidez e os cuidados necessários (MOREIRA, 2015, p. 15).

Outras regras permeiam a gravidez, “as meninas precisam saber que se a menstruação parar, elas estão grávidas, e assim, saber como devem se comportar” (MOREIRA, 2015, p. 15). Na atualidade as mulheres recebem um sinal da lua quando engravidam, diferentes de dias

passados onde os “casais sonhavam (*ra’u*) com algum animal, um objeto, tipo balainho que é o sinal das meninas, se o homem sonhar que pegou um filhote de um passarinho, um coelhinho ou uma flecha é o sinal dos meninos” (MOREIRA, 2015, p. 17). Nos primeiros três meses de gestação deve-se ter alguns cuidados como “tomar chás para ter um parto normal. Ela tem que se alimentar com frutas e comidas assadas, como *djety*, *mbodjape*, *avatchi*” (MOREIRA, 2015, p. 18), além de “fazer massagem nas costas e na barriga, com banha da raposa para não ter dor no parto; deve massagear os seios com cinzas para prepará-los para a chegada do leite, além de fazer exercícios a noite massageando as pernas para ter boa circulação” (MOREIRA, 2015, p. 18).

nos primeiros meses não podem cortar galinhas ou tudo que é de cortar, costurar, fazer forças, até o bebe se mexer. É bom acordar cedo, gostar e tratar bem todas as crianças, limpar, varrer a casa todos os dias para que quando o filho delas nascer, não nasça com pelinhos no rosto, porque se nascer assim é porque elas não limpavam bem a casa, o terreiro, os pratos. Se sofrerem muito na hora do parto é porque não lavam bem ou após cada uso as panelas, desse modo, podem sofrer muito, como podem ser fortes e demoradas as horas que antecedem o parto. As crianças podem levar horas para as nascerem, assim, não devem fazer as coisas pela metade, tem que fazer tudo certinho e direitinho para que a criança não nasça com algum defeito no corpo. Depois dessa fase vem o período fértil, em que ela já pode engravidar e está pronta para ser mãe (MOREIRA, 2015, p. 16-17).

Segundo a pesquisadora “a saúde da criança, da mãe e do pai depende de todo esse processo da dieta alimentar, que começa já desde quando são apenas crianças” (MOREIRA, 2015, p. 21). Para a autora “o desafio é para nós mulheres, para mim como mãe, avó, tia, irmã, de tentar agora mais do que nunca, compreender e entender, saber e procurar” (MOREIRA, 2015, p. 38) para valorizar o conhecimento tradicional das parteiras por uma vida de dedicação ao parto. Preocupadas com a educação das meninas para a vida em comunidade as mulheres indígenas Mbyá-Guarani estão organizando rodas de conversa para terem mais oportunidades de se encontrarem e fortalecerem os laços femininos. Gênero, geração e etnicidade permeiam a atualização dos saberes por meio das reivindicações e práticas identitárias a partir dos encontros. É o início de um movimento contemporâneo a favor das mulheres indígenas.

4.3 O PAPEL DA ESCOLA: BREVE HISTÓRICO

Em Santa Catarina, como parte do processo de formação de professores indígenas nos territórios etnoeducacionais e cumprindo a Lei de Diretrizes e Bases da educação nacional (LDB) de 1996 a Unochapecó em parceria com a Secretaria de Estado da Educação

(SED) iniciou em 2009 o curso Licenciatura Intercultural Indígena, voltado aos grupos Kaingang. A Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) criou em 2011 o curso de Licenciatura Intercultural Indígena Sul da Mata Atlântica, com o eixo norteador Territórios Indígenas: Questão Fundiária e Ambiental no Bioma Mata Atlântica. Em 2018 iniciaram as atividades na Licenciatura Indígena Guarani – Habilitação em Pedagogia pela Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI) em parceria com a Secretaria de Estado da Educação (SED) onde as aulas serão ministradas na aldeia Mbyá-Guarani M'Biguaçu. No mesmo ano aconteceu o primeiro vestibular indígena para estudantes do Vale do Itajaí na Licenciatura Indígena Xokleng/Lâklanõ pela Universidade Regional de Blumenau (FURB) e, dois anos depois o processo seletivo para estudantes indígenas na pós-graduação. Muitos desafios estão colocados no caminho como a permanência dos estudantes na Universidade, o acesso à moradia, transporte, alimentação e saúde. É um desafio para o desenvolvimento dos grupos indígenas e para a sociedade envolvente na atualidade (BERGAMASCHI, 2007).

O documento intitulado “As leis e a educação escolar indígena: Programa Parâmetros em Ação de Educação Escolar Indígena” do Ministério da Educação (2001) trata do direito à educação diferenciada das leis brasileiras, dos direitos indígenas na Constituição Federal de 1988, da Educação Indígena na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LEI 9.394), da Educação Indígena no Plano Nacional de Educação (LEI 10.172), do Parecer 14/99 e Resolução 3/99 ambas do Conselho Nacional de Educação. No documento diz que “entre os objetivos e metas previstos no Plano Nacional de Educação destaca-se a universalização da oferta de programas educacionais aos povos indígenas para todas as séries do ensino fundamental, assegurando autonomia para as escolas indígenas”. Segundo o documento o Plano Nacional de Educação prevê “a criação de programas específicos para atender às escolas indígenas, bem como a criação de linhas de financiamento para a implementação dos programas de educação em áreas indígenas” (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2001, p. 27). Outro fator levantado é a infraestrutura para as escolas indígenas onde o governo federal em parceria com os governos estaduais devem equipar as escolas “com equipamento didático-pedagógico básico, incluindo bibliotecas, videotecas e outros materiais de apoio, bem como possibilitar a adaptação dos programas já existentes hoje no Ministério da Educação em termos de auxílio ao desenvolvimento da educação” (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2001, p. 27).

O documento ressalta que a alguns grupos da sociedade civil organizada estão colaborando com as Terras Indígenas (TIs) “buscando alternativas à submissão desses grupos, como a garantia de seus territórios e formas menos violentas de relacionamento e convivência entre essas populações e outros segmentos da sociedade nacional” (MINISTÉRIO DA

EDUCAÇÃO, 2001, p. 29). No texto, “a escola entre grupos indígenas ganhou, então, um novo significado e um novo sentido, como meio para assegurar o acesso a conhecimentos gerais sem precisar negar as especificidades culturais e a identidade daqueles grupos” (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2001, p. 29). Os dados explicam que “diferentes experiências surgiram em várias regiões do Brasil, construindo projetos educacionais específicos à realidade sociocultural e histórica de determinados grupos indígenas, praticando a interculturalidade e o bilinguismo e adequando-se ao seu projeto de futuro” (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2001, p. 29).

O documento esclarece que “ao longo de sua história, as sociedades indígenas vêm elaborando complexos sistemas de pensamento e modos próprios de produzir, armazenar, expressar, transmitir, avaliar e reelaborar seus conhecimentos e suas concepções sobre o mundo, o homem e o sobrenatural” (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2001, p. 40). A análise do Ministério da Educação (2001, p. 40) descreve que “os resultados são valores, concepções, práticas e conhecimentos científicos e filosóficos próprios, elaborados em condições únicas, transmitidos e enriquecidos a cada geração”, onde “observar, experimentar, estabelecer relações de causalidade, formular princípios e definir métodos adequados são alguns dos mecanismos que possibilitaram a esses povos a produção de ricos acervos de informações e reflexões sobre a natureza, sobre a vida social e sobre os mistérios da existência humana” (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2001, p. 40). O texto esclarece que “aos processos educativos próprios das sociedades indígenas veio somar-se a experiência escolar com as várias formas e modalidades que esta assumiu ao longo da história de contato entre índios e não-índios no Brasil” (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2001, p. 40). No mesmo trecho ressalta ainda que é uma “necessidade formada ‘pós-contato’, a escola assumiu diferentes facetas ao longo da História num movimento que vai da imposição de modelos educacionais aos povos indígenas, por meio da dominação, da negação de identidades, da integração e da homogeneização cultural” até chegar a prática de acordo com a identidade cultural de cada grupo, “a modelos educacionais reivindicados pelos índios, dentro de paradigmas de pluralismo cultural e de respeito e valorização de identidades étnicas” (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2001, p. 40-41).

É preciso reconhecer que no Brasil, do século XVI até praticamente a metade deste século, a oferta de programas de educação escolar às comunidades indígenas esteve pautada pela catequização, pela civilização e pela integração forçada dos índios à sociedade nacional. Dos missionários jesuítas aos positivistas do Serviço de Proteção aos Índios, do ensino catequético ao bilíngue, a tônica foi sempre negar a diferença, assimilar os índios, fazer que se transformassem em algo diferente do que eram. Nesse processo, a instituição da escola entre grupos indígenas serviu de instrumento de imposição de valores alheios e negação de identidades e culturas diferenciadas (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2001, p. 41).

Segundo o documento “testemunhos históricos da educação indígena são encontrados desde os primórdios da colonização do Brasil, destacando-se, a partir de 1549, a ação e os

trabalhos dos missionários jesuítas, trabalhos e atividades tanto missionários quanto educacionais, que se estenderam até o ano de 1759” (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2001, p. 41). O texto traz uma reflexão de que “não foram os índios que invadiram o Brasil... Suas tradições, seus costumes, seu habitat e, especialmente, sua língua são os autóctones. A ‘gens’ indígena é aquela verdadeira, original e primeira nas terras ‘Brasílicas’” (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2001, p. 42). O documento traz informações importantes como um breve histórico da criação da categoria Escola Indígena no Decreto 26/91, apoiado na Portaria Ministerial nº 559/91 e preconizado pelo Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/73). A Portaria nº 559/91 que estabelece a criação dos Núcleos de Educação Escolar Indígena (NEIs) nas Secretarias Estaduais de Educação, de caráter interinstitucional com representações de entidades indígenas e com atuação na Educação Escolar Indígena, o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI, 1993) e o Decreto nº 1.904/96 que institui o Programa Nacional de Direitos Humanos, sendo a Escola Indígena uma experiência única que “deve ser tratada pelas agências governamentais, promovendo as adequações institucionais e legais necessárias para garantir a implementação de uma política de governo que priorize assegurar às sociedades indígenas uma educação diferenciada, respeitando seu universo sociocultural” (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2001, p. 47). Outras informações são fornecidas como a definição da esfera administrativa da escola indígena, a formação do professor indígena, o currículo e sua flexibilidade e a flexibilização das exigências das formas de contratação de professores indígenas. Segundo o documento

Grande parcela da dívida sociocultural e ambiental contraída pelo predatório processo colonizador, ao longo de cinco séculos de dominação sobre os povos indígenas, já não pode ser resgatada. O que nos compete fazer, no atual contexto, com respaldo legal e pela via da Educação Escolar Indígena, é buscar reverter o ritmo do processo de negação das diferenças étnicas, da descaracterização sociocultural, da destituição territorial, da degradação ambiental e da despopulação dos povos indígenas que ainda vivem no território brasileiro. Estamos cientes de que a reversão do processo predatório não é suficiente, é preciso garantir que as diversas sociedades indígenas tenham autonomia para traçar seus próprios destinos e o poder para defender seus direitos perante a sociedade nacional na condição de cidadãos brasileiros (MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, 2001, p. 62).

Bergamaschi (2007) em artigo intitulado “*Nhembo’e* – Educação escolar nas aldeias Guarani” comenta que “em seu ‘mero estar’, o Guarani não aderiu com profundidade e permanência ao ‘ser europeu’ do mundo cristão e, em seu potente silêncio, também guaranizou o europeu, devido à força de sua cosmologia e à distância entre o pensamento indígena e o pensamento ocidental” (BERGAMASCHI, 2007, p. 114). Para ela, a ética do cuidado Guarani nos revela o abismo entre as sociedades, “mesmo considerando o que lhes falta, desde um viver e sentir das aldeias Guarani, o olhar a eles dirigido, que se assenta na ética do cuidado, sabe o

quanto a história explica e nos implica nessas ‘faltas’”. A autora Bergamaschi (2007) destaca que escola indígena é uma política não indígena, o que gerou muitos conflitos dentro das TIs, “a afirmação persistente dos Guarani, repetindo que a escola, mesmo funcionando em suas aldeias, é de ‘branco’, deixa subentendido que a compreendem como constituída e constituidora de uma outra concepção de mundo, mesmo que a ela adiram e a ressignifiquem em seu fazer” (BERGAMASCHI, 2007, p. 122). Ela enfatiza que a política pública da escola é “gestada na transição do período medieval para o moderno, potencializada pelo Iluminismo, que projetou a instrução pública a partir dos Estados Nacionais, e organizada pela ciência positivista” (BERGAMASCHI, 2007, p. 122). Para ela, foi uma forma obrigatória de ordenamento social para a socialização da infância. A autora acrescenta que historicamente “do mesmo modo como avançou nos países europeus, resultado não só das iniciativas dos governantes, mas, sobretudo, da força reivindicatória dos setores trabalhadores, operários e camponeses, a escola passou a figurar nos dizeres e fazeres da América” (BERGAMASCHI, 2007, p. 122). Para ela,

A história da escola entre os povos indígenas é tão antiga quanto a colonização e, por muito tempo, rechaçou os processos educacionais próprios da tradição de cada povo indígena. Bastante conhecida é a ação dos missionários católicos, que inauguraram a escola na América e que marcaram de forma indelével a história dos povos indígenas, pois, por mais de 400 anos, foram as únicas iniciativas escolares conhecidas entre os povos ameríndios. Com o advento da República e a criação do Serviço de Proteção ao Índio – SPI – e mais tarde a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, a escola para os índios, passou a ser também iniciativa do Estado brasileiro, ficando subordinada aos órgãos indigenistas até o ano de 1991, quando, então, passou a ser uma preocupação do Ministério da Educação e das instâncias estatais de gestão das políticas educacionais (BERGAMASCHI, 2007, p. 122-123).

Para a pesquisadora “o primeiro entendimento que evidenciam é de escola como sinônimo de letras. Revelam uma compreensão de equivalência entre escola e papel, entre escola e leitura e escrita” (BERGAMASCHI, 2007, p. 124). Para ela, por outro lado, “o olhar que localiza os Guarani também como protagonistas da política pública é o olhar que foge da unilateralidade e, mesmo no silêncio, reconhece a potência de um povo que sobrevive aos mais refinados atos de destruição, mantendo suas crenças e seu modo de ser” (BERGAMASCHI, 2007, p. 129). Segundo ela, pela dinâmica da cultura “modificando-os de acordo com as solicitações do presente, porém coerentes com uma cosmologia que se transforma, mas continua Guarani. Reconheço nesse povo uma força sutil de resistência, que talvez o olhar da política tradicional traduza como conformidade” (BERGAMASCHI, 2007, p. 129). A autora questiona: “até que ponto essa temporalidade será respeitada diante de uma prática sistemática de escola, uma vez que nem sempre é compreendida por gestores das políticas públicas de educação escolar?” (BERGAMASCHI, 2007, p. 127).

Percebo que o tempo Guarani está relacionado a outros critérios: se o sol nasce cedo e está quente, a aula começa antes das 8 horas, e o sinal que vai começar é dado pela chegada do professor, que

caminha em direção à escola e sinaliza para os alunos que as atividades escolares irão iniciar. Nos dias de chuva há uma decisão da comunidade de que não haverá aula, pois, segundo as lideranças da aldeia, são dias introspectivos e as pessoas não dispõem de prazer para atividades encetadas de dentro para fora, como a escola. Na organização temporal, as prioridades são as atividades da cultura e a vontade das pessoas: se recebem visita de parentes, se chove ou se uma criança adoecer, não haverá aula, assim agindo também diante de outra atividade importante da aldeia, “a fim de resguardar, em primeiro lugar, o tempo necessário para a vida Guarani (BERGAMASCHI, 2007, p. 127).

A pesquisadora Tassinari (2009, p. 19) analisa que “somente quando transcendemos a dimensão escolar como modelo, podemos nos aproximar de esferas educativas indígenas, situações de ensino e aprendizagem que, embora diluídas na sociedade, não são meros ‘aprender fazendo’, nem tampouco são espontâneas”. Para ela, é necessário que se reconheçam outras formas para decifrar o conceito de educação, nesse caso em uma perspectiva indígena. A autora faz referência aos processos indígenas de ensino e aprendizagem dizendo que “trata-se de pensar a educação indígena como redes abertas de transmissão de saberes, exclusivamente compartilhadas no interior de certos grupos e nem sempre socializadas de forma ampla, das quais as crianças participam tanto ensinando quanto aprendendo” (TASSINARI, 2009, p. 19).

Walsh (2013) aborda o termo “pedagogias descoloniais” como “práticas insurgentes de resistir, (re) existir e (re) viver”. A autora aborda questões que envolvem o racismo colonial estrutural como uma forma dominação e indica que outras práticas interculturais na educação são possíveis pelo diálogo entre as diferenças, reconfigurando a relação ensino-aprendizagem de uma forma recíproca. Para a autora, é necessário “recordar que la interculturalidad crítica tienen sus raíces [...] en las discusiones políticas puestas en escena por los movimientos sociales, hace resaltar su sentido contra-hegemónico, su orientación con relación al problema estructural-colonial-capitalista, y su acción de transformación y creación” (WALSH, 2013, p. 10). Com esta visão afirma que o objetivo “es señalar la necesidad a visibilizar, enfrentar y transformar las estructuras e instituciones que diferencialmente posicionan grupos, prácticas y pensamientos dentro de [...] un orden en que todos hemos sido, en una manera u otra, partícipes” (WALSH, 2013, p. 12).

Para Candau há tensões entre “igualdade” e “diferença” e esta discussão é relacionada aos direitos humanos onde “a igualdade de todos os seres humanos, independentemente das origens raciais, a nacionalidade, das opções sexuais, enfim, a igualdade é uma chave para entender toda a luta da modernidade pelos direitos humanos” (CANDAU, 2008, p. 46). Ela faz referência à interculturalidade dizendo que “a perspectiva intercultural quer promover uma educação para o reconhecimento do outro, o diálogo entre os diferentes grupos socioculturais” (CANDAU, 2008, p. 54) e que “está orientada à construção de uma sociedade democrática,

plural, humana, que articule políticas de igualdade com políticas de identidade” (CANDAU, 2008, p. 54). Esta perspectiva valoriza a etnicidade e o olhar sob as mais diversas pautas identitárias dos diferentes grupos culturais que fazem parte do Brasil na atualidade.

Apresentaremos a seguir alguns dados sobre a escola indígena o *tekoá vy’a*, as parcerias firmadas com os professores indígenas e não indígenas em uma relação de ensino-aprendizagem da sociedade envolvente com a Terra Indígena (TI). Em seguida, faremos uma discussão sobre alguns aspectos que envolvem a merenda escolar, uma vez que a escola indígena é uma política pública do Estado brasileiro dentro das aldeias. Durante os mais de dez anos de execução dessa política muitas lideranças das aldeias Guarani foram resistentes à proposta por entender o impacto da verticalização da educação. Em um diálogo constante com o passar os anos novos elementos que são parte da tradição indígena Mbyá-Guarani foram considerados e incluídos no planejamento das atividades escolares como a importância da oralidade nas histórias antigas contadas pelos mais velhos, os modos de fazer tradicionais, ir à casa de reza *opy*, escrever na Língua Guarani. Alguns exemplos que mostram a diversidade metodológica de ensino em uma escola indígena.

4.4 NHEMBO’EA VY’A: A ESCOLA INDÍGENA E A ALIMENTAÇÃO

Para Oliveira (2005, p. 87) “pode-se afirmar que em M’Biguaçu⁶² a escola está numa relação de continuidade com a vida da aldeia e constitui-se num espaço de (re)construção de relações sociais de grande importância para o grupo”. A autora diz que “apesar da existência de professores, na escola, o líder espiritual, figura central no contexto atual da aldeia, é reconhecido como aquele que deve ser ouvido” (OLIVEIRA, 2005, p. 87). As crianças, chamadas pelos Guarani de “*Kýringué* valorizam esta inserção da escola na vida aldeã, participando com entusiasmo das atividades referentes à ‘tradição’” (OLIVEIRA, 2005, p. 87). Segundo Oliveira (2005, p. 88) “os Guarani de M’Biguaçu se referem à palavra aprender por *Nhanhembo’é*, que traduzem literalmente como ‘Vamos aprender’ (*nhanhe* – vamos, *mbo’é* – aprender), o que remete a uma concepção que preza a coletividade” (OLIVEIRA, 2005, p. 88).

⁶² A Aldeia M’Biguaçu (Mbyá Biguaçu) ou *Tekoá Y̨j Morot~i Wherá* (Reflexo das Águas Cristalinas), está localizada no km 190 da BR- 101, próximo ao município de Biguaçu, Grande Florianópolis. Sua população é de aproximadamente cento e cinquenta indivíduos, que em sua maioria identificam-se e são identificados como Guarani Xiripá, havendo também a presença de *pongué* (“mestiços”, descendentes de casamentos interétnicos) (OLIVEIRA, 2005).

Ela esclarece que ensinar e aprender faz parte da tradução de uma mesma palavra, “a partícula *mbo'é*, que foi traduzida por meus interlocutores como aprender, também é utilizada por estes em referência ao ensinar” (OLIVEIRA, 2005, p. 88). A autora ressalta que as *Kyringué* tem a liberdade de decisão em “ocupar grande parte de seu tempo em brincadeiras, ensinando aos adultos que não precisam deixar de lado a vivência lúdica do mundo para participarem ativamente do processo de fazer-se Guarani na atualidade” (OLIVEIRA, 2005, p. 89). Refletindo sobre o contexto escolar na atualidade. Para Limulja (2007, p. 16) “quem melhor poderia fornecer uma visão e uma vivência prática do processo educacional escolar dos últimos anos voltado para os povos indígenas, senão as crianças que são diretamente afetadas por todas as nuances que ocorrem durante este processo?”.

Maria Aparecida Bergamaschi (2008) aprofundou seu trabalho em três comunidades, assim denominadas: *Tekoá Anhetenguá*, *Tekoá Jataí'ty* (Conhecida como Cantagalo) e *Tekoá Igua'Porã* (Poço bonito ou água boa) no Rio Grande do Sul, local em que “nas duas primeiras a escola já existe e funciona na aldeia; a terceira optou por não ter escola, aliás, evidência de um dilema vivido nas comunidades que conheço: querer ou não querer escola na aldeia” (BERGAMASCHI, 2008, p. 224). Essas características, de forte presença no sistema de educação tradicional, não precisam da escola para sua transmissão, pois estão inseridas no *Nhande Reko*” (BERGAMASCHI, 2008, p. 233). Para ela “há um respeito ao viver autônomo de cada criança, em que cada uma, com suas características, revela seu modo de ser e descobre suas potencialidades, e, ao mesmo tempo, é orientada por palavras de sabedoria, de carinho e de suavidade que compõem os conselhos ou as narrativas” (BERGAMASCHI, 2008, p. 234). A autora esclarece que a distinção entre as ações boas ou más, na cosmologia Guarani, constituem a pessoa, todas as pessoas, faz parte do ser, da natureza humana e que se apresenta de maneira diferente em cada indivíduo. As ações atuam de maneira a regular os parâmetros de comportamento, onde as distinções morais não estão inseridas e o aprender ou o fazer faz parte da própria capacidade da pessoa. A autora faz referência aos saberes tradicionais dizendo que “a natureza é a grande inspiradora na e da educação tradicional do Guarani, e não é separada da vida dos humanos: pessoa, cultura e natureza como uma totalidade não separável” (BERGAMASCHI, 2008, p. 241). Ela analisa que “como parte da natureza que vive ciclicamente, os ciclos da vida das pessoas são respeitados, reconhecidos e ritualizados” (BERGAMASCHI, 2008, p. 242). A autora identifica que “existe um sistema educacional Guarani que prescindiu da escola, e é à intromissão dessa instituição não-indígena, que historicamente tem tido um papel destruidor da cultura, que as pessoas da aldeia, principalmente os velhos, ficam atentos” e que “junto com os professores indicados pela comunidade, estão

ocupados em constituir uma prática escolar que possibilite um diálogo mais equilibrado com a sociedade não-indígena” (BERGAMASCHI, 2008, p. 243).

A professora Guarani Sandra Benites teceu uma comparação entre a vida das crianças nos *tekoá* Três Palmeiras (ES) e Sapukai (RJ). Segundo ela, “diferente de outros povos, a nossa educação começa com o sonho, com a gravidez. O nosso jeito de educar garante que tenhamos *kiryngue kyrymba*, *kiryngue vy’a* – crianças fortes e felizes, mas depende também do *tekoa* onde as crianças vivem” (BENITES, 2015, p. 22), com os elementos adequados para o desenvolvimento da criança como água potável, terra fértil e área de mata. A autora ressalta que “isso permite que elas sejam alegres, saudáveis e garante o bem-estar de todos nós Guarani. O *tekoa* é fundamental para nosso *teko*. Mas, não é qualquer *tekoa*” (BENITES, 2015, p. 22). Ela comenta que

Para nós Guarani, é importante ter no nosso *tekoa* *xyry*, *yakã porã*, ter mata com variedades de árvores, plantas medicinais e diversos bichos, lugar para fazer nossa roça: plantar milho (*avaty ete* principalmente), melancia, amendoim, comandai, banana, mandioca. Não pode faltar a *opy* - referência do *mbya arandu* – conhecimento guarani, lugar onde discutimos saúde, educação, nossa vida. Aqui é o princípio da nossa forma de ser, é o lugar onde praticamos *nhandereko* – o jeito de ser e viver guarani. É na *opy* que as crianças tristes e doentes recuperam *vy’a* - *alegria*. Também se a criança for muito agitada, chorona, fazemos um ritual na *opy* para que ela se acalme, deixe de chorar muito (BENITES, 2015, p. 22).

Sandra Benites se refere a transmissão de saberes “*onhevãgaa rupi onhembo’e*” dizendo que “para *oendu opy’are orerekoa* – aprender e sentir nossos conhecimentos, precisamos que o *tekoa*, onde vivemos, tenha todos os elementos fundamentais para transmitir *mbya arandu reko* – *sabedoria guarani*” (BENITES, 2015, p. 22-23). Para a professora indígena, é através “do *yakã*, *xyry*, *ka’aguy porã*, *yvy porã* para fazer *kokue*, *vixoi kuery* que ensinamos às *kiryngue kuery* o *mbya arandu*. Tudo, nesse mundo, para nós guarani, tem seu *ijá*. Os *ija kuery* são aqueles que cuidam, os responsáveis por cada ser existente no *yvy rupa re* – no leito da terra” (BENITES, 2015, p. 22-23). Ela explica que “*xyry*, por exemplo, tem *ija*, por isso ensinamos como as crianças devem respeitar seu *ija* e como devem se comportar. Esse é um processo longo, pois as crianças aprendem com os mais velhos - que sempre repetem esses conhecimentos” (BENITES, 2015, p. 23). Segundo ela “se não respeitar *ija kuery*, eles podem *ojai* (fazer coisa ruim). Por isso, as *kiryngue* não podem ir ao rio sem a presença de uma pessoa adulta. É importante ouvir, observar como os mais velhos se comportam, agem” (BENITES, 2015, p. 23). Ela comenta que esse aprendizado deve ser observado em todas as ações cotidianas como também na plantação, na caça e na pesca⁶³. A autora observa que “existem muitos problemas que precisam ser superados quando o assunto são as escolas indígenas guarani. Mas,

⁶³ Questões que podem ser aprofundadas em outras pesquisas.

nós professores indígenas também precisamos fazer a nossa parte. Hoje eu sei o que é interculturalidade e sei transmitir isso aos alunos” (BENITES, 2015, p. 33). Ela refere-se ao próprio aprendizado contando que percebeu a necessidade de compreender o contexto do mundo não indígena para poder refletir e agir sobre as implicações desse contato. Ela afirma que “nós professores temos que lutar, nos organizar melhor e reivindicar nossos direitos para conquistarmos nossa autonomia. Só assim nossas escolas serão parte de nós e não embaixadas” (BENITES, 2015, p. 32). Ela faz uma análise crítica dizendo que “caminhar juntos exige reciprocidade, caminhar juntos significa somar os dois conhecimentos e não *oguerova joeko* – modificar o mundo do outro. *Nhomongueta, oquata porã rã* – dialogar, caminhar juntos futuramente. É dessa forma que vejo as escolas indígenas” (BENITES, 2015, p. 33).

Figura 18 – Interior da antiga escola indígena *nhembo'ea vy'a*



FONTE: AUTORA, 2018.

Atualmente a Escola Indígena de Ensino Fundamental *nhembo'ea* do *tekoá vy'a* possui cinco professores e uma merendeira. Nos dias de aula presenciei as crianças chegando com os cabelos arrumados depois do banho com seus materiais e mochilas escolares. Sozinhas e descalças elas surgiram pelas trilhas da aldeia. Dentro da escola pude ver um mapa do Brasil com etnias indígenas, o alfabeto em Língua Portuguesa e em Guarani, alguns desenhos e uma oração em Guarani que o professor Alexandro Ortega Gonçalves *Kuaray nhe'ery* falou ser o “Pai Nosso”. Artur Benite *werá mirim* havia comentado que eles são evangélicos, mas não deixam de praticar a religião Guarani. As atividades são organizadas em um plano de aula

escrito no papel e acontecem dentro e fora da sala de aula. Os professores do *tekoá vy'a* participaram da Ação Saberes Indígenas na Escola que buscou promover a formação continuada de professores da educação escolar indígena pela Resolução nº 54, de 12 de dezembro de 2013. O projeto foi desenvolvido com os grupos Guarani, Kaingang e Xokleng/Laklanõ situadas em Santa Catarina e as escolas indígenas estão ligadas à Secretaria de Estado da Educação (SED).

Figura 19 – Professor Fábio Macena *kuaray* no dia da gincana



FONTE: AUTORA, 2016.

No ano de 2018 iniciaram as atividades na Licenciatura Indígena Guarani – Habilitação em Pedagogia pela Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI) em parceria com a Secretaria Estadual de Educação (SED) onde as aulas também são ministradas na aldeia Mbyá-Guarani M'Biguaçu, local de preferência dos estudantes indígenas Guarani. O professor da Escola Indígena de Ensino Fundamental *nhemboe'a* do *tekoá vy'a* Fábio Macena *kuaray* participou do curso, mas precisou voltar para uma aldeia para São Paulo, onde morava anteriormente, para cuidar de seu pai. Até o presente momento não há moradores do *tekoá vy'a* no curso e as

mulheres indígena têm muita resistência em ocupar estes espaços. Elas preferem continuar no *tekoá* em que residem para cuidar de seus filhos e dar continuidade à tradição.

Segundo professor Alexandro Ortega Gonçalves *Kuaray nhe'ery* a palavra em Guaraní *Nhembo'ea* que dá nome à escola significa “ensinhança” proveniente do espanhol, na Língua Portuguesa seria “ensinância”. Para a pesquisadora Bergamaschi (2007, p. 132) a palavra “*Nhembo'e*” significa “escola, estudo. É a expressão usada para referir a educação escolar e as práticas decorrentes dela”. A pesquisadora explica que é como “pronunciar as palavras sagradas e deixar-se instruir por elas. Muitas vezes a palavra é proferida para que a pessoa tome assento, ou seja, para que a alma sagrada retorne para junto da pessoa” (BERGAMASCHI, 2007, p. 132). No vocabulário Guaraní-Português de Mario Arnaud Sampaio (2015, p. 172) o autor cita alguns exemplos sendo “*Ñembo'é*” como “Orar, Rezar. Recitar uma prece. O mesmo que *Nhembo'eayvú*”, “*Ñembo'eramova*” como “Principiante. Aprendiz”, “*Ñembo'euká*” como “Fazer ensinar” e “*Ñembohera*” como “Ser nomeado. Nomear-se” (SAMPAIO, 2015, p. 172). O autor apresenta a palavra “*Ñembovy'á*” como sendo “Divertir. Divertir-se” e “*Ñembo'y*” como “levantar-se. Estar de Plantão” (SAMPAIO, 2015, p. 174)⁶⁴.

Martins (2015, p. 36-37) comenta que “anteriormente a escola era feita para catequizar os indígenas e ensinar como deveriam se comportar perante a sociedade não indígena. Predominando sempre a língua e a escrita portuguesa, e inferiorizando a língua indígena, assim como as suas culturas” (MARTINS, 2015, p. 36-37). Para o autor, a educação diferenciada será uma realidade quando o contexto em que vivem os indígenas for compreendido, quando “estes anseios forem atingidos e respeitados pelas pessoas que estão à frente dos cargos políticos e fazerem o que está previsto na constituição, valorizando os costumes, os calendários diferenciados, a merenda diferenciada, etc.” (MARTINS, 2015, p. 38). Augustinho Moreira *werá tukumbó* comenta a importância do aconselhamento com o mais velho da aldeia na educação das crianças, que une a escola, a *opy*, o coral, entre outros aspectos, relações sociais estabelecidas para a continuidade do modo de ser Mbyá-Guarani.

na verdade aqui todos nós sabemos como é que deve ser. Nós, o povo Guaraní. A gente procura, pelo mais velho, o líder espiritual, ele está sempre conversando com nós, explicando para podermos respeitar a nossa mãe terra, para que possamos respeitar a natureza, para que possamos respeitar a cada dia agradecer por mais um dia de vida. Então ao entardecer a gente vai na casa de reza junto com o *xeramõi* que é o líder espiritual rezar por mais o dia de hoje. Então todas as crianças vão, todas as crianças sabem, tanto é que a gente canta e dança. E cada um acredita. Se cada um acredita que tem um deus, nós também acreditamos. Mas só que nós acreditamos em vários deuses. Aqui tem deus sol, e quando ele vem não levanta uma só, levanta todos, todos os seres. Então nós acreditamos que ele também é um deus. Nós acreditamos também no deus da natureza que pode estar cuidando da água do rio e que através disso ele possa estar nos fortalecendo para que não deixe

⁶⁴ Chamorro (1998, p. 218) indica que “*ñembo'e*” significa “reza”.

que falte água, a gente sabe que aqueles que tem não falta. Tem também o deus fogo para que em um dia de frio ele possa nos aquecer. Tanto é que tem o nome *karaí* é fogo (Depoimento de Augustinho Moreira *werá tukumbó* em 10/06/2017).

Augustinho Moreira *werá tukumbó* nos diz que o conhecimento das pessoas mais velhas e mais sábias, os *xeramõi* e as *xejaryi*, deveriam valorizados, são eles que deveriam estar dando aulas nas escolas indígenas por terem mais conhecimento sobre a vivência Guarani. Os mais jovens não têm o mesmo conhecimento e ainda precisam fazer cursos de capacitação fora das Terras Indígenas (TI) o que gerou muitos conflitos dentro das comunidades. Os professores indígenas vêm buscando na atualidade a aproximação da escola com os mais velhos para que a educação escolar seja mais uma ferramenta para a continuidade do grupo. Em uma das idas à campo visitei a escola que estava provisoriamente com as aulas na casa circular no centro do *tekoá vy'a*. O quadro estava pendurado nas paredes de barro e as carteiras e cadeiras enfileiradas perto do quadro com sete crianças em aula. O professor Alexandro Ortega Gonçalves *Kuaray nhe'ery* estava ministrando sua aula e os estudantes das séries iniciais fazendo atividades com lápis e caderno. A construção tradicional tem chão de terra. Estavam todos de chinelo ou descalços. Na construção circular o coral *Mborai Vy'a* faz os ensaios.

a escola pública hoje do Estado ela é plantada aqui na aldeia, mas só que muitas vezes a gente, nós como lideranças, lutam, brigam para que se tenha a escola e ela diferenciada. Isso nem secretaria às vezes eles também não querem aceitar porque o pensamento não indígena é sempre acabado, mas só que não é isso que a gente quer. A gente está batalhando, brigando, até escola também seja algo forte para que os órgãos indígenas conheçam as suas atitudes que antes os nossos antepassados passaram. E hoje nós estamos vivendo isso, que se tenha a escrita na nossa língua no papel aqui, é cultura nossa, dos nossos netos, vejam isso. Porque hoje a gente só vê a fala, nunca escrita, mas só que hoje o nosso pensamento é que tenha registro, mas como indígena. Como já tiveram muitos anos. Eles (os não indígenas) têm a sua escrita e eles falam que os índios viveram pouco por isso não tem escrita. Só de 1990 para cá que tem escola na aldeia então por isso que os governamentais não querem ver isso, acham que o povo Guarani é passado, mas só que muitos sabem que nós já estamos aqui vivendo a mais de 500 anos. Todo mundo sabe disso, mas só agora que os alunos e os professores estão deixando sua história na escrita e isso vai para ler daqui mais uns 500 anos o que passou. Passou, não tem como nós provarmos isso, que é a nossa briga. Isso que eu queria que tu entendesse também isso. Por isso que hoje também tem escola dentro da aldeia os professores e indígenas na sua língua, na sua cultura, só que a briga também tem o outro lado da aldeia, que o professor para atuar dentro da aldeia ele tem que ser formado também, mesmo para dar aula na sua própria cultura. Hoje quem era para estar dando aula era os mais velhos, eram os mais sábios que tem o seu conhecimento, mas só que aí hoje quem está dando aula é quem tem estudo e são diplomados, e vai procurando buscar também os mais sábios para dentro da escola para que ele se fortaleça também (Depoimento Augustinho Moreira *werá tukumbó* em 11/08/2016).

Em abril de 2016 durante a “Semana dos Povos Indígenas” em uma parceria com os professores indígenas gravamos o vídeo “*mborai e jerojy*” canto de dança Mbyá-Guarani no *tekoá vy'a* que está disponível na plataforma digital youtube no canal *orérembiú etei*⁶⁵. Foi um dia em que moradores do *tekoá vy'a* fizeram comidas tradicionais, brincadeiras infantis tradicionais, pintura corporal, canto, dança e uma conversa com o *xeramõi* Artur Benite *werá*

⁶⁵ No canal outras produções realizadas no *tekoá vy'a* foram disponibilizadas para download como o documentário *orérembiú etei* (nossa própria comida) que mostra um pouco do cotidiano Mbyá-Guarani.

mirim. As imagens foram feitas pelo professor Alexandro Ortega Gonçalves *kuaray nhe'ery*, com a produção da professora Márcia Macena *arai*, do professor Augustinho Moreira *werá tukumbó* e da artesã Cláudia Benite *pará mirim*. O vídeo fez parte da programação da III Mostra Tela Indígena na Cinemateca Capitólio, em Porto Alegre (RS) parte do projeto de extensão de estudantes de Ciências Sociais e Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) que exibiam filmes no Cinema Universitário. Minha experiência como jornalista contribuiu na gravação e edição do material e a disponibilização via internet.

Figura 20 – A professora Márcia Macena *arai* faz pintura corporal em Alessandro



FONTE: AUTORA, 2018.

No ano de 2018 os professores indígenas confeccionaram uma cartilha como Material de Apoio Pedagógico pelo Programa Ação Saberes Indígenas na Escola (SECADI/MEC), Núcleo SC (USFC/ SED). O tema da escola do *tekoá vy'a*, Major Gercino (SC), foi a Dança *Xondaro*, onde Artur Benite *werá mirim* foi o colaborador indígena, Augustinho Moreira *werá tukumbó* orientador de estudos, os professores cursistas foram Márcia Macena, Alexandro Ortega Gonçalves, Cleber Ailton de Souza, Regina Gabriel Costa. O tema do *tekoá Pira Rupá* em Massiambu, Palhoça (SC), foi a *opy* e o coral. O tema do *tekoá Mymba Roka* Amaral, Biguaçu (SC), foi o cotidiano dos jovens. O *tekoá marangatu*, Imaruí (SC) desenvolveu um caderno multidisciplinar para o fortalecimento da cultura Mbyá-Guarani *mbaraete anhetegua mbya arandú* com os planos de aula e as atividades escolares realizadas. A escola indígena *whera tupã poty djá* em Biguaçu (SC), desenvolveu a cartilha *irundy mborai miri'im* de

aprendizagem de saberes tradicionais dos quatro cantos sagrados em parceria com o Coral Nuvens Azuis *yvytchi ovy*. O material com as atividades foi distribuído nas escolas indígenas que participaram do projeto e está disponível on-line⁶⁶.

Figura 21 – Conversa dos professores com os jovens



FONTE: AUTORA, 2015.

Quando iniciei as visitas de campo para a tese a escola estava instalada em uma construção antiga, uma casa mista de alvenaria e madeira de dois cômodos que fazia parte do terreno⁶⁷. A construção já estava no terreno quando a compra foi realizada. A escola estava organizada com uma sala de aula, uma cozinha, um banheiro e uma área lateral coberta onde seria a garagem em que os professores faziam as atividades coletivas da escola e serviam a merenda escolar. Essa construção está ao lado de uma estrada de acesso local do município de Major Gercino, na comunidade de Águas Claras. Depois de um tempo o teto da construção onde se encontrava a escola começou a cair e as goteiras apareceram. A Secretaria de Estado da Educação (SED) se comprometeu em reformar o espaço ou construir uma nova escola. Trocaram os governantes e a situação continuou a mesma. Os moradores do *tekoá vy'a*

⁶⁶ AÇÃO SABERES INDÍGENAS NA ESCOLA (ASIE). Caderno Multidisciplinar. UFSC – SED SC – SECADI – MEC. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/177450>. Acesso em: 23 jan. 2019.

⁶⁷ A informação que tenho é de que a casa era do antigo dono da terra, tomada pelo o banco. O antigo dono ainda visita a área. Seu Artur entende que ele tem uma ligação emocional com o local e permite sua entrada para que ele possa colher algumas espigas de milho. Quando os indígenas foram morar lá havia uma roça de milho plantada, o que os deixou muito felizes.

decidiram não utilizar mais o espaço da escola por segurança, para que não houvessem incidentes.

Figura 22 – Alexandro Ortega Gonçalves *kuaray nhe'ery* com os anos iniciais



FONTE: AUTORA, 2018.

Um outro espaço foi construído no centro do *tekoá vy'a*, ao lado da casa circular, espaço que abriga hoje a escola e o posto de saúde, que tem a proposta de ser uma sala para que as mulheres façam seus exames ginecológicos, onde o agente de saúde ou o/a médico/a possam atender. A construção é feita de tábuas de madeira compradas por Artur Benite *werá mirim* com a venda de cana-de-açúcar, milho e feijão da roça e outro auxílio externo do governo. Ao lado está a casa circular construída de palha e barro para cerimônias e encontros com visitantes. Do outro lado do terreno há uma cozinha coletiva, com um fogão de ferro grande de quatro bocas, parece ser industrial, algumas panelas, uma mesa grande. Ao lado há uma outra cozinha que está sendo utilizada em uma construção de madeira, há uma pia, mesas, algumas cadeiras, uma geladeira e um forno elétrico. Foi a única construção que eu vi esse aparelho eletrodoméstico. Nesse local Seu Artur recebe os parentes, no entorno há plantação de alimentos, uma horta feita por ele com o apoio dos moradores e, ao lado o rio. O grupo está em conversa com o prefeito da cidade para a colocação de banheiros para uso coletivo na Terra Indígena (TI).

Figura 23 – Atual Escola Indígena *nhembo'ea*⁶⁸



FONTE: AUTORA, 2018.

Seu Artur sempre trabalha nas construções, nas tradicionais de barro e nas de madeira, “eu pinteí tudo. Fiz. A secretaria (SED) pagou um pouquinho, não cobreí a mão de obra, foi só a madeira e a pintura aqui. Metade é a escola, metade é o posto. Aqui é o grupo coral. O banheiro que eu mandei construir” (Depoimento de Artur Benite *werá mirim* em 12/11/2018). Ele conversa bastante nesse dia “esse aqui é o meu filho Dunga. Comprei um carro velho para mim. O deus parece que dá uma força para mim para ajudar umas madeirinhas e tudo que eu pedi trouxeram, água, tem tudo prontinho”. Ele conta que a caixa d’água colocada no *tekoá vy’a* tem cinco mil litros. “Essa é para escola, é para minha casa, vai ter um posto de saúde ali, depois eu fiz a escolinha e um pedaço para atender os médicos, vamos lá dar uma olhada vamos”, convida. A construção atual foi feita entre a horta e a roça. Durante o período de aulas as refeições estão sendo feitas na cozinha coletiva no centro da comunidade. O grupo está sempre se organizando para fazer melhorias na escola, propondo novas atividades na educação escolar das crianças e dos jovens. Com a política de escolas nas Terras Indígenas (TIs) o conteúdo, por ser diferenciado, é voltado para a própria cultura e cosmologia dos Mbyá-Guarani, reforçando a ideia de coletividade, pertencimento e alteridade.

No ano de 2017, fizemos uma visita ao *tekoá vy’a* com a turma da graduação do curso de Ciências Sociais da Universidade Regional de Blumenau (FURB) e outra vista com as turmas

⁶⁸ O banheiro já foi construído e está sendo utilizado.

V e VI do doutorado na disciplina Aspectos Multidimensionais do Desenvolvimento do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR/FURB) acompanhados da Prof.^a Dr.^a Marilda Checcucci. Em 2018, os estudantes dos cursos de Direito, Gestão Comercial e MBA em Gestão de Pessoas e Coaching do Centro Universitário de Brusque (UNIFEBE), orientados pela professora Josely Cristiane Rosa Trevisol fizeram vista ao *tekoá vy'a*. Em todos os encontros de estudos na Terra Indígena (TI) o Coral *Mborai Vy'a* fez uma apresentação, os professores fizeram palestra para os estudantes, houve venda de artesanato e donativos como alimentos, roupas e calçados que foram levados a pedido dos moradores. Em 2019, foram duas turmas do Programa de Educação Superior para o Desenvolvimento Regional - PROESDE Desenvolvimento (FURB). Algumas dessas imagens foram selecionadas para uma exposição de banners de caráter itinerante intitulada “*Mbyá rekó*” como parte do projeto “Patrimônio Cultural e Desenvolvimento Regional” (PPGDR/FURB) coordenado pela Prof.^a Dr.^a Marilda Checcucci. Foram 12 banners coloridos no tamanho de 0,90 x 1,20 organizados pelo Grupo de Pesquisa Patrimônio Cultural, Memória, Identidade e Desenvolvimento Regional, em parceria com as pesquisadoras que doaram suas fotografias, sendo elas Prof.^a Dr.^a Marilda Checcucci, Daniela Matthes, Paula Sofia da Igreja, além de fotografias feitas pelos integrantes do *tekoá vy'a* como professor Alexandro Ortega Gonçalves *Kuaray nhe'ery*, o professor Augustinho Moreira *werá tukumbó* e a artesã Andrea Ramires Benite *pará mirim*.

No ano de 2018, a exposição itinerante já foi instalada na Semana Nacional de Museus no Museu Histórico e Geográfico do Vale do Itajaí Mirim de Brusque, conhecido como Casa de Brusque, na Fundação Cultural de Brusque, no 2º Congresso Internacional Revitalizando Culturas - Indigenismo e a 15ª Semana Cultural Indígena na Unisul Pedra Branca em Palhoça (SC), na Semana Acadêmica Científica Cultural e Humanística (FACCHU) no Instituto Federal Catarinense – Brusque (IFC), na Escola Indígena *nhembo'ea vy'a*. Em abril de 2019 a exposição foi realizada na Universidade Regional de Blumenau (FURB) no “Abril Indígena”, no CEI Emília Piske em Blumenau, no SESC-Brusque durante o Projeto Biblioteca Inquieta com o tema Vozes Periféricas organizado por Paulo Castellain, com a participação dos estudantes, professoras e professores da EEB Feliciano Pires, e na Semana dos Direitos Humanos da UNIFEBE. No ano de 2020, a exposição foi convidada pela Secretaria de Estado da Educação – GERED Brusque, para integrar as atividades do ano letivo de todas as escolas da rede, incluindo as escolas indígenas. E para integrar Semana Nacional de Museus no Museu Etno-Arqueológico de Itajaí (SC.), entre outros locais com o diálogo em andamento.

Figura 24 – Cartaz da primeira gincana no *tekoá vy'a*



FONTE: STOTZ, 2018⁶⁹.

Com relação à alimentação uma questão importante é considerar a qualidade do alimento que é oferecido na merenda escolar e nas cestas básicas distribuídas à população indígena durante essas interações. Procuramos alertar os visitantes sobre os malefícios dos alimentos ultraprocessados, optando por doações que estejam ligadas ao sistema alimentar do grupo. Em 2017, a escola ficou sem receber os alimentos da merenda escolar por alguns meses. No final do ano o responsável pela escola recebeu um cartão para compra de merenda escolar. No *tekoá vy'a* uma das filhas mais velhas de Seu Artur, Irma Benite, conhecida como *kerexu*, é merendeira, mas estava de licença maternidade. A escola passava por um período de transição estrutural aguardando a reforma e as crianças se alimentavam na casa de Cláudia Benite *pará mirim* que concordou em cozinhar a merenda temporariamente, pois ela já possuía experiência como merendeira da escola indígena *Itaty* no Morro dos Cavalos, em Palhoça (SC). Nesse período ela conheceu alguns temperos, legumes e verduras que não faziam parte da culinária

⁶⁹ STOTZ, Marcelo Backes Navarro. Arte. Gincana *tekoá vy'a*. Brusque, 2018.

tradicional e foram incorporados à culinária do grupo, como salada de alface, tomate e cebola temperada com vinagre. Cláudia *pará mirim* é uma das cozinheiras mais experientes com relação às comidas tradicionais no *tekoá vy'a*, por ser uma das mulheres mais velhas.

Na merenda escolar “as críticas com relação à alimentação oferecida atualmente nas escolas indígenas em São Paulo são uma constante. Os educadores indígenas se queixam que há anos denunciam a situação sem que providências efetivas tenham sido tomadas para reverter esse quadro” (ANDRADE; BELLINGER, 2016, p. 30). A cartilha “Alimentação nas escolas indígenas: desafios para incorporar práticas e saberes” lançada pela Comissão Pró-Índio de São Paulo em 2016 diz que “os resultados do I Inquérito Nacional de Alimentação e Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas, divulgados em 2010, reforçaram as evidências de vulnerabilidade vivida por crianças e mulheres indígenas” (ANDRADE; BELLINGER, 2016, p. 11). A pesquisa realizada entre 2008 e 2009 “indicou que 83,2% das aldeias investigadas sentiam falta de alimentos em alguma época do ano. Na região Sul/Sudeste, 77,8% dos domicílios indígenas tinham as cestas básicas como uma das principais fontes de alimento” (ANDRADE; BELLINGER, 2016, p. 11). Segundo a cartilha o problema da soberania alimentar foi um tema trazido pelas mulheres Guarani. Elas chamaram atenção para o desafio que representava para homens e mulheres Guarani assegurarem sua alimentação. “A alimentação oferecida nas escolas atualmente não é composta de alimentos saudáveis nem tampouco respeita a cultura alimentar dos povos indígenas” (ANDRADE; BELLINGER, 2016, p. 7).

Com a inserção do sal e do açúcar na dieta alimentar doenças como diabetes e hipertensão se tornaram realidade nas Terras Indígenas (TIs). Tradicionalmente essas enfermidades não existiam porque os alimentos Mbyá-Guarani, por exemplo, eram “naturais” e não recebiam pesticidas. No estudo que estamos realizando trazemos essa reflexão sobre a alteração do sistema alimentar do grupo para que se possa perceber a importância das referências identitárias (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976) diretamente ligadas à agricultura e à alimentação do grupo, para que possam ser redimensionadas as políticas públicas de modo pertinente com a realidade alimentar que vem sendo sistematicamente negligenciada pelo Estado. Um dos alimentos principais da dieta Guarani é o milho, dito por eles como *avaxí*, que pode ser consumido assado, cozido, como farinha ou transformado em pamonha, canjica, sucos e pães. Recentemente o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), incluiu a comercialização da produção rural indígena da Terra Indígena Rio Branco em Itanhaém (SP) para a merenda escolar adquirida pelo Selo da Identificação da Participação da Agricultura Familiar (SIPAF). Essa iniciativa é importante por se tratar de um passo inicial para o

reconhecimento da diversidade alimentar dos grupos indígenas e a importância de darem continuidade às suas práticas agrícolas voltadas para a subsistência. O projeto citado decorre da demanda indígena e dos esforços em rede da Funai e da Secretaria Municipal de Educação (Banco de Alimentos/ Departamento de Merenda Escolar) (FUNAI, 2017).

Outra iniciativa recente foi em 2018 com o Povo Sateré-Mawé em Maués, Amazonas pelo projeto Slow Food/FIDA parceria com o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (IFAM) que oferece o curso técnico integrado EJA/Proeja Indígena em Agroecologia na TI Andirá Marau pela pedagogia da alternância. Desenvolveu-se uma política pública no âmbito do Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) no município para garantir uma alimentação adequada para os estudantes das escolas municipais indígenas no Amazonas. A ação foi deliberada por uma nota técnica (nº 01/2017/ADAF/SFA-AM/MPF-AM), lançada pela Procuradoria da República pelo Ministério Público Federal (MPF) no Amazonas por meio de um arranjo interinstitucional com a Agência de Defesa Agropecuária e Florestal do Estado do Amazonas (ADAF) e a Superintendência Federal de Agricultura, Pecuária e Abastecimento do Amazonas (SFA/AM). A nota técnica facilita o fornecimento das produções agrícolas vegetal e animal dos produtores e produtoras indígenas aos editais de compras públicas da merenda escolar (SLOW FOOD, 2019).

Em 2019, o Encontro de Caciques e Professores Mbyá-Guarani reuniu lideranças e educadores na *Tekoa Porã*, em Salto do Jacuí (RS) para discutirem sobre as questões que envolvem o grupo. No documento final eles fizeram referência à alimentação reivindicando que “o estado deve contratar merendeiras Mbya Guarani para executar os serviços de preparo e cozimento da alimentação nas escolas, porque somente assim se garantirá as práticas alimentares de nossas comunidades” (CIMI, 2019). O documento enfatiza que “os cardápios da alimentação escolar Mbya Guarani precisam ser individualizados para cada escola” (CIMI, 2019). Podemos constatar uma preocupação cotidiana com os modos de fazer os alimentos bem como as referências culinárias na educação das crianças pela escola e as diferenças que podem ocorrer de um *tekoá* para o outro. A alimentação na escola chamada *nhembo'ea vy'a* é baseada atualmente em carne de frango e carne bovina industrializada, farinha de trigo, farinha de mandioca, farinha de milho (transgênica), batata doce, repolho, cebola, tomate, cenoura, beterraba, macarrão, arroz e feijão, sendo que muitos destes produtos foram incorporados a partir dos novos hábitos alimentares adquiridos depois do contato pela colonização. No próximo capítulo iremos compreender como se dá a alimentação das famílias pesquisadas no *tekoá vy'a*.

5 DESENVOLVIMENTO E ALIMENTAÇÃO INDÍGENA: IMPLICAÇÕES PARA A CRIANÇA MBYÁ-GUARANI

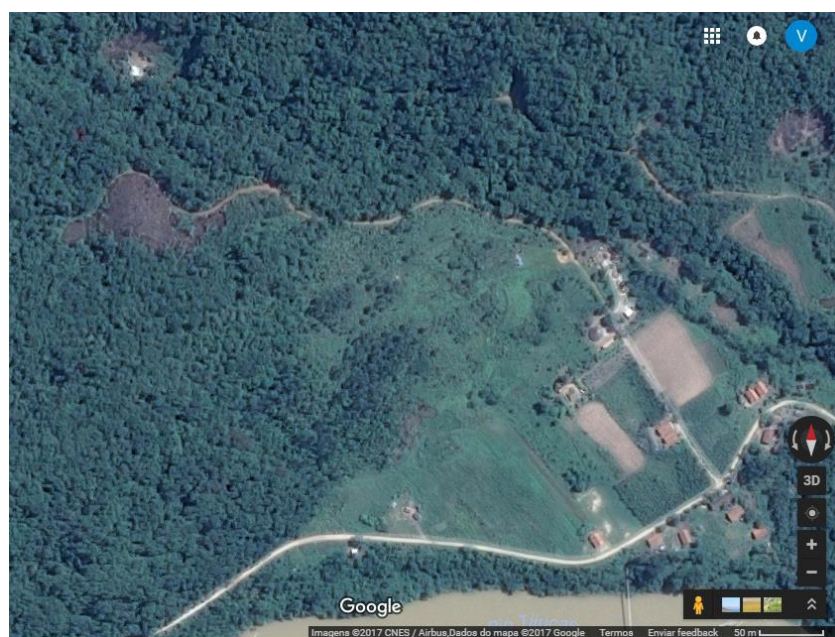
Neste capítulo final apresentamos uma parte do cotidiano Mbyá-Guarani do *tekoá vy'a* para relacionarmos a alimentação indígena às práticas culturais e às consequentes implicações para a vida das crianças. Percebemos no decorrer deste percurso que o desenvolvimento da sociedade envolvente e das tradições culturais do grupo indígena estão diretamente ligados ao território e ao bioma Mata Atlântica impactando de maneira contínua no sistema alimentar indígena. Com a pesquisa pudemos constatar que a situação alimentar que encontramos no grupo se dá pela possibilidade de acesso a uma terra saudável, fértil, com área de mata e água potável, conformando um “tekoá”. Corroborando com essa ideia o pesquisador Martín César Tempass (2016, p. 6) diz que “as tekoá dos Mbyá-Guarani são como ‘ilhas’ distribuídas sobre um vasto território, encravadas ‘entre’ outras sociedades. No passado as ‘ilhas’ Mbyá-Guarani eram localizadas em um ‘mar’ de outros povos”. Ele comenta que “atualmente elas figuram, principalmente, entre as nucleações da sociedade envolvente. O interessante é que essas ‘ilhas’ Mbyá-Guarani sempre se localizaram – e ainda se localizam – próximas aos cursos de água”. Segundo Bartomeu Meliá (1986 e 1989) o *tekoá* baseia-se no complexo casas-roças-mata, três espaços que se interligam e se completam, inclusive no que tange a obtenção e preparação dos alimentos Mbyá-Guarani. Para Tempass (2016), “dada a importância que as águas têm para este grupo deveríamos pensar as *tekoá* como um complexo de ‘águas-matas-roças-casas’. Isso porque, como afirmaram várias vezes os interlocutores Mbyá-Guarani, não existe *tekoá* sem ‘boas águas’” (TEMPASS, 2016, p. 7). A água, dos rios e cachoeiras, é um elemento importante, pois os indígenas têm uma relação estreita para se banhar, ingerir, lavar roupas, para que as crianças possam se refrescar e brincar, para pescar entre outros aspectos.

5.1 O MBYÁ REKÓ NO TEKOÁ VY'A

A Terra Indígena (TI) que está sendo objeto de pesquisa se chama *tekoá vy'a*, Aldeia Feliz, e está situada na localidade de Águas Claras em Major Gercino, região Noroeste da Grande Florianópolis, estado de Santa Catarina, Brasil. Desde a década de 1990 o grupo que

habita atualmente o *tekoá vy'a* e que anteriormente residiu em outras terras busca alternativas para dar continuidade às formas ditas por eles como “tradicionais” de se viver como Mbyá-Guarani, o “*Mbyá rekó*” ou “*nhanderekó*” (LADEIRA, 2008, LITAIF, 2008). As terras atuais foram adquiridas em 2007 com recursos advindos do convênio entre o Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes (DNIT) e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) pela duplicação da BR-101 trecho Palhoça (SC) – Osório (RS)⁷⁰. Atualmente os Mbyá-Guarani reivindicam principalmente a demarcação de terras para assegurar a continuidade do grupo, da tradição, de sua cosmologia ou cosmopolítica (MENDES, 2015) e do seu sistema alimentar. O grupo estabelece diariamente o modo de ser Mbyá desenvolvendo ações e estratégias que assegurem a vida de suas famílias e a preservação do meio ambiente para as futuras gerações. Até os dias atuais o grupo Mbyá-Guarani costuma visitar constantemente seus parentes em busca de sementes naturais e possíveis casamentos para o fortalecimento de suas referências identitárias nas conversas e aconselhamentos com os *xeramõi*, os homens mais sábios e as *xejaryi*, as mulheres mais sábias.

Figura 25 – Vista aérea do *tekoá vy'a* Mbyá-Guarani em Major Gercino (SC)



FONTE: Google Maps (AUTORA, 2017).

O grupo Mbyá-Guarani habita desde os tempos imemoriais um grande território. A partir do contato com a população colonizadora os Guarani, bem como outros grupos indígenas,

⁷⁰ Programa de Apoio às Comunidades Indígenas (Julho/2001).

vem sendo transferidos para diferentes localidades ou ocupam outras áreas de maneira forçada, por conta da questão da propriedade privada da terra. A legalização da Terra Indígena (TI) é um processo político e burocrático institucionalizado pelo Estado brasileiro com diferentes fases em seu processo de reconhecimento como a identificação, homologação e demarcação da terra, sob tutela. No ano de 2009 treze famílias se mudaram do Morro dos Cavalos, Palhoça (SC) para uma área rural em Major Gercino (SC) por conta de uma compensação do Estado pela obra de duplicação da BR-101 que passou em terras indígenas. Esse espaço atual de 149 hectares em média pelos dados da comunidade, atualmente abriga 34 famílias num total de 140 pessoas. Uma dessas famílias com pessoas mais idosas e com mais conhecimentos sobre as tradições Mbyá-Guarani é de Artur Benite *werá mirim* e Maria Campos *pará retê*⁷¹ com seus filhos e filhas, genros e noras, netos/as e bisnetos/as. Na pesquisa nossos interlocutores mais próximos foram Artur Benite *werá mirim*, sua filha a artesã Cláudia Benite *pará mirim* casada com Augustinho Moreira *werá tukumbó*, Márcia Ramires *pará mirim* e suas filhas Maura Ramires *kerexu*, Andrea Ramires Benite *pará mirim* e Letícia Ramires Benite *ará reté*, além dos professores da escola *nhembo'ea vy'a* Márcia Macena *ará mirim*, Fábio Macena *kuaray* e Alexandro Ortega *kuaray*.

O Vale do Rio Tijucas, local onde se estabeleceu o *tekoá vy'a*, passou por processos de exploração da madeira, plantação de cana-de-açúcar e fabricação com barro de tijolos em olarias. Grande parte dessa área foi afetada por esses ciclos baseados na exploração da natureza de maneira insustentável modificando a paisagem. A partir da década de 1970 com a era do “progresso” no Brasil o território se modificou ainda mais com a urbanização e industrialização. Na agricultura a inserção dos insumos químicos, agrotóxicos e sementes transgênicas com o uso incentivados por bancos em programas de crédito acelerou a modificação genética em larga escala alterando a relação tempo/natureza. Na década de 1990 muitas famílias de agricultores optaram pela semente transgênica. As famílias que não guardaram suas sementes e não conseguiram se manter na cadeia produtiva de um mercado altamente rentável, como foi publicizado pelo governo, passaram por processos de endividamento ou êxodo rural, migração para a o trabalho em indústrias, mantendo um cultivo de subsistência na propriedade. Muitas famílias que permaneceram no campo ainda praticam a agricultura convencional, mas outras migraram para a agroecologia ou produção de orgânicos e buscam fortalecer uma rede de colaboradores guardiões dessas sementes. Exemplo é o caso de um grupo de produtores rurais

⁷¹ Seu Artur e Dona Maria eram as pessoas com mais idade que moravam no *tekoá vy'a*. No final de 2018 uma senhora Guarani com mais de cem anos veio morar na TI. Ela morava anteriormente na comunidade Guarani dentro da Terra Indígena (TI) Xokleng/ Laklanô em Ibirama (SC).

de Videira (SC) que há 40 anos viram as sementes crioulas de milho desaparecerem de suas propriedades. Em 2017, três espécies de sementes de milho (branco, amarelo e vermelho) Mbyá-Guarani foram doadas por Augustinho Moreira *werá tukumbó* do *tekoá vy'a*, de Major Gercino (SC) para dezoito produtores de Videira por intermédio de um morador da região. O movimento de resgate da produção de alimentos sem insumos químicos vem sendo um aliado na promoção da saúde para diferentes grupos culturais

Os Mbyá-Guarani consideram que as sementes são essenciais para dar continuidade ao modo de ser do grupo porque garantem a prática da agricultura sem insumos químicos, a renovação de sementes a cada ano, a reciprocidade entre parentes e as práticas culinárias femininas repassadas de uma geração para outra. Os Mbyá-Guarani, em especial do *tekoá vy'a*, estão permanentemente interessados e organizados para dar continuidade às suas práticas alimentares pela valorização de suas sementes tradicionais, um patrimônio genético assegurado por meio da agricultura de subsistência em suas terras. Eles buscam parceiros para fortalecer sua cultura e continuar a praticar no cotidiano suas atividades identitárias que reforçam o modo de ser Mbyá. A reflexão efetuada anteriormente nos leva a pensar na importância de se assegurar o direito às terras indígenas em condições que permitam às populações Mbyá-Guarani, entre outros grupos indígenas, a preservar sua agricultura e a alimentação tradicional como garantia de sua segurança alimentar e da existência da agrobiodiversidade, da diversidade de sistemas agrícolas em ecossistemas próprios que fazem parte da diversidade do território.

Podemos considerar a dinâmica da cultura (DURHAM, 2004; GEERTZ, 1978) na dinâmica da interação homem/natureza. Estas interações ocorrem cotidianamente e, com a ação do tempo e das relações que se constroem marcadas pela temporalidade, modificam os espaços, terras e territórios. No caso da TI pesquisada Mbyá-Guarani *tekoá vy'a* há uma preocupação com o entorno onde pequenos agricultores plantadores de fumo ocupam propriedades vizinhas, além da intensa produção de eucalipto plantado para suprir as necessidades das empresas têxteis da região. Na aldeia há água limpa, mata (secundária ou terciária), roça, animais silvestres. Os moradores que pertencem à TI já desenvolvem estratégias de manejo para a preservação do que ainda resta na mata, com práticas de caça, coleta e pesca reduzidas. Buscam a autonomia e a segurança alimentar, mas atualmente sobrevivem também com a compra e doação de alimentos de maneira complementar. A partir do crescimento populacional indígena os Mbyá-Guarani já se preocupam com a demarcação de outras terras, medida essencial para que eles possam dar continuidade às suas práticas agrícolas e alimentares ditas “tradicionais”. Em função dessa nova situação eles estão buscando retomar o cultivo de espécies ligadas à sua tradição alimentar.

Existem no *tekoá vy'a* tanto moradias tradicionais construídas e desconstruídas por eles em um processo contínuo, feitas com taquara e barro, bem como moradias de alvenaria que foram doadas pelo convênio com o governo federal. Estão previstos no convênio um posto de saúde e uma escola, mas que ainda não foram construídos. Uma *opy*, casa de reza, foi construída no centro do *tekoá* para que as/os moradoras/es possam participar dos rituais à noite e levar os doentes quando necessário. Nesse espaço o rezador atende pessoas de outras TIs. “Esse é a casa de reza, *opy* nós chamamos, a casa de reza. Os brancos chamam igreja. Esse é para gente sempre se lembrar dos nossos avós. Eles viveram assim e eu não posso me esquecer. Então por isso sempre eu estou aí, servindo essa casa”, comenta o *xeramõi* Artur Benite *werá mirim*. Ele conta suas intenções na *opy*, “eu rezo, peço para *Nhanderu* nosso pai do céu que dá vida, dá saúde e dá alegria para o meu povo, para os meus amigos e para os meus queridos irmãos. É assim que eu falo aqui dentro desse *opy*”. A construção é feita em mutirão, chamado *potyrõ* em Guaraní, com taquaras retiradas da mata e barro do próprio terreno. “Barro daqui mesmo. Foi tirado de lá (aponta para o local). Fizemos a massa lá, aí os meus netos, os homens, a rapaziada, cada um traz no carrinho, um vai passando, vai passando e vai fechando. E assim que foi acabando”, conta. Atualmente eles utilizam algumas ferramentas incluindo carrinhos de mão, enxadas, pás e foices. Algumas mulheres ou crianças podem contribuir com a construção no momento do fechamento com as paredes com barro. A casa circular tradicional construída ao lado da *opy* no centro do *tekoá vy'a* é chamada de *nhanhemboa'tya*.

Figura 26 – *opy*, casa de reza



FONTE: AUTORA, 2018.

Nas construções que Artur Benite *werá mirim* faz, como algumas casas para ele morar com a família ou diferentes *opy*, reconstruídas todos os anos, sempre vi crescer um cedro na porta. Ele diz que corta a taquara na mata e se ela brotar depois da casa pronta é sinal de prosperidade, de muitos anos de vida para o artesão construtor. Ele aponta para cima e me mostra um broto de cedro com mais de dois metros. “Esse está novo, não vai se acabar mais. Esse está vivo. Por isso que eu estou feliz. Muitas gentes chegaram, vieram dos Estados Unidos, da Alemanha aqui me visitar. Acho que deus mandou aqui. Olharam esse aí e disseram: ‘esse é a vida’”, comenta Seu Artur (Depoimento Artur Benite *werá mirim* em 21/09/2016).

Seu Artur acredita que algumas doenças estão além da questão física, são consideradas espirituais. Depois que seu filho Marcelo Benite *karaí xondaro* faleceu no ano de 2016 ele passou por momentos de doença, “gastei com a minha doença, gastei dez mil. Não tinha nada. Eu comecei a sofrer de novo, eu fiz os exames não tinha nada e aí chama para o pajé. Veio de São Paulo, de Porto Alegre, veio do Paraguai fez um trabalho. Aquele com certeza era um problema feitiçaria”. Ele comenta o que seria a feitiçaria, “sabe o que que é feitiçaria? Feitiçaria dá problema, tem que benzer. Uma inveja, ciúme. Onde eu estava tô ruim e foi indo assim até aqui, até que eu gastei seis mil, minha aposentadoria, para chamar a pessoa, botar a passagem a gasolina para buscar o pajé, porque eu precisava de outro pajé. Foi assim, e agora graças a deus” ele diz estar melhor porque precisava do apoio de outros rezadores. Em duas ocasiões acabei saindo da aldeia poucos minutos após da chegada por conta de dois falecimentos: um jovem morador que veio de uma outra comunidade de São Paulo muito desnutrido e doente, e seu filho, *karaí xondaro* Marcelo Benite, interlocutor e amigo acometido por uma severa enfermidade. Marcelo era agente de saúde da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e participava de diversas reuniões com lideranças indígenas no Brasil e na América Latina. Ele, sempre com um sorriso no rosto, apoiou às visitas à campo para a pesquisa. Foi uma pessoa importante no processo de minha apresentação e colhimento. Seu Artur fala sobre o filho, “meu filho que era minha mão direita foi embora”. Segundo Tempass (2010, p. 204) “muitos Mbyá-Guarani ficam doentes por obra de feitiçaria. Embora pouco comentada, ao menos junto aos *juruá*, a feitiçaria é um dos maiores temores dos Mbyá-Guarani”. O autor explica que “qualquer um pode ser alvo de feitiçaria, mesmo os indivíduos mais virtuosos no que tange as habilidades xamânicas-cosmológicas. É pela feitiçaria que se explica o que é de difícil explicação” (TEMPASS, 2010, p. 204).

Muitas vezes em que fui à campo encontrei Seu Artur construindo casas. Procurei ir em dias de sol, mas quando estava nublado ou com uma chuva fraca teria que me deslocar até o

interior do *tekoá* indo direto em sua casa no meio da mata. Por conta das responsabilidades que tem enquanto *xeramõi* ele sai de casa no inverno somente após o sol nascer, quando está forte, entre dez horas da manhã e duas da tarde. Ele comentou que quando tem sonhos ruins por vezes não sai pela manhã. Resguarda-se, descansa, procura entender o sonho e procura falar somente em Guarani. Em muitas visitas ele se mostrou interessado em conversar e muito bem-humorado, algumas vezes um pouco calado e falando a maior parte em Guarani. Constatamos a importância de se falar a língua nativa para poder entender o contexto do cotidiano dos Mbyá-Guarani respeitando sua identidade cultural. Tempass (2010, p. 129) refere-se ao sonho dizendo “que a primeira atividade diária dos Mbyá-Guarani é a interpretação dos seus sonhos”.

Entre quatro e cinco horas da madrugada, em um período da noite chamado do *koenju* (quando o céu começa a clarear antes do sol raiar), os Mbyá-Guarani acordam e se reúnem com os demais membros da unidade de comida em torno do fogo. Então, tomando um chimarrão (*caá*), cada indivíduo conta o que sonhou para os outros, buscando auxílio para correta interpretação das informações passadas pelos deuses. As pessoas que conseguem interpretar corretamente os sonhos são muito admiradas entre os Mbyá-Guarani, tidas como sábias, capazes de dar bons conselhos (TEMPASS, 2010, p. 129).

Segundo o pesquisador Tempass (2010) a atividade de coleta de alimentos na mata pode ser revelada em sonho, pois a “correta interpretação dos sonhos é uma ferramenta para obter êxito na coleta. E, nessa interpretação, toda unidade de comida se envolve, não apenas o indivíduo coletor” (TEMPASS, 2010, p. 129). Ele comenta que “também é comum que o indivíduo que recebeu as informações em sonho as repasse para outras. Por exemplo, mulheres podem sonhar com um determinado lugar de coleta e repassar as informações aos seus filhos e/ou maridos” (TEMPASS, 2010, p. 129). Outra informação importante é a revelação pelo sonho de uma gravidez, onde o ser começa a se constituir, informação dita a mim em campo por Cláudia Benite *pará mirim* e Augustinho Moreira *werá tukumbó*. Dado relevante para ser aprofundado (ROSA; NÖTZOLD, 2015)⁷².

Com a venda de parte da roça o Seu Artur comprou tábuas de madeira e fez uma cozinha para uso na escola e para a família. “Ali eu fiz a cozinha para eu dar um cafezinho para os meus netos, bisnetos e para as pessoas que vem das aldeias, porque os nossos avós eram assim, tinham casinha, casa redonda que nem essa daí, mais para fazer comida, para tratar seu povo. Aquela é cozinha dos alunos, essa é para a comunidade”, conta. Ele comenta está organizando o que pode a alimentação no *tekoá vy’a* para o cotidiano e a vinda dos parentes, “então eu estou

⁷² “Na Linha Limeira, assim como na maioria das comunidades Guarani, a relação das mães com seus filhos se dá muito antes das crianças nascerem ou serem concebidas. Esses ensinamentos são recebidos pela menina, no período da primeira menstruação, que em seu resguardo recebe as orientações da mãe ou da avó, aspecto considerado uma tradição pelo povo Guarani” (ROSA; NÖTZOLD, 2015, p. 6).

fazendo. Eu compro pão, compro farinha, fubá, peixe. Eles vêm aí, fritam e fazer o *rorá*. Povo toma café. É assim que eu estou fazendo. Eu com a minha força mesmo” (Depoimento Artur Benite *werá mirim* em 21/09/2016). Nos períodos de frio os Mbyá-Guarani costumam fazer fogo dentro das casas tradicionais, uma vez que o chão e as paredes são de barro e há frestas nas paredes. A fumaça espanta os insetos e aranhas, saem pelas frestas e não prejudicam a saúde dos moradores. Na casa de alvenaria não é possível que a fogueira seja acesa. A fotografia abaixo mostra um pedaço de madeira que teria sido aceso em uma noite de frio, restando as cinzas. Foram muitas semanas de frio intenso e a madeira foi utilizada em dias diferentes, até que seja queimada por completo.

Figura 27 – Cozinha coletiva



FONTE: AUTORA, 2016.

Cláudia Benite *pará mirim* me conta que já havia morado na região do Vale do Itajaí (SC), mais precisamente no município de Guabiruba. “Aldeia Planície é lá na Guabiruba, para cá da estrada Guabiruba, era Brusque já, era Brusque um pouco antes da Planície, é para lá da Guabiruba, por onde que chegava tinha uma ponte, quem vem por dentro passando uma ponte” lembra. Segundo ela “tinha uma estrada assim, vai por dentro, tu conhece tudo até Nova Trento. Vinham de vender artesanato, vinham por essa estrada de asfalto já”, conta Cláudia *pará mirim*. Quando morou na localidade tinha quatorze anos onde teve o primeiro filho de parto natural, hoje ela está com 43 anos. Ela lembra dos parentes que moraram no local na época, “a vó do Paulinho estava morando lá, eu acho que foi o ano passado que lá no Morro da Palha tinha um

parente dele, também foi ver lá e disse que está ocupado”, ela conta, ao que parece, que a terra já tem novos moradores. Segundo ela “tinha alguém que tinha dado o terreno, mas a gente deixou assim. Não sei se vendeu para alguém, mas foram morar lá para fazer algum trabalho”, talvez algum trabalho temporário. Ela lembra que “foi um velho de Brusque que deu para os Guarani. Sabe né, nós não para. Aí foi para São Paulo e voltei já separado e estão morando lá em Joinville. Era avó dele que era casado com esse Benito” o indígena que foi um dos moradores de uma pequena aldeia em Guabirura. “Tinha cinco famílias tudo filho do Benito. Nasceu criança lá, o Julinho, meu filho Juninho nasceu lá na aldeia mesmo, tinha uma aldeia Guarani. Não fui mais lá, eu queria ir para lá também para ver lembrar, ver onde é que é também”, comenta. Ela conta que fazia “artesanato e plantava uma coisinha, plantava aipim, mas como que o Benito conheceu o rapaz do terreno não sei aí, só com ele, ele sabe o nome. Tinha verdura lá, ele plantava também, ele vendia um pouco, laranja plantava, de tudo também”, lembra. Cláudia Benite *para mirim* comenta que a sogra ajudou no parto “ajudou no parto sim, fez com ela. Tinha algum rio perto, tem igual aqui rio pertinho. Certo perguntando alguém deve saber se tu for lá qualquer dia tu pergunta”. Ela tem a informação apenas no nome da pessoa que era o dono do terreno, “eu conheço aquele homem pelo nome só, é Sérgio parece, só o sobrenome que eu não conheço, morava lá, morava na cidade, ele morava em Brusque mesmo, na cidade, às vezes eu lembrei daquele lugar se fosse morar até agora” (Depoimento Cláudia Benite *para mirim* em 12/11/2018).

Figura 28 – Fogueira no quarto para espantar o frio



FONTE: AUTORA, 2016.

Pergunto a Artur Benite *werá mirim* sobre o nome “Guarani” ser dado há um bairro da cidade de Brusque, cidade onde moro atualmente. Ele conta que “tem um bairro em Brusque que o nome é Guarani, tem o Guarani Palhoça também, tem o time Guarani, tem o clube, o time e o bairro, mas eu não sei se teve alguma aldeia por ali não, é por isso, é porque é muito importante o pessoal, botaram o nome de Guarani muito importante”, comenta. Ele explica que a fé seria o motivo, “que tem fé em deus ou *jeroviá* que gosta dali é o *jeroviá* porque que nós temos o nome o que nós respeitamos, é para respeitar o local sim”, esclarece. Ele lembra que “tudo lá pela BR que estava passando que gostava da água salgada é tudo nosso primo, Itapema é nossa língua está lá nossos avós Itapema, Itajaí, o que é Itapé pedra chata, Itajaí é pedra mato em roda, mato em redor”. Ele ressalta que “tudo essas palavras e vai até o Paranaguá. Paranaguá também, para Cananéia, Iguape, tudo é nosso, é bastante coisa é porque tudo a palavra nossa língua começa com uma letra”. E ensina que “tu vai dizer para mim a *adma* aí eu vou dizer *adma* quer dizer que eu estou indo onde tu vai, tchau aí, eu tenho que dizer, sim vai *tereó*, *tereó* é a palavra letra” (Depoimento Artur Benite *werá mirim* em 12/11/2018). Os nomes dos lugares e regiões foram alterados com o processo de colonização. Alguns permanecem com nomes indígenas, como locais, bairros e cidades que poderiam ser identificados em uma outra pesquisa. Identificamos similaridade com os nomes Aimoré, Guabiruba, Paquetá, Guatá, Itajaí, Itapema, Guaramirim, Guarulhos, Gravataí, Gravatá, Guaíra, Iguatemi, Araçatuba, Imbituba, Araquari, Bauru, Bocaiúva, Guaporé, Paraná, Paranaguá, Guarapuava, Araranguá, Biguaçu, Cunha Porã, Guatambu, Itapoá, Itapirubá, Timbó, Pindotiba entre outros.

Em uma outra vista de campo chego à tarde na casa de Márcia Ramires *pará mirim* e ela está sentada em um pano no chão fazendo cestos de artesanato com as taquaras que pediu para um jovem parente buscar na mata. As crianças brincam, observam e aprendem junto com a mãe o ofício de tecer. Márcia Ramires *pará mirim* conta que as crianças podem aprender com o passar do tempo, “ele vai aprendendo assim a fazer artesanato, fazer bichinho, artesanato em madeira, flecha, zarabatana, o cestinho também, tem que aprender a fazer, o menino se ele quiser pode cozinhar também”, comenta. Ela conta que pensa ser importante que os filhos homens também aprendam a cozinhar, “dos meus filhos ninguém cozinhou só as meninas. Os meus filhos não. Aí eu falei para o meu filho ‘tu vai aprendendo a cozinhar. Se um dia tu tiver sozinho tu sabe cozinhar e vai aprendendo’ e ele disse que ia ser”. Como seu marido, Marcelo Benite *karaí xondaro* faleceu, os filhos aprenderam pouco a caçar porque ainda eram muito pequenos. “Daí ele aprende a caçar, aí pode. Só o Marquinhos que caça. O Marquinhos já pegou o gambá, tatu”, mas ele está morando em outra TI (Depoimento Márcia Ramires *pará mirim* em 27/07/2018). A caça é uma alimentação importante para ela, mas agora depende de seus

filhos homens e aguarda o crescimento das crianças para poderem praticar a caça. Por enquanto Márcia *pará mirim* vende artesanato para contribuir no sustento da família. O jornal O Município de Brusque (SC) fez uma reportagem sobre o *tekoá vy'a* e Márcia Ramires *pará mim*, que estava na foto de capa, passou a vender artesanato no centro da cidade de Brusque. Uma de suas filhas, Andrea Benite *pará mirim*, por conta da idade e sua nora, também começaram a venda de artesanato, já que recentemente tiveram filhas, netas de Márcia.

Figura 29 –Márcia Ramires *pará mirim* fazendo cestos para a venda



FONTE: AUTORA, 2018.

Segundo Ávila (2005, p. 154) há reciprocidade em relação ao dinheiro na venda de artesanato mesmo dentro da comunidade, onde “o valor do dinheiro para o guarani acompanha a tensão existente entre dos sistemas – o individual e o holista – tendo, assim, um valor relacional” (ÁVILA, 2005, p. 154). Para o autor “como tentativa de aplainar as desigualdades entre as diversas famílias da comunidade, uma nota de R\$ 50,00 tem o mesmo valor de uma nota de R\$ 1,00” ou dois reais (ÁVILA, 2005, p. 154). O autor identifica que “a etnografia do sistema e da ‘cosmologia’ econômica, de seu esquema ideológico hierárquico, bem como as práticas do grupo Mbyá-Guarani mediante o contato, mediante a situação colonial, revelam dados importantes para a compreensão da realidade social do grupo” (ÁVILA, 2005, p. 161). No *tekoá vy'a* há esta relação de reciprocidade entre os parentes.

Sobre o artesanato e a renda da família Márcia Ramires *pará mirim* conta que os seus filhos mais velhos trabalham e ganham o seu próprio dinheiro, mas para o artesanato com

miçanga elas dependem da compra do material, “a Maura faz pulseira com miçanga para vender [...] Andrea também faz colar, pulseira, e o Rodrigo está trabalhando, ele é agente de saúde da Sesai, ele recebe, mas o carro dele é bem caro, daí gasta no carro. Os outros são mais novos não trabalham”. Ela comenta que “Andrea recebe também bem pouquinho Bolsa Família aí ela está ajudando um pouquinho também recebendo um pouquinho até que compra fumo para mim”. Pergunto quanto se recebe, “duzentos e pouquinho. A Maura está recebendo cento e setenta e um. Tem que fazer um cadastro, a gente faz. Aí ela está me ajudando um pouquinho”. Márcia *pará mirim* fala sobre a certidão de nascimento dos filhos “eu estou um pouquinho preocupada porque o Maicon e a Letícia não deu tempo, e não fiz certidão de nascimento. Ele não tem. Será que dá para fazer ou não? A Letícia não tem civil, só indígena mesmo. Só falta os dois”. Márcia recebe pensão pela morte do marido Marcelo Benite *karaí xondaro*.

Mesmo assim eu estou fazendo cestinho para vender. A palha é daqui do mato mesmo, tem que mandar alguém tirar para mim, tem que pagar para trazer para mim. Eu pago para trazer porque os meus filhos são pequenos para ir buscar, a rapaziada aí vai buscar no mato daqui. Eu pago eles para tirar para mim. Se eu mandar trazer vinte aí tem que pagar quarenta reais em vinte taquaras, daí faz artesanato, vende e depois pago se eu não tiver, se eu tiver eu pago na hora. E assim todo mundo vai fazendo seu dinheiro. Agora o pessoal está fazendo bastante artesanato, acho que está fazendo mais esse ano. No ano passado quase não fizeram nada. Tem que estar sabendo onde ele vai vender. As cores para fazer a gente têm que comprar a tinta. Anilina, a base de água. A cor roxa é feita com papel de carimbo e água. Às vezes eu comprei, tinta papel matriz, aquele lá eu comprei para eu pintar, bota de molho na água daí fica roxinho, mais bonito. Compra matriz mesmo. E outra tinta não tem como comprar. Eu uso mais amarelo, vermelho, verde e azul. Dizem que a gente encontra na Miliun⁷³ (Depoimento Márcia Ramires *pará mirim* em 27/07/2018).

Márcia *pará mirim* comenta que para fazer os cestos de artesanato é necessário buscar as taquaras na mata “se pegar hoje eu vou começar a trabalhar daqui a três dias. Tem que secar três dias, se chover vai mais um tempinho. Mande o Jorge pegar. Trouxe vinte taquarinhas, sai oito cestos, cestinhas. O tamanho da cesta que sai é média e grande, pequeninha também”. Ela fala sobre o valor de venda “às vezes a gente vende quinze (reais) se quer pagar dez também negociar o valor. Nós vamos em Brusque mesmo, às vezes quando eu fui para Floripa também, mas já faz tempo. Leva o cesto, colar, é vendido o dos outros também, pega de quem já fez”, vendem o artesanato de uma rede de parentes do *tekoá vy’a*. Ela comenta que seu filho “Rodrigo faz, eu deixo junto, levo e vendo, mas ele quase não fica porque ele quase não para também. Ele é agente de saúde e leva as pessoas de carro para outras aldeias”.

Márcia *pará mirim* conta como é a venda do artesanato, “depende do comprador aí eu vou oferecer fala o que tem de trinta, de vinte, daí ele quer desconto também, as vezes quer levar três, aí tem que fazer descontinho também”. Ela comenta que “as taquaras pegaram já na

⁷³ Comprei para Márcia anilina verde e azul na loja de departamentos Miliun em Brusque.

semana passada e vamos fazer hoje. Estou começando agora para semana que vem se terminar esse aí vender, uma semana às vezes para ficar pronta. Se chover aí não dá para trabalhar todo mundo. A Maura ajuda também. A Andreia também. A nora também. Sempre me ajudaram”. Ela explica que as algumas filhas cortam as taquaras e as outras fazem o trançado, todas trabalham juntas, criando as crianças e fazendo as comidas para a família, mas os meninos também ajudam.

Figura 30 – As crianças pausam a brincadeira para uma foto



FONTE: AUTORA, 2018.

Márcia *pará mirim* conta como aprendeu tecer o artesanato “esses eu aprendo com a minha mãe, ela já sabia. Antigamente vendia, mas quase não se comprava. Minha avó me levava para fazenda para trocar por alguma coisa, fazer troca, trocava às vezes por galinha ou alimento, então trocava também antigamente”. Na casa de seus pais “só assim pequena que a mãe usava para colocar cachimbo alguma coisinha, vai guardar a cesta em cima da prateleira, fazia prateleira, quando queria tinha que ir no mato pegar taquara, então faz bastante”. As cestas traçadas dependem da taquara tirada da mata. “Eu quase não faço, às vezes eu fico meio doente e tem que cuidar das crianças também, que às vezes elas ficam doentes. Se eles estão melhorando aí eu faço, se as crianças estão bem eu faço, se a criança fica doente eu tenho que cuidar”, comenta Márcia *pará mirim*. Ela fala sobre as doenças “é gripe, o que mais tem aqui é gripe e febre, coisa de criança também”. Ela me mostra três variedades de milho tradicional dos Guarani e diz que irá plantar ao lado da casa. As crianças brincam muito. Pude acompanhar

uma brincadeira de taco onde elas com um graveto, uma taquara de madeira, tentam acertar a bolinha para derrubar a garrafa plástica da outra dupla.

Figura 31 – Crianças brincam no *tekoá vy'a*



FONTE: AUTORA, 2018.

As crianças também participam no coral denominado *Mborai Vy'a* com apresentações em escolas, museus, teatros e em praças públicas. Coletivamente, as crianças chamadas por eles de *kyringué* (OLIVEIRA, 2005), organizam-se em outras brincadeiras no cotidiano Mbyá, com referências culturais próprias que contribuem para seu processo identitário no grupo. Atualmente, com a aquisição da terra onde se encontra o *tekoá vy'a*, as famílias estão usufruindo da terra, do viver ao ar livre, para dar continuidade ao modo de ser Mbyá-Guarani. Durante o ano de 2018, o coral fez várias apresentações pela região, principalmente em escolas, museus e praças. Eles fizeram uma página na rede social para ampliar os contatos. Os ensaios acontecem quase todos os dias na casa circular construída de forma tradicional no centro do *tekoá*. No ano de 2017, o grupo participou do “Viva Zumbi” em 20 de novembro, de forma voluntária, como parte de uma reflexão coletiva sobre o respeito à cultura e à diversidade no território. Foram aplaudidos de pé. O incentivo à prática da musicalização é um pilar fundamental na tradição Mbyá-Guarani no *tekoá vy'a*. Os professores e as professoras são os incentivadores e os encontro na *opy* são fundamentais nesse processo. As músicas são cantadas em Guarani que reverenciam os elementos na natureza, os seres sagrados e as crianças. Sempre descalços, com

os rostos pintados e um tom agudo que se destaca. É atualmente uma atividade encontrada em várias Terra Indígenas Mbyá-Guarani.

Figura 32 - Coral do *tekoá vy'a* denominado *Mborai Vy'a*



FONTE: AUTORA, 2018.

Para Ladeira (2008) em cada Terra Indígena, no cotidiano de um *tekoá*, são transmitidos os ensinamentos, “os conceitos que denotam os sentidos do mundo, até chegar naqueles que se referem aos *tekoá* (aldeias), fundados pelos Mbyá e onde, de fato, são exercidas as normas e o sistema Guarani *nhedereko*” (LADEIRA, 2008, p. 25). No cotidiano do *tekoá vy'a* são encontradas as referências identitárias que estruturam a cultura Mbyá-Guarani e repassadas aos mais jovens pelos comportamentos cotidianos, onde podemos compreender esses elementos com o aporte teórico. Segundo Ladeira (2008, p. 28) “a sociedade Guarani, assim como outras sociedades ágrafas, tem na palavra oral a sua força e forma criativa de expressão e transmissão, o que, por seu lado, exige um pensamento organizado e traduzível em expressões e conceitos definidos, palavras que fluem com seu próprio significado”. Os Guarani que tivemos contato para a pesquisa foram muito hábeis no processo de ouvir e de falar, em uma relação intersubjetiva de reciprocidade. Durante a pesquisa, de maneira coletiva, buscamos ter uma comunicação clara e coerente entre os temas abordados para que houvesse o entendimento mútuo.

5.2 A PLANTAÇÃO DE ALIMENTOS NO *TEKOÁ VY'A*

No capítulo “Revolução agrícola *made in Brazil*” do livro “1499 o Brasil antes de Cabral” Reinaldo José Lopes (2017) relata sua pesquisa sobre o que é para ele a primeira grande revolução agrícola com o manejo e a domesticação de espécies vegetais a partir de dados registrados em sítios arqueológicos em território nacional. Segundo o autor, “a Amazônia é um dos maiores celeiros de diversidade agrícola pré-histórica, comparável apenas aos Andes” (LOPES, 2017, p. 85). O pesquisador conta que “duas frutas destinadas a fazer sucesso no mundo inteiro são igualmente provenientes da Amazônia, o cacau (*Theobroma cacao*) e o abacaxi (*Ananas comosus*)” (LOPES, 2017, p. 100). Para o autor há possibilidade de o abacaxi ter vindo do entorno da região das Guianas e o cacau dos Astecas na América Central, com de espécies selvagens encontradas entre Peru, Colômbia e Brasil como possível ponto de origem. Ele afirma que outros alimentos como a castanha-do-pará, palmito pupunha, mandioca, milho, pimentas, batata doce, tabaco, açaí, guaraná são originários da região amazônica. Lopes (2017, p. 101) diz que os vegetais domesticados dessa região ajudaram a diversificar a agricultura pré-cabralina como o milho (*Zea mays*) e o feijão (*Phaseolus vulgaris*) provavelmente oriundas do México. Outras plantas citadas por ele como “forasteiras” seriam as abóboras, o algodão e o amendoim. Muitas dessas espécies são utilizadas pelos Mbyá-Guarani.

Uma questão importante para lembrar é que um muitas Terras Indígenas (TI) há a necessidade de projetos de reflorestamento, por conta das pequenas áreas de mata encontradas atualmente devido ao desmatamento histórico. Citamos uma iniciativa como o “Projeto Florestação⁷⁴: Agrofloresta como Alternativa para Restauração Ambiental e Sustentabilidade para Comunidade Guarani” realizado entre 2015 e 2016 pela Associação Indígena Guarani *Mboapy Pindó* e envolveu ações de reflorestamento e produção de alimentos durante o processo de implantação da Aldeia Nova Esperança (*Tekoa Ka'agwy Porã*), localizada no município de Aracruz, Espírito Santo (PAIVA et al, 2019, p. 275). Para os pesquisadores “a construção da soberania alimentar pode ser pensada como um elemento central no processo de revitalização

⁷⁴ O Projeto Florestação foi realizado com recursos do Programa de Pequenos Projetos de Gestão Territorial e Ambiental Indígena (PPP Gati), fruto de uma iniciativa que envolveu também o Instituto Sociedade População e Natureza (ISPNU), Programa das Nações Unidas para o desenvolvimento (Pnud), Fundação Nacional do Índio (Funai) e Global Environment Facility (GEF). Em 2018 o projeto foi contemplado com o Prêmio BNDES de Boas Práticas para Sistemas Agrícolas Tradicionais, uma iniciativa do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) em parceria com a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Ministério da Cultural (Iphan/MinC) e Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura/Organização das Nações Unidas (FAO/ONU).

permanente da identidade cultural, contribuindo ainda para a saúde e a qualidade de vida dessa comunidade indígena” (PAIVA et al, 2019, p. 289). Os modos de vida são valorizados nos mutirões em roças e hortas que revitalizam os laços comunitários pelas práticas agrícolas nos cultivos de subsistência tradicionais.

Uma outra questão que considero importante salientar que impactou a alimentação indígena foi o consumo, no Vale do Itajaí, de carne, toucinho e banha do porco montês, conhecido como porco do mato ou porco preto, e a exportação da banha desse porco para a exportação para Alemanha. A espécie do porco se encontrava em abundância na região de Mata Atlântica onde o animal se encontrava solto e vivia em grupos. Depois de um certo tempo dispondo de ração, em geral de milho, os animais foram sendo cercados pelos colonos. O consumo cresceu, o comércio local se expandiu e a industrialização impulsionou a exportação (RENAUX, 1995; SEYFERTH, 1974). O Vale do Itajaí estava no mapa da economia, mas o porco entrou em processo de declínio na mata e os Mbyá-Guarani, como outros grupos indígenas, encontram dificuldades de acesso ao porco para sua alimentação. A dificuldade persiste na atualidade, pois há poucos animais encontrados na mata, Seu Artur não cria porcos no *tekoá vy’a*, mas comenta que criar o porco solto na comunidade contribuiria para manter a qualidade do solo⁷⁵. Acreditamos que a criação do porco na comunidade seria mais uma ação em prol da soberania alimentar.

No *tekoá vy’a* atualmente há criação de animais tais como algumas espécies de galinhas, patos, porcos, plantam milho, feijão, moranga, milho, batata-doce, mandioca, cana-de-açúcar, palmito, melancia, abacaxi, amora, banana, mamão, amendoim, laranja, pitanga, jabuticaba, abacate, maracujá, utilizam mel e plantas medicinais, além de uma horta com alimentos incorporados na atualidade à sua tradição alimentar como alface, repolho, cebolinha, tomate e salsa⁷⁶. Cada alimento possui uma época certa para o plantio e um saber sobre influência da lua nesse processo, que influi no crescimento e no sabor do alimento. A terra fértil promove o desenvolvimento saudável da planta por conta dos nutrientes que ela apresenta, o que garante a qualidade do alimento. A qualidade da terra é o principal fator para que possa alcançar a soberania alimentar, aliado a água potável e o uso de boas sementes. Em prol da alimentação o grupo recebe eventualmente doações em dinheiro e alimentos de particulares ou instituições, incluindo cestas básicas.

⁷⁵ Um outro morador do *tekoá vy’a* que morava em uma aldeia no entorno de Chapecó (SC) cria o porco branco. Ele tem a intenção de soltar o animal na comunidade assim que ele estiver com o peso correto para o abate para que as crianças e jovens aprendam a prática da caça com animais maiores.

⁷⁶ Algumas espécies de sementes frutíferas nativas foram doadas por colecionadores parceiros regionais para a aldeia.

Figura 33 - Colheita do feijão preto e vermelho



FONTE: AUTORA, 2017.

A roça coletiva é de responsabilidade Artur Benite *werá mirim*. A cada ano ele dá prioridade para a plantação, em maior quantidade, para as espécies como o feijão, milho ou mandioca. Seu Artur comenta sua experiência na roça dizendo que faz pequenas vendas na região para conseguir recurso e poder construir novas casas, “ali está com feijão, eu tirei feijão para mim comer. Construí quatro casas somente com dinheiro da cana. Faz uma casa por ano. Vendi de sacos de milho no *tijipió*, ano retrasado eu vendi 12 sacos de feijão tudo sem agrotóxico, vem gente de Blumenau comprar”, conta ele. Seu Artur comenta que a internet foi uma aliada na venda de seu feijão orgânico para um grupo que distribui alimentos orgânicos em Blumenau. Alguns de seus familiares fazem postagens pelo facebook, rede social atualmente utilizada por indígenas de diferentes grupos no Brasil. “Viram pela internet. O povo vê onde tem feijão, mas ‘quem é que te contou’ eu perguntei para a moça ela disse ‘eu vi na internet aldeia de Major Gercino’ aí vieram levar um saco de feijão. Cada um vendi a 120 (reais) cada saco”, conta alegre. Ele analisa que para a venda plantaria “milho, da cana queria plantar também, laranja, frutas, só, e vende também, eles falaram também para fazer uma lavoura de fruta, já podia vender no mercado, nas escolas, banana também. Então eu estou pensando nisso, quero ver se eu recebo uma ajuda do governo” (Depoimento *werá mirim* Artur Benite 12/11/2018). Segundo Seu Artur, os valores arrecadados iriam contribuir para suprir as necessidades básicas dos moradores do *tekoá vy’a*, já que o nascimento de crianças é bem visto pelos Mbyá-Guarani.

Figura 34 – Feijão preto e vermelho semeados na roça



FONTE: AUTORA, 2016.

Antes da plantação de feijão da fotografia acima Seu Artur havia plantado outros alimentos e boa parte foi perdido por conta dos fortes e intensas chuvas. Nesta visita de campo ele apresenta o pomar do *tekoá vy'a* com várias espécies de palmeiras, muito apreciadas pelos Mbyá-Guarani. Elas dão frutos apreciados também como sucos. O butiá, espécie nativa, é um deles. Ele mostra uma árvore com quase dez metro de altura e diz que foi plantada por ele e cresceu bastante, “eu trouxe na mão[...] está grande. Os antigos faziam balaio, pegava os coquinhos juntava, dá para subir na palmeira, dá para botar escada e cortar se quiser, mas eu não vou deixar derrubar, nem pensar, é a natureza. É a natureza, para que judiar. Eu vou só tirar fruta” comenta. No pomar, plantado ao lado do rio que passa dentro do *tekoá*, foram plantados legumes, verduras e plantas medicinais. Ao lado há duas casas que abrigam moradores temporários. Seu Artur comenta a perda de uma roça por conta das fortes chuvas,

minha lavoura perdi tudo porque a terra ficou muito chocada. Chegou a amarelar (as plantas). Quando ia limpar chuva. Banana tem é só limpar, agora tem que tirar essas folhas secas, tem que limpar. Aqui eu plantei de melancia trezentas mudas de melancia, mas não deu, morreu tudo com a chuva. Tem 1.600 pés de banana. Eu plantei milho aqui, o milho tradicional do índio, plantei aqui, não deu nada, não vai dar nada. Tem uns aí, mas não sei se vai dar. Esse com espinhos se chama “unha de gato” eu plantei trouxeram uma mudinha. Eu plantei, tudo é minha plantação. Eu plantei esse aí também manga. Comprei a fruta, peguei aquela semente e botei no terreno e começou a brotar aí eu mudei e está grande. Eu tenho mão. Essa goiaba. Olha que fruta que eu plantei laranja. Meus avós plantaram assim já, tudo que se planta pensando no nosso pai do céu sempre dá bem no produto. O nosso pai cuida. Ah, quero um galinheiro que eu tive porque tinha casa de reza aí eu criava frango na granja (galinheiro). Às vezes vem o povo aí para morar. Olha aqui a fruta. Esse aqui quando estava roçando eu tinha cortado não sei como que brotou de novo e deu essa fruta vou te mostrar

isso aqui é vergamota, nós chamamos mandarina, mandarina⁷⁷. Bergamota esse aqui é laranja. Esse sim que carregou olha só que tem sete laranjas só em um galho. É uma laranja, quando está verde é assim e quando a madura começa a amarelar. Fica doce. Essa que eu estou cuidando, estou limpando, vou fazer uma casa aqui para minha família, eu pensei em deus que eu não posso deixar abandonada aqui. Tem que cuidar. Ali tem mamona, batata doce, mandioca. Esses são os índios. Eu estou começando a limpar agora, limpar tudinho por aqui, a minha plantação é tudo isso daqui. Família bastante gente meus netos. O que é fruta de coco já é palmeira. Esse aqui fui eu que plantei a minha plantação quando era pequenininho e iam botar fogo eu tirei e plantei. Botei ali. Esse aí vou fazer o “ki-suco” (suco) o dia que eu vou fazer “ki-suco” tu vais vir filmar, os antigos faziam “ki-suco” desse. Eu vou mostrar. Olha se o mundo ver esse sim que vão querer. Porque o índio sabe fazer suco de fruta. Está cheio. Quando ele fica maduro fica bem amarela agora está verdinho. O rio é aqui do lado, não tem estrada lá em cima na cachoeira. Essa é lima, nós chamamos lima~e. Esse aqui eu plantei de semente no primeiro ano que eu cheguei aqui. Trouxeram semente do limão aí nós comemos. O Clóvis (Clovis Antonio Brighenti do Conselho Indigenista Missionário - CIMI), ele trabalha lá. Quer plantar as sementes? Daí eu disse “eu vou plantar no lugarzinho que tem uma terra bem pretinha perto daquele mato lá”. Aí depois de dois, três, quatro, cinco meses comecei a pegar a foice, fui roçar aí me lembrei “eu plantei aqui”. Eu olhei tinham três nascidas, estavam bem grandinhas. Aí eu tirei de lá, arranquei, plantei três pés aqui, estão os três. Agora eu tenho mão para plantar. Posso plantar a hora que eu quiser a hora que eu quero pegar semente laranja eu posso plantar daqui a pouco nasce. Tudo eu que plantei de semente. Eu tenho um pouquinho ainda, sorte. Lá na rua passou o trator, era um pezinho pequeno, arrancou, e digo não senhora pegar esse aqui vou levar e vou plantar lá na minha porta. Plantei e está dando fruto, já é limão, dá para fazer um suco (Depoimento Artur Benite *werá mirim* 12/01/2016).

Segundo Tempass (2010, p. 191-200) outras bebidas são preparadas pelos Mbyá-Guarani como o “*aroka*” sendo “água adoçada com mel” e a “*mbypety*” como “suco feito com frutos da palmeira *pindó - guãpitá*”. Pergunto para Seu Artur se havia limão antigamente na mata e ele responde que “sim. É um limão daquele vermelho. Eu fico muito contente feliz mesmo se eu plantei tá tudo vivo. Esse também eu trouxe lá do *tijipió* (uma localidade de Major Gercino) era bem pequenininha. Fui para lá eu vi na beira da estrada eu disse ‘vou levar e vou plantar’. Plantei aqui e lá outro”, conta. Pergunto sobre outra árvore e ele responde que é “*timbó*. Serve para fazer canoa. Já cresceu bem, mas é nova ainda. Com 12 anos vai ficar assim (faz gesto para dimensionar a espessura), falta mais cinco. Certinho lá, corta aqui, cava e faz uma canoa. Já dá para botar aqui no rio”, comenta.

Em relação à comida Seu Artur *werá mirim* considera que “a comida também cinquenta por cento temos que comer a nossa comida *kaguijy, araticuí, rorá, mbaipy, djopará*. Todos esses são nomes das comidas”, ressalta. Pergunto se os moradores do *tekoá vy’a*, em especial as mulheres, fazem as comidas tradicionais e ele responde “fazem. Elas comem mais ainda comida tradicional. Porque elas vivem e se criaram com isso. Para não se esquecer”, esclarece.

⁷⁷ Comprei duas mudas crescidas de laranja, mais ou menos de um metro e meio, para doar a Seu Artur a pedido dele: uma de bergamota e outra de laranja doce.

Ele relaciona a comida tradicional com a promoção da saúde “porque a comida é importante para a saúde, porque a comida é tradicional para ser para o índio. Gente branco já tem sua comida. Ele não come a nossa comida. Nós fazemos um *reviro*, *mbaipu*, uma canjica e vamos comer”, afirma. Faz referência a ausência de males “então isso agora traz o ser livre de todo problema mau como os meus avós falavam assim que eu podia me alimentar mais de comida tradicional, fazer um assadinho de mandioca, milho verde, fazer aquela pamonha, para fazer o *mbiju* para misturar com carne de caça⁷⁸. Esse faz bem. Não dá doença, não dá nada”, lembra. Seu Artur diz que a comida tradicional “não dá problemas nos ossos, e foi certo. Eu me alimentei até os meus avós estavam vivos. Eu não comia comida de fora, comida só que eles mesmos faziam. Plantavam de tudo e depois cria galinha, agora galinha caipira fala”. Segundo ele, as carnes de caça e pesca são consumidas, e cita algumas espécies de aves da mata que são comestíveis “pegava uru, paloma *palaxa*, *apicaxu* nós chamamos *paloma*, *apicatxu*. Aquele que grita no mato ‘cu cu cu... cu cu cu’... Aquele nós chamamos *apicatxu*. E tem o *nhanbu*, tem o *jacú*, tem o *uruí* que é a galinha do mato, *aracú* saracura. Peixe *pirá*, chama *pirá*, então esse não faltava, não precisava comprar na cidade”, conta.

As aves citadas por Artur Benite *werá mirim* são endêmicas da Mata Atlântica, não estão ameaçadas ou correndo risco de extinção. Segundo o site “WikiAves”, um portal que possui informações sobre espécies de aves, baseada na Lista de Aves do Brasil, do CBRO (Comitê Brasileiro de Registro Ornitológico), o Uru (*Odontophorus capueira*) é uma ave da Ordem Galiforme, da família Odontophoridae; o Nhambu (*Crypturellus tataupa*), da Ordem Tinamiformes e Família Tinamidae, ocorre do leste da Bolívia até o Paraguai, desde o centro-oeste até o sudeste e sul do Brasil e norte da Argentina; o Jacú (*Penelope obscura*) é da Ordem Galliformes e Família Cracidae, vive em bando e habita as matas secundárias, capoeiras, plantações e matas altas, sua ocorrência é do sudeste e sul do Brasil, de Minas Gerais e Rio de Janeiro até o Rio Grande do Sul, Uruguai, Paraguai, Argentina e Bolívia, é encontrada em montanhas, em São Paulo na Serra do Mar e no litoral; a Saracura ou Galinha da Mata (*Aramides saracura*) é uma ave da Ordem Gruiforme, Família Rallidae, ocorre no sudeste do Brasil e nas partes vizinhas do Paraguai e Argentina (WIKIAVES, 2015).

O consumo de aves é há muito tempo apreciado no Brasil como conta Ferraro (2016, p. 4) “a princípio, todas as espécies da avifauna se constituíam em aves de caça, mas sua predileção em relação ao paladar variava conforme as preferências regionais e de classe social,

⁷⁸ Uma referência popularmente conhecida pode ser a “vaca atolada” ou “pamonha com carne ensopada”, comidas que se parecem com a dos Mbyá-Guarani, mas sem a utilização de temperos ou com muito molho como na atualidade.

o que fazia com que espécie fosse mais ou menos caçada que outras”. Segundo Ferraro (2016, p. 4) “no Brasil, as aves consideradas tabus para a alimentação humana eram poucas. As mais comuns eram as várias espécies de urubus, por serem consideradas benéficas, pois limpam a natureza ao devorarem rapidamente animais em decomposição” e também “o João de Barro, cuja engenhosidade na construção de seus ninhos sempre foi admirada” (FERRARO, 2016, p. 4). Para o autor “as perdizes foram uma das aves mais usadas na alimentação humana. Não era certamente a ave mais apreciada, mas era abundante, era razoavelmente fácil de ser caçada” (FERRARO, 2016, p. 4)⁷⁹.

Figura 35 – Pássaro *uru* apreendido em armadilha, solto em seguida por ser filhote



FONTE: AUTORA, 2016.

Uma tradição entre o grupo Mbyá-Guarani da aldeia Amâncio em Biguaçu (SC) é a caça com armadilha de queda como o *mundé* ou *mundéu*, a armadilha de laço para mamíferos

⁷⁹ No Brasil foi feito um esforço para a industrialização da carne de perdiz. “Para que a caça chegasse ao mercado é necessário o desenvolvimento de métodos de conservação da carne. As pesquisas indicaram quatro. 1) o salgamento; 2) a conservação em banha; 3) a conservação por esterilização em latas soldadas e 4) a refrigeração. O uso de conservantes químicos também começava a ser difundido pela Revista da Sociedade Auxiliadora Nacional. Nesse caso, propunha-se o acetato sódico, mas não encontramos exemplos concretos” (FERRARO, 2016, p. 11). Para o autor “havia as condições objetivas para se viabilizar a indústria da caça da perdiz. [...] O consumo dessa ave era distribuído, em maior ou menor grau por todo território nacional” (FERRARO, 2016, p. 13), mas a iniciativa não se concretizou.

chamada de *inhuã* e a armadilha de laço para pegar aves chamada de *nhuã* (JÚNIOR, 2010). Segundo Júnior (2010, p. 46) “quanto ao extrativismo animal, não vi possibilidades de considerar alguma regularidade na captura ou abate de determinada espécie. Há, sim, uma evidente regularidade na prática de caçar com armadilhas, na constante circulação pelas trilhas para verificar os artefatos montados no nicho dos animais silvestres” (JÚNIOR, 2010, p. 46). O autor relata que os resultados positivos da caça são poucos, em média a cada dois meses. Ele observou que “qualquer espécie que cair (na armadilha) é bem-vinda, exceto o guaxinim e o tatu do rabo mole, já que possuem carne de sabor desagradável” (JÚNIOR, 2010, p. 46). O pesquisador comenta, “verifiquei com alegria a vivacidade da tradição da caça e a sua continuidade na transmissão para as novas gerações. E uma prática extrativista vegetal que não deixa marcas na floresta, não obstante sua constância (JÚNIOR, 2010, p. 47). No *tekoá vy’a* as armadilhas são montadas para que as crianças, em geral meninos, aprendam como prepara-las e desenvolvam os conhecimentos para que tenham êxito na caça.

Figura 36 – Plantação de milho e amendoim



FONTE: AUTORA, 2017.

Artur Benite *werá mirim* fala da plantação e mostra que “um pé de eucalipto e vergamota, é uma raiz que se travou com a laranja. Mas barbaridade. Esse eu vou cuidar até agora cresce daqui um ano ele vai estar desse tamanho. Esse eu plantei também, esse é ingá, chama ingá. Sombra e fruta”. Ele continua dizendo que “tem mandioca lá no meio é a lavoura. Esse é ‘mata campo’ se chama ‘mata campo’. Veio pela força da terra. Não bota adubo não,

bota nada, nem veneno”, comenta. Galinhas, pintinhos e galos são criados soltos e passam por dentro da plantação e das hortas. Geralmente ele ganha galinhas, pintinhos e galos de amigos ou faz trocas, com outros parentes. Tempass (2010, p. 28) faz referência à reciprocidade quando diz que “a forma de obtenção – caça, pesca, coleta e horticultura – é tão ou mais importante que o alimento em si. A tradicionalidade está inscrita no modo de obtenção, e este é cosmologicamente determinado”. Para o autor “nenhum alimento é produzido de forma individual, tudo é obtido através do trabalho cooperativo entre homens, vegetais, animais e divindades. Chamo a atenção para as relações regradas e amistosas entre estes diferentes seres, que norteiam o modo de ser Mbyá-Guarani” (TEMPASS, 2010, p. 28). Ele cita os tabus alimentares dizendo que “a cultura faz o recorte do que pode ou não pode ser consumido” (TEMPASS, 2010, p. 33). Segundo o antropólogo “as práticas alimentares são uma linguagem. A alimentação constitui um sistema de comunicação” (TEMPASS, 2010, p. 35). Ou seja, “os alimentos que consumimos e a forma como os consumimos comunicam aos outros o que somos. Comunica que somos iguais ou diferentes dos outros” (TEMPASS, 2010, p. 35).

Figura 37 – Sementes de milho tradicional *avaxi*



FONTE: AUTORA, 2017.

Na foto acima Augustinho Moreira *werá tukumbó* mostra algumas espécies de milho para a plantação. Nesse dia ele havia me chamado na aldeia para conversarmos sobre os planos que ele tinha de fazer umas camisetas do coral para a venda como uma forma de conseguir recursos, mas a ideia não se concretizou porque os custos são altos. A pedido dele foi montado

e impresso um banner do coral *Mborai Vy'a* para levarem nas apresentações⁸⁰. Ele comentou que já havia perdido ramas de uma espécie de mandioca que bem molinha, de fácil cozimento. Diz que já haviam plantado em anos anteriores, mas não conseguiram replantar. Augustinho Moreira *werá tukumbó* explica que “daqui trinta ou quarenta anos essa (terra) aqui para nós vai ser bem pequeno. A gente vai ter que lutar de novo. E isso muitas pessoas não entendem”, explica. Os processos de retomada das áreas tradicionais e a solicitação pela demarcação da terra são lutas constantes dos Mbyá-Guarani. Ele explica que o bem-estar das crianças é fundamental para eles, “porque na verdade o nosso povo Guarani a gente só quer terra para que nossas crianças possam viver tranquilas. E possam viver assim em harmonia com a natureza, com as matas, mesmo hoje” (Depoimento Augustinho Moreira *werá tukumbó* em 10/06/2017).

Artur Benite *werá mirim* ressalta ainda que “tem dia que eu gosto de conversar, mas tem dia que não. Não é toda hora que eu estou assim, que estou com aquela força para conversar. Quando eu começo a conversar bem eu converso direto tim-tim por tim-tim como foi, como não foi”. Ele mostra outras frutas como jabuticaba e pitanga plantadas por ele, “jabuticaba, olha aqui a fruta, olha, por isso que eu vou limpar tudo aqui para cuidar, limpar bem. Olha frutinha, está dando fruta já, olha aqui. Que barbaridade né. Essa muda trouxeram para mim. É importante a plantação que eu vou fazer. Fiquei feliz que o povo trouxeram”. E explica a relação entre a menstruação da mulher e as plantas.

Esse aqui morreu. Carregava. Era mais bonita. É o seguinte, os meus avós falavam quando uma mulher está com, como você chama em português, menstruação, não pode vir pegar nada e aí acaba com a planta, mata a planta. Meus avós falavam isso. Estava cheia de flor um dia, daí essas mulheres aqui começaram a vir e morreu. Isso tem que saber, eu acho que os brancos não sabem. É raro. Se nós soubesse, tivesse um livro, a gente ia lutar pela vida. É assim que acontece o *xeramõi* fala assim meu avô onde a planta está, a mulher está doente daquilo ali e não pode, tem que guardar, não andar muito fora (ficar dentro de casa). Aqui algumas se guardam. Agora já estão sabendo. Às vezes as mulheres que vem aqui de outra aldeia não sabem. Aqui o povo já sabe (Depoimento *werá mirim* Artur Benite 12/01/2016).

Artur Benite *werá mirim* fala do contato com os brancos e das escolhas próprias quando era mais jovem “depois comecei a sair. Depois de vinte e cinco anos meus avós morreu e acabou tudo. Aí eu já estou adulto, aí já comecei a trabalhar um pouquinho com gente branco e assim foi indo (risos), fui aprendendo. Trabalhei como verdureiro, que planta pêssego, eu sei de tudo se eu tivesse muda eu ‘pá’” (faz um gesto de acerto). Como tem conhecimento sobre a plantação poderia sim plantar frutas, “fazia uma terra aqui em Major e tinha muita fruta. Eu sei, só que não tenho ajuda. Às vezes eu pego uns trocadinhos, mas só para comer. Precisa de dinheiro para

⁸⁰ Eu fiz as fotografias, Marcelo Backes Navarro Stotz fez a diagramação e arte, incluindo o cartaz da gincana, e Josely Rosa Trevisol arcou com os custos da impressão.

fazer isso”, explica. Faz referências às mulheres dizendo que “as mulheres cozinheiras aprenderam a cozinhar com as mães, avós. E os rapazes aprenderam com os avós também como trabalhar, como plantar, em que tempo se planta, em que lua. Não precisa adubo, não precisa nada. Vem pela força da terra. É assim que nós vivemos”. Vejo a preocupação que Seu Artur tem de pensar a equivalência dos papéis entre homens e mulheres no *tekoá vy’a*, além de pensar em possibilidades que contribuam com a continuidade do grupo pela tradição. “Às vezes eu me lembro e dá saudade. Puxa vida. Eu digo para minha família ‘vocês nem viviam naquela época’, eu disse para minha família, e é verdade. Quem existia naquela época era eu. Trabalhar com meus avós e eles ensinaram como trabalhar, plantar. Por isso que eu planto” (Depoimento *werá mirim* Artur Benite em 21/09/2016). Tempass (2010, p. 90-91) constatou que “antigamente, depois de escolhida a área a ser roçada, os homens se valiam de machados de pedra e do fogo para limpar a área. Atualmente todos os Mbyá-Guarani empregam ferramentas de ferro (machados, facões, foices, enxadadas, etc.) no corte da vegetação”. O pesquisador enfatiza que “a nova tecnologia não fez com que os Mbyá-Guarani, em sua forma tradicional de horticultura, abrissem roças maiores” (TEMPASS, 2010, p. 90-91). Podemos também pensar a influência dos não-indígenas nas ações dos indígenas, como no caso das frutas. A intenção de Seu Artur não é abrir novas áreas, mas plantar nas áreas que já estão sem a mata nativa.

Figura 38 – A cana-de-açúcar sempre tem um espaço garantido na roça



FONTE: AUTORA, 2017.

Pergunto para Seu Artur sobre a batata doce alaranjada, como uma abóbora “aquilo nós chamamos *carão*, *jety carão*. Que é vermelho, meio roxo. Meus avós chamavam. Esse aí acho que já tinha aqui. Esses eu acho que os próprios antigos brancos já tinham, como o povo Guarani. Agora que já mudou tudo também. Tudo diferente do povo antigo. Não estão vivendo mais o gente branco”, referindo-se aos brancos que também mudaram o jeito de viver. Ele conta que “o povo branco antigo batata já tinha *jety*, *mandió* que chama, tinha *jety carão*, *jety ropé*, *jaty pitã*, tudo os brancos tem agora. Eles vão acastilhando com outra batata”. Para ele, os não indígenas se alimentam atualmente também do que era encontrado na mata, como a mandioca, o milho e as espécies batata e milho. Ele comenta que “mesma coisa o milho, tem o híbrido, tem o *milho cunhã* que se chama. Os antigos tinham. Agora tem o milho híbrido, esse veio depois. Esse eu não vi quando eu tinha quinze ou vinte anos. Os brancos plantavam, mas não tinha esse híbrido. Agora que tem. É. Agora que tem. Mais nova é”, afirma constatando a mudança da semente.

Figura 39 – Batata doce alaranjada *jety carão*

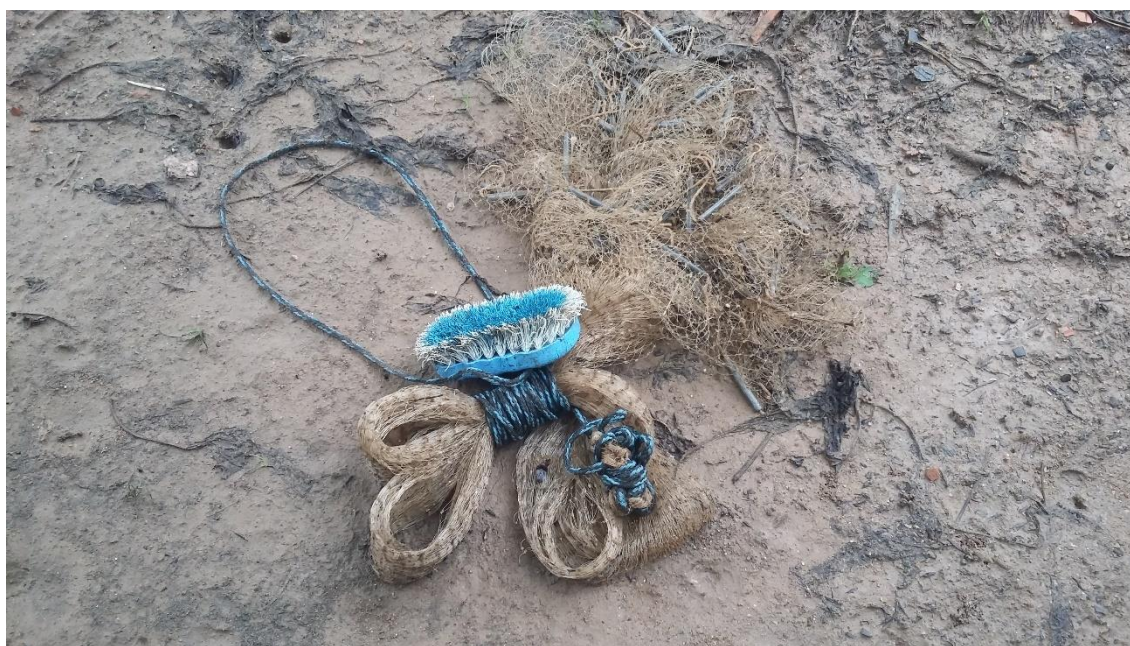


FONTE: AUTORA, 2018.

A pescaria é um fator importante para os Mbyá-Guarani. Segundo o pesquisador Tempass (2016) “o consumo de pescados é importante e atuante para a construção de seus corpos e almas, explorando os aspectos sociocosmológicos da etnia”. Para ele, “todos os peixes são bem vistos para o consumo, algumas espécies são especialmente recomendadas. Para isso tem-se como regra que as espécies que melhor se alimentam também servirão de melhores alimentos para os Mbyá-Guarani” (Tempass, 2016, p. 6). O autor comenta que há um peixe

mais ideal, mais limpo, “um exemplo disso, citado pelos próprios Mbyá-Guarani, é o *pirapé*, o peixe ‘mais limpo de todos’, pois ele come apenas o limo das pedras do fundo dos rios” (Tempass, 2016, p. 6). Para Tempass (2016, p. 9) “a pesca ‘com a mão’ ou com flechas é praticada somente pelos indivíduos masculinos. Já a pesca com anzóis pode ser praticada por todos os presentes, embora aos homens seja atribuída uma maior eficiência”. O antropólogo comenta que antigamente a pesca era realizada também com anzóis com pedras ou ossos, “os Mbyá-Guarani, que hoje se valem dos anzóis dos *juruá*, no passado confeccionavam rústicos anzóis de pedras ou ossos” (Tempass, 2016, p. 9). O autor esclarece que “hoje também são empregadas linhas de náilon, no lugar das antigas cordoalhas feitas de fibras vegetais. A adoção destes dois utensílios, segundo os Mbyá-Guarani, não afetou a tradicionalidade da pescaria. Os peixes fisdados com os anzóis niquelados dos *juruá*, são obtidos de forma tradicional” (Tempass, 2016, p. 9). Segundo Tempass (2010, p. 177) “ainda hoje, é impensável para os Mbyá-Guarani uma *tekoá* que não seja cortada ou tangenciada por um curso d’água, sem um lugar para pescar. Também são muito importantes as “vertentes” de água nas matas próximas às casas dos Mbyá-Guarani”. O autor afirma que “A água ‘corrida’ (contrário de água parada) é fonte de juventude para os Mbyá-Guarani, é uma forma de protelar a vida nesta terra e com isso obter mais sabedoria” (TEMPASS, 2010, p.177).

Figura 40 – Tarrafa de náilon usada no Rio Tijucas



FONTE: AUTORA, 2016.

Na pesquisa de campo Artur Benite *werá mirim* conta que “mandioca, batata, amendoim, feijão isso tudo eu plantei. É da cultura dos meus avós”. Ele comenta que fez trabalhos sazonais do Rio Grande do Sul na plantação e colheita para não indígenas “primeiro aprendi a plantação dos meus avós e depois quando eu fiquei mais adulto fui trabalhar com japonês. Eu aprendi com um granjeiro, fazendeiro. Aprendi a trabalhar (do jeito não indígena). Estou velhinho, mas trabalho”. Para cada não indígena que ele trabalhou havia um jeito diferente, um modo de fazer variado, as etapas do trabalho eram outras, então cada propriedade havia singularidades. Ele lembra que “foi primeiro com os italianos e o segundo eu aprendi com japonês. Com japonês eu plantava verdura tomate, mais era tomate e com os italianos era uva no parreirão. O tomate plantava e colhia. Ele ensinava, eu aprendia. O japonês botava um tipo de adubo, não é um adubo comprado, mas era esterco assim que eles tratavam”, conta. A experiência de trabalho temporário não serviu de estímulo para ele e não fez com que Seu Artur deixasse as práticas tradicionais, pelo contrário, ele dá prioridade às práticas tradicionais no *tekoá vy’ a*, bem como a escolha das sementes e quais alimentos serão plantados de acordo com o modo de ser *nhanderekó*. Seu Artur explica que “na lua certa no tempo certo planta e tira semente nova para o outro ano. Tem que saber plantar no dia, no mês e assim as sementes que são ganhados dá para tirar também, dá para tirar, mas tem que saber plantar na hora certa, tira a semente nova e vai renovando. A gente planta tudo no mês certo” (Depoimento Artur Benite *werá mirim* em 27/09/2018). Seu Arthur ganhou de amigos e parentes mudas de repolho, alface, cebolinha, salsinha, melancia e amendoim.

Figura 41 – Uma das hortas feitas por Artur Benite *werá mirim*



FONTE: AUTORA, 2018.

Seu Artur comenta que não havia dinheiro e que precisou utilizar o dinheiro por meio do trabalho temporário na lavoura com os não indígenas, “meus avós não tinham nem dinheiro, não sabiam nem o que era o dinheiro. Depois que eu aprendi o português eu aprendi o dinheiro. Aí nós vivemos sem dinheiro”. O dinheiro precisaria ser utilizado por completo, porque não haveria como guarda-lo. Seria necessária a compra de alimentos na venda inicialmente com o fumo, o sabão e o sal. A comunicação de compra e venda foi se estabelecendo, assim como o uso do dinheiro. Esta etapa da vida de Artur Benite *werá mirim* aconteceu no interior do Rio Grande do Sul, onde indígenas de outros grupos, em geral homens, trabalharam nestas propriedades de não indígenas de maneira temporária. Ele contou que em algumas propriedades a maioria dos trabalhadores eram Guarani, em outras haviam indígenas de diferentes grupos e não indígenas, imigrantes italianos. Ele relata como começou a trabalhar.

Eu comecei a trabalhar. Eu trabalhei. Comecei a trabalhar com gente branco. Às vezes os meus avós já mais tarde foram se amigando com gente branco. Gente branco já chegava e conversava. Foi indo, foi indo assim e depois de quinze, vinte anos eu trabalhei mais na lavoura com enxada. Eles semeavam trigo, carpir, na trigueira os outros e eles davam dinheiro, mas não sabia o que era dinheiro e foi me ensinando “esse aqui é tanto, vale assim, dá para comprar isso”. Aí fui aprendendo. Sim, mas tudo. Mas gente, era grande. Lá se chama... Como era o nome da cidade ali... Se chama Horizontina (RS). Lá mesmo que eu aprendi tudo. Tinha uva, trabalhei junto com os italianos também. Aí era só italiano. Aí trabalhava. Eles ensinavam a tirar uva, botava o balaio aqui (no chão), ele mostrava para mim e eu aprendi a ver como que era, o que eu ia fazer, mas foi mostrado. Qualquer coisa que era para mim pegar ele me mostrava. “Pega, pega”. É. Fazia com a mão (o gesto) e foi indo, ele falava, o branco falava, mas eu não sabia o que ele estava falando. E foi indo assim. Depois eu fui aprendendo sim e já fui falando até agora. Se foi complicando comigo, olha, depois que eu aprendi a pegar dinheiro eu ia na venda sozinho botava só a mão assim (apontava) o comerciante sabia o que era: “esse aqui?” (E fazia sinal que sim). Mesma coisa um mudo. Era complicado. Agora que eu estou falando mais ou menos. Até ainda não dá para entender bem ainda porque eu não sou estudado. Agora quem está falando bem são meus filhos, meus netos, estão falando bem porque já estão lendo no português. Quase todo o ano trabalhava na lavoura assim plantando e depois na colheita, cortava com a foice, não tinha máquina naquele tempo. Era só com a foice. Cortava. E a trilhadeira depois cultivava a terra para ver se plantava a outra safra. Assim ia. Muita gente trabalhava lá. Não era só os índios que trabalhavam lá. Só Guarani (de indígenas). Os brancos também ajudavam. Nós trabalhava, como diz, por dia. Ganha por dia. Chegou à tarde está ganho. Com esse dinheiro eu comprava o que precisava. É, para os meus avós. É que meus avós usava, não é que não tenha, mas é para gastar o dinheiro, mandava comprar era fumo, porque naquele tempo não tinha de pacote, tinha de corda. Plantava. Tinha também, mas para guardar dinheiro não dava, então tem que gastar. Comprava sabão, já tinha. Eu vi e eles compraram. Fumo, comprava também sal. Usava, já usava, mas não usava como nós estamos usando agora. Os meus avós não era sal como é hoje agora. Era diferente o sal. Era um grão. Era. Esmagava aquele para colocar um pouquinho só para ter o gostinho. Não botava forte. Quando era criança não. Depois quando eu saí comecei a trabalhar e ganhar dinheiro eu usava (Depoimento Artur Benite *werá mirim* em 20/08/2018).

Seu Artur conta que a utilização do sal na comida teve influência da comida da fazenda em que trabalhou, que era feita com sal, “era assim que funcionava. Eu achei tão bom porque a comida da onde eu trabalhava já dava com salzinho. Davam comida também. Dos próprios brancos antigos também era feijão e farinha, fubá. É. De milho. Fazia revirado, mas eles

botavam sal já. Nós não comia, mas depois nós fomos aprendendo com eles”. Ele conta que naquele tempo não havia café, durante o lanche era distribuído chá, “o café era chá. Chá de erva. E era o café. De mate sim. Fazer chá. Faz chá. Tomava no copo. Era o café (risos). Já era café para eles. Agora já mudou tudo. Agora é café de verdade mesmo. O próprio gente branco também não usava café preto. Lá eu não enxerguei. Eu trabalhei com gente branco mais e o café era chá”, lembra. Pergunto de qual erva era feito o chá “era chá de cidreira. É um capim. Ele tem um cheiro muito bom. Capim-cidreira. Nós chamamos *capi catí*, *capi i raquã*. Assim nós chamamos a cidreira. O nome em português é cidreira. É, usa. Os antigos usam. É chá para o estômago. É para remédio. É para tudo. É. Então nós fazia chá também para tomar”. Ele conta que “depois de ser amigo de gente branco que eu comecei a comer de tudo. Sim, pelo trabalho. Porque eu gostava de trabalhar. Quando eu tinha dez, doze anos eu trabalhava para os meus avós. Eles me ensinaram a trabalhar, roçar, plantar. Quando foi do jeito do branco eu já sabia como era esse trabalho”. Aprendeu o trabalho na roça com os seus avós, só posteriormente trabalhou por dia em uma propriedade privada onde serviam comidas por ele desconhecidas e outras similares. Ele comenta que alguns imigrantes europeus quando chegaram no território também viveram em casas de barro como os indígenas, comentado no capítulo anterior no caso do município de Palhoça onde ele viu as casas na década de 1970. Para ele, os não indígenas têm seus ancestrais, seus ascendentes, assim como os indígenas, “que é gente antigo também, porque gente branco, os avós de vocês também gente que era povo antigo também, igual a nós também era. Tinha casa de barro também tudo. Os próprios brancos. É. Usavam fogo de chão, pendurava um arame aqui e pendurava panela. A própria gente branca”. Ele lembra que “lavora eu conheci quando tinha doze, quinze anos. Poxa vida, mas mudou muito. Às vezes eu fico pensando que era amigo do povo antigo dos brancos. Eco. Se davam bem”.

Com o trabalho de campo pudemos observar que algumas mudanças na estrutura da tradição do grupo estudado são implicações dos processos de desenvolvimento que impactaram no cotidiano dos grupos Mbyá-Guarani e de outros grupos indígenas. Na parte da entrevista apresentada o Mbyá-Guarani Artur Benite *werá mirim* se refere à terra e a casa de reza como elementos essenciais para a continuidade das práticas culturais do grupo, fundamentais para a alimentação. Ele falou sobre sua preocupação em transmitir seus conhecimentos às próximas gerações fazendo reflexões sobre o futuro. Pudemos identificar que o uso do dinheiro, a compra de alimentos, a utilização do sal e a comunicação interétnica foram estimulados pelo processo de contato a partir da colonização europeia ou japonesa no sul do Brasil. Um aspecto interessante revelado por seu Artur é sobre a relação entre trabalho temporário, dinheiro e

mudança nos hábitos alimentares, fator que modifica a alimentação dos indígenas a julgar pela experiência dos Mbyá.

Pergunto de que maneira a população envolvente, as instituições ou o governo poderia contribuir com as Terras Indígenas na atualidade e ele responde “sementes. Pode ser semente que o branco usa também. Pode ser nossa semente também. Cinquenta por cento do branco e cinquenta por cento do nosso para não acabar. Para sempre continuar e tirar semente nova a cada ano. Para tudo seguir”, comenta ele. Na visão de Seu Artur, a terra boa, fértil é fundamental para a alimentação, porém ele percebe a necessidade da contribuição do Estado fornecendo instrumentos e maquinários para o plantio. De fato, os Mbyá já não dispõem da situação anterior, quando podiam ter mobilidade de acordo com sua cosmologia ou dispor dos recursos locais de acordo com a sazonalidade. Por conta da pequena área demarcada eles necessitam para melhorar a sua produtividade e terem acesso a uma quantidade maior e melhor de alimentos, que garanta a alimentação para todos e todas do *tekoá vy’a*. Segundo Seu Artur as mulheres continuam fazendo a “comida tradicional” porque elas “vivem e se criaram com isso. Para não se esquecer”. Aqui fica claro a educação das mulheres voltadas para a preparação dos alimentos e a educação alimentar das crianças, pois são elas as responsáveis por este saber.

Para que se possa chegar à soberania alimentar, prioridade para o grupo, pois dela depende a sobrevivência cultural e cosmológica, é faz necessária a análise da diferença alimentar como parte do processo de identificação, formulação e aplicação de políticas territoriais, fundamentada na discussão e reflexão desse contexto histórico para que se reconheçam as identidades dos povos originários que até hoje ocupam o território. A atividade tradicional de caça de forma não predatória, direito ambiental garantido pelo Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/73) e pela Constituição Federal de 1988, deve ser levada em conta. A soberania alimentar pela agrobiodiversidade (SANTILLI, 2009) é um caminho possível para se pensar em projetos de desenvolvimento que considerem as diferenças regionais.

Na próxima sessão iremos apresentar algumas memórias alimentares de nossos interlocutores bem como os modos de fazer as comidas no cotidiano antigo e atual. Procuramos estabelecer uma ordem cronológica dos mais velhos para os mais novos em uma sequência histórica dos acontecimentos. Busca-se compreender os processos de mudança e transformação pelo qual estão passando em sua alimentação a partir do contato.

5.3 A EDUCAÇÃO ALIMENTAR MBYÁ-GUARANI

Nunes (2002, p. 75) faz referência ao tempo e ao espaço dizendo que é preciso levar em conta o tempo disponível para a execução nas atividades cotidianas pelas crianças para permitir que elas aprendam o que lhe está sendo ensinado. “O ritmo da vida permite, por exemplo, que a mãe espere enquanto a menina experimenta, e que a menina fique olhando a mãe enquanto esta completa a tarefa que ela iniciou” (NUNES, 2002, p. 75). Em campo pude perceber que alguns conhecimentos que não foram revelados em palavras são conhecidos coletiva de maneira como um código. Nem todos os momentos vividos são revelados em palavras. Sutilmente se revelam para olhos atentos. Um código pessoal, particular ou individual, que faz parte do modo de ser de um grupo. Parte de uma educação permanente, como a tradição culinária, indissociável desse modo do ser do grupo Mbyá-Guarani. As mulheres, em suas experiências cotidianas entre a infância e a maternidade, trocam informações relacionadas aos saberes seculares pertencentes à sua identidade cultural. Desse modo assumem o papel social de decidir permanecer no grupo. Por esse motivo, atualmente eles lutam pela demarcação de terras, para que sejam adequadas para a continuidade das práticas ditas por elas como “tradicionais”, para acolher as crianças e para que elas sejam felizes. Em campo pude perceber que as mulheres têm muitas decisões que orientam as suas famílias, seus filhos e filhas, sobrinhos e sobrinhas, com relação aos comportamentos, a comida e vivem um papel cotidiano central no *tekoá vy’a*. As mulheres assumem uma postura de acompanhamento e cautela. Os homens passam a ser os primeiros interlocutores para questões relacionadas à sociedade envolvente, e elas para as questões internas da TI, mas isso pode estar mudando pela organização das mulheres.

A casa que anteriormente ocupava o espaço da cozinha coletiva no *tekoá vy’a* foi cedida para a moradia de uma nova família. O processo de mobilidade é contínuo. Outra casa de madeira foi construída no meio da comunidade, e a família de Artur Benite *werá mirim* e Maria Campos *pará retê* organizam o espaço. Algumas das vezes que cheguei ao local a cozinha haviam muitas pessoas, parentes do *tekoá* de outras TIs, filhos e filhas, netos e netas, genros e noras. Em uma das visitas, enquanto conversávamos, Maria Campos *pará retê* fritava peixes por imersão em gordura vegetal (óleo de soja) e Artur Benite *werá mirim* comia o peixe frito com beiju de milho que eu havia levado a pedido deles. Na mesa havia alguns pães de padaria e leite industrializado, de caixinha. Geralmente nas visitas à campo levo alimentos, ação que é fruto de um acordo pré-estabelecido com eles há anos, o motivo seria a falta de recursos materiais e alimentares que enfrentam para manterem toda a comunidade.

Figura 42 –Maria Campos *para retê* comanda a cozinha coletiva



FONTE: AUTORA, 2016.

As crianças brincam no pátio ao lado. Uma delas está com uma mamadeira com leite ou café com leite nas mãos, não sei ao certo, algumas usam fraldas descartáveis, outras brincam com carrinhos de plástico, mas todas com os pés no chão, sem calçados, subindo em árvores, penduradas nas pequenas árvores frutíferas que foram plantadas no pátio, como jabuticaba, acerola, laranja. Ao meu olhar, meninos e meninas brincam juntos sem distinção. Elas têm no máximo cinco anos. É provável que a maioria dessas crianças tenham nascido no *tekoá vy'a*. Ao lado da cozinha coletiva Artur Benite *werá mirim* construiu uma outra casa de madeira, uma espécie de armazém, onde guardava a chaves comidas e guloseimas. A intenção era abrir uma venda, mas não deu certo. Ele acabou doando toda a comida para os moradores. Do outro lado do pátio foi construída e reconstruída algumas vezes uma casa circular para praticarem alguns rituais em família e receberem os visitantes, além de ser o espaço de ensaio do coral. Os homens foram responsáveis por buscar taquaras e madeiras na mata e as mulheres auxiliaram com a finalização das paredes de barro retirado do próprio terreno. As crianças passam o dia a entrar e sair desse espaço circular. Encontrei vestígios de fogueira ou mesmo ela acesa dentro da casa em várias visitas. É um espaço de convivência onde conversam, brincam, tocam instrumentos, cantam e compartilham um espaço coletivo e acolhedor.

No ambiente da casa circular, em uma das idas à campo presenciei uma criança prestes a completar cinco anos em volta de seu pai pedindo colo e atenção. Na ocasião seu pai estava ocupado a fazer pinturas corporais nos visitantes de uma turma da universidade. O irmão, que

parecia ter pouco mais de um ano a mais do que ele, insistiu explicando que seu pai estava ocupado, depois que o pai já havia sutilmente interferido deixando claro que não poderia atendê-lo naquele momento. O irmãozinho mais velho chamou o menor para dar uma “voltinha”. Ele foi para atrás da construção onde estávamos, chorou, acalmou-se e voltou para continuar brincando.

Artur Benite *werá mirim* faz referência à alimentação dizendo que guarda na memória muitas referências do passado, das histórias de família, do saber adquirido pelo tempo, dos ensinamentos dos mais velhos e diz “sim. Guardei tudo (Coloca a mão na cabeça). Está tudo gravado. Por isso que o negócio de alimentação também é assim”. Ele conta que seus avós o ensinaram sobre a prevenção das doenças pela alimentação tradicional, “nossos avós alimentavam pelos menos uma pessoa, porque eles falaram que a doença é fácil de pegar a doença muito forte, muito brabo, se você não come comida tradicional. Ele falava assim. Aí tem que comer comida tradicional. Aí a doença em vez de vir forte vem fraco”. Para ele, antigamente as crianças começavam a se alimentar mais tarde, nutriam-se somente com o leite materno por mais tempo. Por intermédio da mãe a criança tinha acesso a comida tradicional que afasta os males e promove a saúde.

Então se é comida forte que tu come a doença vem forte também. A comida muito forte é cebola, é pimenta, assim eles falaram. Os antigos já sabiam o que era *juruá rembiú*. Falava *juruá rembiú*, a comida do branco. Já sabem o que que tinha. Então agora fala-se que tem que dar comida para a criança que nasce quando ele não mama no peito tem que dar três meses, quatro meses, cinco meses, não dá comida ainda. Não como hoje. Hoje com dois, três meses está comendo. Isso é muito estranho. Meus avós diziam. Fui criando assim. Ralava milho e fazia uma sopa. Diz que fazia sopa e dava com colherzinha na boca. Assim eles me criaram. E assim podia ser agora também. E agora nossas crianças sofrem de doença. Sofre de todo tipo. Doença braba. Cria ferida na boca, tudo, tudo. Da tosse, aquele pneumonia. Todo tipo. Naquela época não tinha. E remédio, erva medicina. Eles usavam. Do branco nada. Eles não sabiam o que que era. Agora que eu estou usando remédio para dor de cabeça e tal, e só alivia naquele momentinho e amanhã começa de novo (Depoimento Artur Benite *werá mirim* em 21/09/2016).

Segundo Seu Artur, o uso das plantas medicinais trazia bons resultados no tratamento das doenças, mas isso vem mudando, “foi certo o que meus avós falavam. Se tu pega na natureza é o remédio que cura mesmo. Tu sarou com o remédio da natureza, está curado. Assim ele falou. E agora eu uso mais remédio da natureza”. Ele comenta que atualmente “já é meio ao contrário, porque festa, os nossos avós não faziam festa, não faziam aniversário. Fazia aniversário no *nimongarai*⁸¹ que eles chamam, uma cerimônia que fazia na aldeia que é nosso costume, e agora é uma festa como o branco. Fala em aniversário, fala em festa, já vem bolo”. Ele conta que

⁸¹ Cerimônia tradicional de nomeação.

“antigamente não era assim. Era nós na casa de reza e fazia aniversário, os antigos faziam. Fazia churrasquinho, mas tudo carne de caça. Não era comprado”. Ele diz que já viu comidas e bebidas industrializadas nos aniversários “hoje em dia não, já faz festa e vais ver refri, pão, dessas coisas. Em nossos tempos antigos nossa alimentação era isso daí. É por isso que eu fiquei forte até agora. Porque se alimentava com isso (alimento tradicional). Não usava sal, nada”. Ele enfatiza que “para mim sair fora também, fora da aldeia, tinha que ter quinze, dezesseis ou dezessete anos para sair mundo afora do branco” (Depoimento *werá mirim* Artur Benite em 21/09/2016). Pelas redes sociais dos moradores do *tekoá vy’a* pude acompanhar várias festas de aniversário com bolos, salgadinhos e refrigerantes em outras oportunidades o consumo de pizzas. Fui convidada a participar de algumas dessas festas de aniversário, mas acabei não participando.

Figura 43 – Cana-de-açúcar, um doce para as crianças



FONTE: AUTORA, 2018.

Segundo Cláudia Benite *pará mirim* ela e sua família fizeram uma horta com salsinha, cebolinha, repolho, alface, cenoura para ver se a terra era boa, para ensinar aos mais novos a prática da plantação e observação sobre o desenvolvimento das plantas aliados ao conhecimento dos mais velhos. As mudas e algumas semente eles compraram na agropecuária. Outras não foram compradas como cana-de-açúcar, abacate, maracujá do mato e outras frutas plantadas no quintal. Essa população criou estratégias distintas de adaptação ao local por conta da sua situação atual em relação à terra, em consequência do contato com a sociedade envolvente,

estabelecendo uma nova relação com o território. Eles estão retomando elementos da tradição em que a terra associada ao território é essencial para a construção permanente da sua identidade, ligada em grande parte com sua experiência no contexto de alimentos disponíveis no bioma da Mata Atlântica.

Com a pesquisa podemos observar que existe um movimento da busca de continuidade do tradicional pela alimentação, com o apoio da plantação, da coleta, da pesca e da caça, mesmo que reduzidas. Ao mesmo tempo que são absorvidos hábitos de consumo de alimentos industrializados. As crianças que antigamente comiam alimentos "naturais", retirados da mata, atualmente consomem alimentos com alto teor de açúcar, sal, gordura e corantes. Pude observar que estas festas de aniversário são esporádicas. Não são todas as famílias que fazem festas, ela não acontece em todos os anos, e não são todos os membros da família que fazem festas com bolos, doces, salgadinhos e refrigerantes. Nestes anos de pesquisa as festas de aniversários no *tekoá vy'a* foram realizadas, em média, umas seis vezes. Outros encontros para o aniversário de adultos havia carne assada, salada de tomate e alface. Artur Benite *werá mirim* reúne seus parentes quase todos os anos em seu aniversário, além de comidas e bebidas, há cantos, danças e rezas em cerimônias coletivas.

Figura 44 – Horta feita por Cláudia Benite *pará mirim*



FONTE: AUTORA, 2016.

Em uma das vistas a campo para a construção da tese pude presenciar Cláudia Benite *pará mirim* preparando a primeira refeição do dia para sua família sendo seu marido, filhos e

genro. Inclusive neste dia participei da refeição que contava com uma espécie de farofa chamada por eles de *reviro* feita à base de farinha de trigo e azeite, revirada com uma colher de pau na panela de ferro para transformar a textura e trazer sabor com o calor do fundo da panela que tosta a farinha. Ao lado da panela uma chaleira com água quente. Outras três panelas estão penduradas na parede. Essa comida foi preparada no fogão à lenha em uma casa de madeira e chão batido construída por eles mesmos. Na refeição citada o *reviro* foi servido com café adoçado com açúcar que foi passado no coador de pano pela filha mais velha de Cláudia, Alessandra Benite, em uma panela até ser armazenado em uma garrafa térmica, hábito incorporado recentemente pelo contato com a sociedade envolvente. O açúcar é utilizado atualmente, mas, segundo eles, em pequenas quantidades. Na casa de madeira ao lado está a cozinha com um sofá e um quarto. Na cozinha há copos e canecas apoiados em uma tábua que virou prateleira, a cuia para o preparo do chimarrão já utilizada, um armário de madeira chamado “*xoraro*”, uma mesa, colheres e panelas penduradas na parede feita de bambu. Nesse espaço há pratos de vidro, talheres, fogão a gás, uma espécie de forno construído de tijolos e o açúcar está guardado em um pote de vidro. Cláudia *pará mirim* sempre alegre de falante está calada por conta da perda de seu irmão Marcelo *karaí xondaro*.

Figura 45 – Cláudia Benite *pará mirim* acompanhada de sua filha Alessandra



FONTE: AUTORA, 2016.

Dentro de um saco plástico o frango parece estar sendo descongelado para a próxima refeição. Enquanto Cláudia *pará mirim* sopra a brasa no fogão à lenha, Augustinho Moreira

werá tukumbó seu esposo utiliza seu *petynguá* ao sol na parte de fora da casa. O cheiro do café se funde com o da comida e o do cachimbo. Este é um espaço cotidiano Mbyá-Guarani. Cláudia Benite *pará mirim* corta lenha com um facão apoiado em uma madeira posicionada no sentido vertical pega outro pedaço de madeira e bate na ponta do facão para aos poucos cortar essa madeira em diversos “filetes” e colocá-la no fogão à lenha. Em geral para as fogueiras feitas por eles no chão ou mesmo no fogão à lenha são utilizados pedaços inteiros de madeira que aos poucos são queimadas e reposicionadas. Os dois outros filhos de Cláudia que estão na casa são mais novos do que a irmã e estão a conversar entre os espaços. Neste dia, as duas mulheres serviram a comida para todos, individualmente, um prato com *reviro* e uma xícara de café. Gostei muito dessa comida, fiquei feliz em estar com eles e de poder compartilhar desse momento.

Figura 46 - *reviro*



FONTE: AUTORA, 2016.

Fazendo referência à comida e a alma para Tempass (2010, p. 187) “os Mbyá-Guarani sempre possuem alma(s) híbrida(s) de natureza (telúrica) e de sobrenatureza (sagrada)”. Ele ressalta que “agrupando as diferentes partes do corpo humano podemos estabelecer que o conjunto “carne e sangue” é o “caminho” da(s) alma(s) telúricas, enquanto que o “esqueleto” é o “caminho” da(s) alma(s) sagradas (TEMPASS, 2010, p. 188)”. Para ele “a circulação da alma sagrada é que mantém o esqueleto e, conseqüentemente, os Mbyá-Guarani, eretos” (TEMPASS, 2010, p. 188). Segundo o autor “ocorre que o conjunto corpo-alma de um Mbyá-Guarani nunca

‘é’, ele sempre ‘está’. Ele ‘está’ magro e/ou ‘limpo’. Os corpos e almas, sempre ambos na mesma direção, são construídos e reconstruídos diariamente” (TEMPASS, 2010, p. 189). Para ele “é um processo longo em que cada dia se ‘caminha’ bem pouco. O que hoje pode estar mais ‘leve’, mais ‘limpo’ e mais ‘sagrado’, amanhã pode estar ao contrário. Tudo depende da alimentação” (TEMPASS, 2010, p. 189). É uma das razões porque “eles comem muito pouco em comparação ao volume alimentar da sociedade envolvente” (TEMPASS, 2010, p. 192).

Seu Artur fala sobre a alimentação da criança dizendo que “muito importante se livrar de tudo o que é perigo. Alimentação tradicional traz saúde, não traz problema na memória, não traz problema nos olhos, não traz problemas no pulmão, não tem problema para crescer, vai crescer e não criar vermes. A comida tradicional é importante para as crianças”, afirma. Ele comenta que a mulher detém o conhecimento sobre a alimentação e desde o ventre a criança recebe esse nutriente, e posteriormente cozinhar com a mãe e aprender os modos de fazer, “tem que ser cozinheira por mãe, a mãe tem que mostrar a comida tradicional e elas vão aprender, fazendo e vão crescendo. É assim. Aprender com a mãe”. Pergunto se todas as suas filhas que moram no mesmo *tekoá* cozinham para ele e ele responde que “cozinham. Todas. A Cláudia, a Irma, às vezes a Juliana minha filha, são as três pessoas que fazem comida para mim. Três mulheres e a Maria (esposa) são quatro”, conta. Ele comenta que “a Maria já sabe, não precisa eu falar. Vivo com ela há trinta anos então já sabe a minha alimentação, ela nem pergunta, desde os meus trinta anos que ela faz. Eu não preciso pedir nada. Ela já sabe porque um dia de manhã me levanto, não precisa pedir, é a mesma comida sempre. Então ela já fica sabendo. Minha família também já sabe”. Ele completa dizendo que a comida tradicional “ajuda para saúde. A comida é tudo. Eu não posso falar da comida de todos os Mbyá, mas a outra comida não é muito bom para nós índios. Temos que usar a comida tradicional”. Ele fala da preocupação com a alimentação cotidiana “às vezes fica meio contrário alimentação do branco. A minha família já começou a comer a comida do branco e se alimenta também. Um dia sim um dia não”. Seu Artur comenta que “se não tiver minha comida fico sem comer e às vezes eu tenho que comprar peixe. Peixe eu compro. Fruta eu compro. Eu tenho minha lavoura aqui pertinho está cheio de fruta nós podia ir lá. Eu mostro esse aqui é meu mesmo, eu plantei”. Encontramos milho, batata-doce, cana-de-açúcar, mamão, banana plantados na roça. Ele comenta “engraçado né, as crianças vieram e quebraram uma flor uma orquídea que estava na árvore só um apoio mesmo e começou a brotar aqui” (Depoimento *werá mirim* Artur Benite em 12/01/2016). Ele se refere a uma orquídea que está no pé de mamão.

Cláudia Benite *pará mirim* fez a comida para o seu pai e explica como foi o preparo. “Pescaram um peixe ontem de noite eu fiz esse agora. Pescaram no rio. Foi com anzol. Água

e sal foi cozido na panela e fica o tempo certo até cozinhar. A farofa só com água, farinha de milho e água, de farinha comprada”. Seu Artur explica “isso aqui é jundiá, peixe, esse aqui é farofa” e come com as mãos. Antes ele estava na roça a plantar mandioca com os filhos. “Os antigos diziam que nossa mão é garfo que deus fez o nosso garfo” (risos). Esse aqui é fubá de milho. Augustinho pescou jundiá no rio e foi a filha Cláudia quem fez. Meu café já esse hoje. Estava trabalhando na roça. Tem que comer muito peixe para ficar sempre novo”, comenta. Ele explica que se “comia com pamonha com os meus avós desde criança fazer uma grade e fazia fogo embaixo, pegava o peixe ou botava tudo em cima da grade, ficava assadinho para misturar com a pamonha, e o suco que nós tomava era mel do mato, de abelha, botava água fria para tomar, eu fiz muito”. Ele diz que tem planos de melhorar a alimentação, “às vezes eu me lembro estou sempre usando (a comida tradicional), agora minha família já mudou, eu ainda vou me alimentar como os antigos”. Ele conta que se compra farinha de milho há muito tempo “desde pequeno a farinha foi comprada no mercado. Usamos esse porque é milho também, é plantado, foi plantado”. Para ele, “comer com a mão é do verdadeiro antigo, naquele tempo não tinha nada a fazer só de porongo. Se é comida assim já come com a mão”. Utilizavam o porongo para fazer utensílios para o uso. Ele comenta que “a Cláudia (filha) sempre cozinha para mim também. Ela tem amor comigo isso é o nosso pai que falou. A gente tem o pai do céu e o pai da terra sempre olhando para ele, é assim temos que ir, não adianta dizer te amo pai no mundo, te amo pai nosso do céu do céu e da terra”. Ele ressalta que “muitos povos não entendem, mas a minha família entende. Sabe o que que é o meu alimento e traz para mim” (risos). Então esse aqui se chama *pirá* peixe em Guarani” (Depoimento *werá mirim* Artur Benite em 12/01/2016).

Essas famílias Mbyá-Guarani fazem vários tipos de fogueira: no chão com madeiras, no chão com madeiras e pedras, com madeiras e grelhas de ferro e, além disso, cozinham no fogão à lenha e a gás. Há preferência pela fogueira dita por eles como “tradicional”, feita no chão. Utilizam-se de diferentes técnicas para cozinhar resultando em diferentes comidas e sabores com uma diversidade nos modos de fazer, dos tempos de preparo, tanto para comidas assadas, cozidas ou fritas. Essa população criou estratégias distintas de adaptação ao local. Uma adaptação que passa por um processo atual por conta do contato com a sociedade envolvente. Todo este cotidiano, universo repleto de signos e sentidos, permeia a vida das mulheres que desde a infância compartilham de um saber fazer cotidiano que formam a identidade Mbyá-Guarani. Quando nascem mulheres é já na primeira infância que observam suas irmãs, primas, tias e mães em sua dinâmica cotidiana vivendo a aldeia e decidindo sobre o seu futuro. Essas memórias acompanham a menina desde a infância até a fase adulta quando se dedicarão à

maternidade já na adolescência, para eles o início da fase adulta⁸². Pelo que pude perceber é um momento em geral de satisfação para essas mulheres. A maternidade faz parte dessa identidade. Ela é parte de um momento decisivo na continuidade da tradição e permanência no grupo.

Figura 47 – Peixe fresco com beiju



FONTE: AUTORA, 2016.

Em outra ocasião acompanhei o preparo de uma refeição com arroz e feijão. Para mim o modo de preparo não foi habitual, mesmo eu sendo adepta há tempos dessa dieta. No chão três troncos de madeira foram colocados um ao lado do outro. Em cima duas grades que parecem ser de geladeira. Ao que me parece essa mesma fogueira já estivera acesa em algum outro momento, por ter cinzas nos próprios troncos. Com o auxílio de fósforos⁸³ a fogueira é novamente acesa e uma panela de ferro é colocada sobre as grades. Após a panela esquentar um pouco são adicionados azeite e alho. Ao lado, fora do fogo, mas ainda em cima dos troncos, há uma panela de pressão com feijão já cozido e bastante caldo. Cláudia Benite *pará mirim* faz a comida enquanto sua filha mais velha que a acompanha coa com uma peneira os grãos de

⁸² Segundo a Funai desde 1500 até a década de 1970 a população indígena brasileira decresceu acentuadamente e muitos povos foram extintos. O desaparecimento dos povos indígenas passou a ser visto como uma contingência histórica, algo a ser lamentado, porém inevitável. No entanto, este quadro começou a dar sinais de mudança nas últimas décadas do século passado. A partir de 1991, o IBGE incluiu os indígenas no censo demográfico nacional. O contingente de brasileiros que se considerava indígena cresceu 150% na década de 90. O ritmo de crescimento foi quase seis vezes maior que o da população em geral. O percentual de indígenas em relação à população total brasileira saltou de 0,2% em 1991 para 0,4% em 2000, totalizando 734 mil pessoas. Houve um aumento anual de 10,8% da população, a maior taxa de crescimento dentre todas as categorias, quando a média total de crescimento foi de 1,6%. Disponível em: <http://www.funai.gov.br>. Acesso em 26 out. 2014.

⁸³ O fogo dito por eles como “tradicional” é obtido por meio da fricção entre pedaços de madeira e utilizado atualmente em rituais.

feijão e o caldo fica separado em uma bacia de plástico. Esses grãos são acrescentados à panela para fritarem com o alho, e em seguida, o arroz é acrescentado (em média quatro xícaras). Cláudia Benite *pará mirim* com uma colher mexe todos os ingredientes na panela, acrescenta todo o caldo do feijão e o sal. Mexe mais um pouco e deixa cozinhar. Esse “fogo de chão” foi feito fora de casa em um dia de sol. Há algumas árvores que fazem sombra. A filha de Cláudia Benite *pará mirim* amamenta por uma mamadeira um filhote de capivara que se perdeu do grupo.

Figura 48 –Cláudia Benite *pará mirim* cozinha no fogo de chão



FONTE: AUTORA, 2016.

A educação alimentar da criança deve ser entendida como um elemento dentro de um contexto cultural específico onde a sociabilidade por meio dos ritos e das tradições permeiam o imaginário, as escolhas, o gosto, o paladar e os saberes relacionados aos alimentos. A convivência nas refeições cotidianas circundadas por parentes, ao redor do fogo de chão, do fogão à lenha, com brincadeiras, confecção de artesanato, conversas entre parentes, com o calor do sol, o vento, o azul do céu, o verde da mata, a chuva e as cores que se mostram à vida fazem da criança um ser de comportamento social do grupo Guarani. O valor da educação e o pertencimento com o aprendizado, que tem como referência o sistema alimentar tradicional, traz para a criança a memória da família em suas referências identitárias. A cada dia essas escolhas são feitas pelos adultos que decidem permanecer enquanto grupo, vivendo de maneira a estar perto de seu ser Mbyá-Guarani, seu *nhanderekó*.

5.4 ALIMENTAÇÃO DA CRIANÇA MBYÁ-GUARANI NO *TEKOÁ VY'A*

A artesã, cozinheira e mãe Márcia Ramires *pará mirim* 38 anos, era casada com Marcelo Benite *karaí xondaro* que faleceu em 2016. Ela explica que não tem o sobrenome do marido⁸⁴. “Benite eu não tenho. Só é criança que tem”, conta. Ela tem sete filhos com o Marcelo, ao todo oito com Maura Ramires *kerexu*, a filha mais velha que ela teve com doze anos quando ainda morava com os pais. Seus filhos são Rodrigo *kuaray* 23, Marquinho *werá* 20, Andrea *pará mirim* 17, Maicon *werá* 12, Letícia *ará reté* 11, Wiliam *karaí* 7, Jaqueline *pará poty mirim* 3. O marido de Márcia *pará mirim* morreu alguns meses após o nascimento da filha mais nova, a pequena ainda não havia recebido o seu nome pela cerimônia tradicional⁸⁵. Durante a visita de campo as crianças acompanham a conversa. Letícia *ará* que já sabe ler espia minhas anotações no caderno, feitas à mão com uma caneta. A mãe explica alguma coisa em Guarani para as filhas. Márcia *pará mirim* conta que “quando a criança veio, veio para ficar ou não, a gente sabe isso também. Se vem para ir embora rapidinho quando nasce morre”, explica a mãe. Pergunto se essa informação sobre a morte da criança elas já sabem antes da criança nascer “sim. Tem que nascer, ou depois de nascer as vezes dois, três anos. Sabe que é *Tupã. Nhanderú*. Vem e a gente tem que cuidar direitinho para que eles não vão embora, como espírito dela que não vai gostar assim de besteira”, explica. Márcia *pará mirim* explica que é uma regra para todos os Mbyá-Guarani, ela explica que tem relação com os “deuses” de sua cosmologia, “para todos. Tem quatro desses de *Nhanderú*: tem o *kuaray* também que é sol, como o Rodrigo. Rodrigo também *kuaray*, foi mandado por *kuaray* também. E *karaí* é outro também. *Tupã, Kuaray e Karai*. São quatro. Tem um outro, mas eu não sei explicar direito”. Ela esclarece que o rezador da *opy* é quem detém essas informações, no caso do *tekoá vy'a* seria o *xeramõi* Artur Benite *werá mirim*. Ela comenta que em sua casa todos os seus filhos e filhas “vem do Tupã. Foi isso que eu ouvi dizer dos meus avós. Foram eles que me contaram”, completa. Pergunto a ela como que se sabe que cada um vem de um lugar “o pagé quem sabe. Não, da gente mesmo não. Quando eu vou ter de novo um bebê eu tenho que levar no pagé para saber da onde ele vem. Eu mesmo não sei e não vou saber nunca. Só do pagé mesmo. Seu Artur que sabe da onde que é”,

⁸⁴ Diferentemente da escolha na sociedade envolvente onde a esposa coloca o sobrenome do marido.

⁸⁵ Eu pude presenciar a mesma criança, a filha mais nova de Márcia Ramires, com meses de vida e que não queria ficar no chão, preferia o colo da mãe, um indício para os Guarani de que pode ocorrer uma morte na família, como aconteceu com o pai da criança.

conta. Ela fala um pouco sobre sua família “do mesmo pai e da mesma mãe eu tinha cinco (irmãos), mas um faleceu também. E eu tenho mais três do meu pai da mesma mãe. Esses três que cuidaram da gente meu pai, minha mãe e meus avós. Minha mãe é *kerexu* Sueli da Silva. Meu pai *karaí* Dionísio Ramires. Milha avó, mãe da minha mãe é *pará mirim* Marcimiana da Silva e meu avô *werá mirim* Liverato da Silva”. Os pais moram na aldeia Tarumã em Joinville (SC), Márcia conta que *tarumã* é o nome de uma árvore.

Márcia Ramires *pará mirim* conta que, quando criança, aprendeu a fazer artesanato e a cozinhar “com dez anos. Fazia cestinho, fazia cesto grande, fazia tampa para cesto grande. Ajudava. Até hoje eu busco a lenha para o lado de dentro (da casa). Tem sim. Para ajudar mesmo é dez anos”. Aos dez anos de idade a criança pode começar a aprender tendo alguma responsabilidade com os serviços domésticos. Segundo ela “antigamente não tinha assim Conselho Tutelar. Essas coisas não chegavam na aldeia. Agora não. Agora tudo é proibido para criança assim no trabalho. Antigamente a gente capinava, roçava, plantava alguma coisa. Mesmo assim eu não dava para criança me ajudar. Até hoje”. Ela comenta que sua filha Letícia *ará* está com dez anos e aprendeu a fazer café, “está fazendo comidinha assim de levinho”. Ela fala sobre o café que toma pela manhã, “às vezes tomo só café com leite ou a gente toma só o café mesmo. Sempre com açúcar. Coloca na chaleira a água. Ferver. Para fazer café tem que ferver né. Um litro para toda a família (risos). Para tomar a família inteira. Três colheres de pó de café. Porque eu tomo um café fortinho. Fraquinho não consigo tomar. Não consigo tomar café dos outros”, conta.

Figura 49 – Família Ramires Benite



FONTE: AUTORA, 2017.

Segundo Márcia Ramires *pará mirim* o café é feito sem açúcar e adoçado a gosto posteriormente. “A Maura que já sabe. Desde criança também ela está me ajudando. Ela aprendeu com dez. Mas ela já sabe qual que a gente tomava de manhã, aí já faz”. Atualmente Maura *kerexu* é a responsável pelo café todos os dias. Márcia *pará mirim* diz que faz café a filha que não está menstruada, “quem não está menstruada. Se hoje ela está menstruada eu tenho que fazer. Aí é a Andrea que ajuda”. Ela comenta que “a Maura ficou menstruada com treze, já a Andrea mais cedo, com doze”. Pergunto a ela se a alimentação pode ser a causa de a menstruação estar vindo mais cedo e ela responde “é normal. Para mim é normal. Se ela tiver dez ou onze tem que cuidar com alimentação. Se tiver ela nove anos, dez anos ela não pode mais comer muito assim de doce. E não pode brincar muito também. Não sei. É isso que a minha mãe falava para mim”, comenta. Para ela é necessário ter cuidados com as meninas nessa idade entre dez e doze anos por conta da menstruação. Márcia *pará mirim* conta que menstruou com doze anos. Pergunto se quando pequena já fazia café como hoje “café, café mesmo a gente não tomava. Tomava assim chá. Não sei do que (risos) mamãe fazia”, conta.

Figura 50 – Panelas da família Ramires Benite



FONTE: AUTORA, 2018.

Como a fogueira é feita no chão Márcia Ramires *pará mirim* contou que haviam cuidados para que as crianças não sofressem queimaduras. Ela conta que sua mãe utilizava a panela feita de porongo, mas utilizaram latas de azeite para esquentar água. “Tinha latinha de azeite e arrumava para esquentar a água. Eu vi só panela aquele do mato, porongo. Agora tenho

que comprar. Quando cheguei aqui eles já tinham comprado panela comum”, de alumínio. A partir do casamento ela começou a cozinhar com o apoio de utensílios industrializados. Pergunto que tipos de comida se fazia na panela “qualquer coisa (risos). Arroz, feijão, macarrão, sopa, carne. A gente comprava também chaleira, um bulezinho. Comprava, mas era pouquinho. Eu vi que ela (a mãe) comprava azeite, feijão, fubá e trigo. Feijão planta”, comenta. Pergunto o que mais se plantava na época “feijão, milho, mandioca, batata doce”. Ela comenta se alimentavam de frutas, mel e carne de caça e “tinha banana assim, laranja. Para tomar suco. Catava mel do mato. Para comer carne e poder assar tem que botar armadilha para pegar. Pegava tatu, quati, tamanduá, pegava saracura também. Tem saracura, tem jacú, aqui tem muito, mas ninguém pega”, comenta.

Márcia Ramires *pará mirim* conta que na casa de sua mãe não se ganhava cesta básica e não comiam macarrão. Ela fala da incorporação da comida relacionada com a venda de artesanato “o meu pai fazia cesto e levava para vender. Assim de pé. Não andava com ônibus mesmo. Levava cesto vender e depois voltava, só voltava pegava ônibus. Vendia. Às vezes quase não vende. É, lá em Joinville mesmo. Eu cresci lá em Joinville, mas eu nasci lá em Rio Grande, Canta Galo (risos). Nem me lembro direito”. Pergunto o que se fazia para comer “quando era lá em Joinville nessa época que meus avós comem mais era só aipim, batata, milho. Só essas coisas. E carne de caça. Misturava com mandioca (risos) carne, a caça”. Ela conta que já utilizavam o sal “na carne sim, na mandioca não. Meus avós já sabem o que é o sal. Aí já compraram também. Já conheceram. Mas não colocamos muito, só colocamos bem pouquinho”. Ela conta que não sabe como seus pais e avós conheceram o sal, mas diz que, em geral, utilizavam para temperar carnes. Ela fala que os pedaços de milho ralado ou a farinha de milho eram misturados com feijão ou carne, “*pitaí* também quierera, colocar junto com feijão, colocava junto com carne também”. Ela conta que, naquela época, não viu o pão sendo feito na casa de seus pais ou avós, “naquela época eu aprendi só depois de casar também. O que eu vi as vezes na televisão e depois eu que ensinei para criança”. Mostra a influência da televisão na culinária e conta que pegava algumas receitas em programas na televisão. Pergunto se na casa dos pais se comia arroz com feijão ou macarrão “não vi não. Eu vi só quando eu fui vender artesanato e às vezes convidavam para a gente almoçar. Aí deram para a gente comer. Na casa não”. A mistura do arroz com feijão é recente para ela. Márcia *pará mirim* comenta que não havia energia elétrica na casa em que morou com os pais e avós, “a casa era que nem daquela *opy* de barro. Comprava velas e fazia lampião. Sempre morava junto minha mãe e meus avós, são três, quatro famílias. Era tudo parente”. Ela conta que naquela época não utilizavam o remédio da farmácia e que sempre utilizaram remédio da mata.

Márcia *pará mirim* veio com quinze anos morar em Itajaí (SC) em 1995 onde o marido Marcelo *karaí xondaro* (*in memoriam*) morava na época em uma comunidade às margens da BR-101. Depois foram morar no Morro dos Cavalos, Palhoça (SC) perto dos anos 2000 onde permaneceram por quase quinze anos. Em 2009 foram para o *tekoá vy'a* em Major Gercino (SC). Ela conta que “em Itajaí só tinha espacinho para fazer casinha mesmo, não dava para criança brincar e ir muito longe da casa, e isso, e isso. Tinha gente que doava pra gente em Itajaí, aí deram pra gente panela, essas coisas, aí a gente divide e depois faz fogo e faz comida. Só de doação mesmo. Lá não dá nem para plantar”, comenta sobre as restrições. Os acampamentos provisórios acontecem com frequência entre os Mbyá-Guarani, e os movimentos de retomada das áreas é constante. Ela conta que no Morro dos Cavalos era um pouco diferente “a música lá mudou um pouquinho. Ganhava de doação também. A gente ia para a cidade também (vender artesanato). E caça não. Não, mais ninguém que caça. Só o meu pai que gosta de caçar. Meu pai saía às quatro na manhã para ir para o mato, às oito na manhã já chega e já traz (a caça). Deixava armado”, a armadilha de caça.

Pergunto se havia plantação na comunidade no Morro dos Cavalos na época em que moraram no local, “tinha pouquinho. Tem, mas é bem pequenininho. Plantava cebolinha, salsinha, alface, repolho e cenoura”. Enquanto conversamos, Jaqueline *pará poty mirim*, a filha mais nova de Márcia *pará mirim*, segura a enxada, maior do ela, e faz movimentos como se tivesse capinando o terreno, em imitação aos adultos. Márcia conta que no Morro dos Cavalos atualmente há outras plantações, “lá já tem. Seu Artur que plantava, tem para plantar. Tem banana também lá. Ele deixou lá. Aqui planta mais. Planta feijão, milho, que já vendeu, cana, que já vendeu. Ali onde tem estradinha ele já vendeu”, conta. Pergunto como é a relação com a roça no *tekoá vy'a* “quem quer a gente vai e pede para ele e ele tira. Só isso. Mas se criança quer alguma coisa, tem que ajudar ele lá na lavoura dele. Tem que ajudar a capinar. Se ele plantar aipim, alguém tem que ajudar ele para tirar, se ele plantar também. Todo mundo ajuda aqui”. Segundo Márcia *pará mirim*, mulheres com crianças recém-nascidas ou com crianças pequenas não trabalham na roça, “só a mulher que tem pequenininho e não pode Mulher grávida não pode. Menor de dez (anos) que não pode também”. Ela conta que já fez uma horta “tinha cebolinha, salsinha, tinha repolho também que a gente planta, mas agora eu já comi tudo” e na época de frio no inverno ela não faz horta.

Para Tempass (2010, p. 210) a sociabilidade e a prática culinária se dão no cotidiano do *tekoá* onde os Mbyá-Guarani “preparam e consomem os seus alimentos de forma coletiva”. Segundo o autor “para cada coletivo há apenas um fogo, onde são preparados os alimentos [...] o número de fogos define o número de unidades de comida existentes em um *tekoá*. E é o

entorno deste fogo que ocorre a maior parte da sociabilidade de cada unidade de comida” (TEMPASS, 2010, p. 210). Dentro de uma casa de barro Márcia *pará mirim* faz a fogueira no chão para cozinhar, organizou alguns tijolos, madeiras a para queima e uma grelha que colocou por cima. Neste momento a panela de pressão está no chão ao lado de um litro de leite em caixinha e um litro de azeite também industrializado, provavelmente óleo de soja. Há também uma embalagem de tempero industrializado “sazon”, casca de ovos quebrados, um prato vazio entre outros utensílios. Há duas cadeiras ao lado indicado que houve refeição no período da manhã. Uma vassoura está ao lado.

Figura 51 –Marcia Ramires *pará mirim* cozinha dentro de uma casa tradicional



FONTE: AUTORA, 2018.

Nas visitas à campo quando chegava no *tekoá vy'a* pude ver a fumaça dos diferentes fogos, em geral nos mesmos locais, percebendo diferentes unidade de comida. Não tive acesso a todos, mas acabei conhecendo outras mulheres cozinheiras. Tempass (2010, p. 211) observa que “o fogo sempre é feito diretamente no chão. Mas, nem sempre no mesmo lugar. O fogo culinário dos Mbyá-Guarani é móvel”. Pude identificar essa realidade na comunidade pesquisada. Todas as cozinheiras mais experientes como Maria Campos *pará retê*, Irma Benite *kerexu*, Cláudia Benite *pará mirim*, Márcia Ramires *pará mirim* e Márcia Macena *ará* utilizam essa mobilidade para cozinhar. Segundo Tempass (2010, p. 211) “o interessante é que mesmo no caso de ameaça de chuva o fogo é aceso – na maioria dos casos apenas reavivado – ao ar livre. Se, por acaso, começar a chover durante o processo o fogo é transportado para uma área

coberta”. O antropólogo esclarece que a tecnologia de uso do fogo para transporte é comum para os Guarani. Pude presenciar em campo diversas cenas como a descrita pelo pesquisador. Pude ver também uma técnica de se quebrar a madeira que está queimando na fogueira, onde uma pessoa segura em cada ponta da madeira e gira no sentido oposto para que se quebre, para que a mesma madeira seja reintroduzida no fogo e continue queimando. Elas, as mulheres, utilizam a técnica de maneira discreta, quase silenciosa. Para Tempass (2010, p. 212) “a engenharia das fogueiras reponde a quatro pontos principais: 1) ela precisa durar, ou não apagar facilmente; 2) ela precisa ser fácil de transportar; 3) ela precisa ser armada de forma a sustentar facilmente as panelas; e 4) ela precisa ser ‘bonita’”. Para Tempass (2010, p. 218) “a comensalidade Mbyá-Guarani adquire um aspecto bastante peculiar. Entendendo a comensalidade como uma atividade social promovida pelo ato de comer em grupo”.

Para o antropólogo Tempass (2010, p. 159-160) “os alimentos crus situam-se no domínio da Natureza, enquanto os cozidos encontram-se na esfera da Cultura. Isso porque todos os agrupamentos humanos desenvolveram formas de elaboração culinária” (LÉVI-STRAUSS, 2004). Segundo Tempass (2010, p. 159-160) “todos os seres vivos se alimentam, mas apenas os seres humanos cozinham. Em outras palavras, cozinhar é uma condição da humanidade. E, para cozinhar é preciso empregar o fogo”. Ele explica que “desta forma, o fogo ‘faz a passagem’ da natureza para a cultura e, além disso, o uso do fogo é um diferenciador entre os seres culturais e naturais”. Ele enfatiza que “entre os Mbyá-Guarani o fogo também é um diferenciador entre a humanidade e a animalidade, posto que o fogo ‘mata’ o *tupixua*⁸⁶. Sem o fogo os Mbyá-Guarani seriam animais”. (TEMPASS. 2010, p. 159- 160). Com base em sua pesquisa o antropólogo reconfigura a perspectiva entre natureza e cultura e faz uma análise crítica onde ressalta o papel do fogo para a culinária como o ponto determinante, “arrisco afirmar que entre os Mbyá-Guarani – e talvez entre as demais sociedades ameríndias – o fogo não ‘faz a passagem’ da natureza para a cultura, mas sim o contrário, o fogo (a sua ausência) faz a passagem da ‘cultura para a natureza’” (TEMPASS. 2010, p. 160). Em sua pesquisa Tempass

⁸⁶ Segundo Tempass (2010) “*tupixua*” seria o espírito que habita a carne crua o que leva à animalidade, sendo a lesma o animal que possui mais “*tupixua*” ao contrário do peixe que não possui “*tupixua*”. Seriam princípios de reciprocidade. “O sal também extrai o *tupixua* das carnes de caça. Antigamente os Mbyá-Guarani possuíam formas tradicionais de salgar os seus alimentos [...] Mas, o emprego do sal (cloreto de sódio) para eliminar o *tupixua* é recente, resultado do contato mais estreito com os *juruá*. Ele é usado pelas suas propriedades físico-químicas, sem apresentar maiores efeitos simbólicos. Não são todos os animais que possuem o *tupixua*. O *koxi*, por exemplo, é o próprio *Ñanderu* – ou o seu animal de estimação – não tem absolutamente nada de *tupixua*, podendo ser consumido sem o emprego do sal (TEMPASS, 2010, p. 160).

(2010, p. 230) identificou que “as atividades culinárias são as que tomam a maior parte do tempo das mulheres Mbyá-Guarani. Elas são praticamente constantes, sendo que em breves intervalos outras atividades podem ser desenvolvidas, muitas delas de forma paralela” (TEMPASS, 2010, p. 230). Essas informações demonstram o papel determinante da mulher na cultura Mbyá-Guarani pela alimentação, pelo cozimento dos alimentos, pela culinária e por dar continuidade ao sistema alimentar que sustenta a identidade cultural.

Figura 52 –Márcia Ramires *pará mirim* com sua filha mais nova Jaqueline Ramires Benite *pará poty mirim* e sua neta que está tomando refrigerante na mamadeira



FONTE: AUTORA, 2018.

Márcia *pará mirim* faz referência à alimentação na atualidade dizendo que se alimenta com o que é plantado no *tekoá vy'a*, mas também compra alimentos “eu compro, agora, a gente come mais assim da cidade também. Se o Seu Artur plantar feijão eu compro também dele. Paga em dinheiro, porque ele precisa também. Às vezes ele doa, aí que a gente tem que saber também e comprar vela, fumo e erva”, comenta. Em retribuição pelo recebimento de alimentos da roça compram para Seu Artur vela, fumo e erva mate, o que demonstra a reciprocidade entre as famílias. No supermercado ou no mercadinho mais próximo Márcia diz que faz a compra de alimentos para suprir as necessidades básicas, “eu compro agora arroz, açúcar, farinha de trigo, fubá, essas coisas. Compro carne também. Para criança às vezes eu compro bolacha, mas não come muito também. O refrigerante eu compro, mas doce, doce mesmo eu não dou muito. Se alguém que passa por aqui e deram para a criança os doces ela come, mas bala, essas coisas

assim não”. Exemplo foi uma visita que fizemos com os estudantes da UNIFEBE onde uma estudante que é mãe de um menino levou seu filho de dois anos na visita ao *tekoá vy’a*. Um homem de moto passou vendendo picolé e ela comprou picolés para todas as crianças que estavam no pátio, inclusive para seu Artur. Todos ficaram muito alegres. Eu mesma já levei pé de moleque feito com amendoim para a família de Márcia Ramires *pará mirim*. Em uma das primeiras visitas que fiz ao *tekoá vy’a* em 2010 antes de iniciar a pesquisa levei um saco de balas de iogurte. Um erro. Augustinho Moreira *werá tukumbó* escondeu o pacote das crianças no mesmo instante que recebeu. Ele me contou na época que os doces industrializados não fazem bem as crianças. Muitos anos depois, durante a pesquisa de doutorado, levei para Seu Artur o fumo que ele pediu, com bananada e pé de moleque junto. Ele distribuiu para as crianças. Entendi que alguns doces podem estar mais próximos do que é tradicional para eles. Nas doações em alimentos Seu Artur sempre faz o pedido de frutas, muito apreciadas por eles. Nas idas a campo levei melancia, abacaxi, laranja, manga e maçã, frutas que eles gostam na atualidade.

Ao chegar no *tekoá vy’a* para as visitas a campo pude encontrar jovens mães com seus bebês no colo. Mulheres que em sua maioria fizeram seu parto na aldeia orientadas por uma mulher mais velha, que já fez seus partos, já acompanhou muitos outros e atualmente se tornou a parteira, como Cláudia Benite *pará mirim*. Elas estavam reunidas em uma casa que até então era como uma cozinha coletiva. Ali elas escolhiam feijão para colocar para cozinhar, distribuía *xipá*, um disco de massa feito quase todos os dias, ou ovos mexidos para as crianças que se alimentavam entre uma tarefa e outra. Essas mulheres de diferentes idades se reúnem diariamente e trocam experiências na língua materna em uma forma particular de convivência e reciprocidade, aproveitando para estar ao sol ou à sombra, mas do lado de fora das casas. Os encontros costumam acontecer nas diversas casas, nas de alvenaria ou nas ditas por eles como “tradicionais”, com telhado palha e parede de barro. Quando me aproximei vi essas jovens mães com as crianças no colo, mas não pude ter certeza se realmente eram crianças porque elas estavam muito “durinhas”, tão eretas que pareciam bonecos. Já havia lido sobre a tradição referente ao desenvolvimento infantil dos Mbyá-Guarani que buscam fortalecer desde cedo o corpo da criança para que logo ela possa caminhar sozinha (COHN, 2000; DANAGA, 2012; LIMULJA, 2007; OLIVEIRA, 2005; STOFEL, 2013; TEMPASS, 2010 entre outros). Fiquei a olhar paralisada. Quando os pequenos piscaram os olhos veio a certeza que eram mesmo crianças de colo. Em outra oportunidade ao chegar no *tekoá vy’a* Alessandra, a filha de Cláudia Benite *pará mirim*, surgiu por uma trilha que chega até sua casa e com um sorriso largo no rosto e me apresentou seu primeiro filho. Segundo Bergamaschi (2008, p. 239)

Quando pequena, ainda sendo amamentada, a criança passa grande parte do tempo no colo, atendida prontamente em todas as suas necessidades: jamais presenciei uma criança chorando à espera de um horário determinado para mamar ou no aguardo do colo da mãe, ocupada em outra atividade. Sobressai um movimento de busca, em que a criança procura o seio, demonstra a sua iniciativa na resolução do seu problema e, em geral, encontra a disposição alegre da mãe e de todos os adultos que a rodeiam. As crianças são o centro das atenções e dos cuidados e, quando pequenas, passam a maior parte do tempo no colo da mãe, presas em seu corpo pelas tradicionais *Mondea*⁸⁷. A proximidade amorosa e a comunicação corporal dão-se por meio desse contato pele a pele, produzindo aprendizagens afetivas em que a sensibilidade é acionada como fio primordial na confecção da pessoa Guarani, que tem a emoção, o coração e o sentimento na base de sua aprendizagem (BERGAMASCHI, 2008, p. 239).

Márcia Ramires *pará mirim* está sempre rodeada de crianças sendo filhas e filhos, ou netas. Ela fala sobre outros produtos que compra no supermercado e que as crianças têm acesso ao leite industrializado, “leite compra. Café. A gente compra, papel higiênico, saco de lixo compra também. Às vezes a minha pequena quer e pede meia⁸⁸ também”. Outra questão importante é uso do banheiro, há poucos na comunidade, o que compromete o acesso ao saneamento básico, “lá na casa temos (banheiro), aqui não, tem que pedir para alguém. Eu vou lá na casa do Rodrigo, onde a criança vai. Tem gente que usa ainda o mato”, conta Márcia. Mudaram-se para outra casa. Estão sempre mudando. Acredito que é a quarta casa que eu as vejo morar desde que conheci a família em 2010. Os moradores do *tekoá vy’a* me disseram que o prefeito da cidade de Major Gercino (SC) fará seis banheiros para uso dos moradores. Enquanto converso com Márcia *pará mirim* cachorros, patos e galinhas andam pelo terreno enquanto as crianças brincam. Uma das filhas de Márcia, Letícia *ará*, juntou vários gravetos e ascendeu uma fogueira perto de nós. Estava frio e era final de tarde. Logo voltei para casa.

Voltando à alimentação Márcia Ramires *pará mirim* conta que com o fubá se faz “farofa assim sem sal. Tem gente que come com sal, mas eu não. Farofa a gente comia com carne também. É farinha e água. *Baipu, mbeiju*. Coloca água quente com farinha, pouco. Fica mais durinho, mas dentro é molinho. Que nem bolo que a gente compra na cidade”, tenta me explicar fazendo essa relação. Ela conta que antigamente “não era com panela não, mas eu não sei como era”. Pergunto se ela compra bolo na cidade “de vez em quando. De qualquer tipo, mas a criança tem um tipo que gosta e outras um tipo que não. A Jaqueline não gosta de recheado, ela não. Os outros que gostam”, comenta. Ela continua a contar suas experiências culinárias “*reviro*. Sabe o que é *reviro*? Com água, não coloca tempero. Só sal, água e trigo. E depois a gente colocava banha quente. Banha primeiro, tem que esquentar primeiro banha e depois colocar

⁸⁷ Presenciei por diversas vezes a merendeira da escola que é filha de Artur Benite, Irma Benite *kerexu*, com este adereço.

⁸⁸ Ela me pediu uma doação em meias. Comprei para todos da família de várias cores e tamanhos. Estava muito frio durante a semana.

aquela massa. Para fazer reviro tem que ter paciência. Para não se queimar (risos)”, por ser um preparo quente e demorar um pouco para ficar pronto. Ela conta que “leva meia horinha só. Vira. Primeiro é tudo junto e depois vai soltando. Para mim é *xipá*⁸⁹ (risos). *Mbojapé* é igual *xipá*, mas tem que colocar na fogueira. *Xipá* vai com água, sal e trigo, *mbojapé* não. Alguns minutinhos só”, explica e conta que aprendeu a fazer essas comidas com os avós. Acredito que o processo de fritura com óleo foi absorvido pelo contato com o não indígena e o processo de industrialização da alimentação pelas latas de azeite. Pergunto se seus pais ou avós plantavam o trigo e ela diz que “não. Compravam”, não plantavam trigo, mas faziam a compra da farinha. Ela comenta que antigamente faziam duas refeições ao dia como hoje “duas vezes. Nós aqui é assim também. Tem alguma que come três ou quatro vezes por aí, mas eu não”, comenta. Segundo Márcia o “café da manhã [...] também era dez horas”. Ela comenta que é mais tradicional comer menos. Segundo ela o chimarrão é utilizado “todo dia de manhã e à tarde. Na minha casa só eu mesmo quem tomo. A Maura faz café e *xipá*. A erva vai primeiro, a erva também é quem quer tomar, quem não quer não vai. Toma quem quer”, reassalta. Pergunto se antigamente quando era criança ela tomava chimarrão e ela responde que “não. Nem fumava também. Nem deixava fumar. Agora não, toda criança que já vê já quer fumar. Às vezes chimarrão e vezes as duas. Eu não tomava. A criança não tomava. Para o adulto tem. Era só para adulto”. Márcia ressalta que em sua casa não é permitido fumar “se quer fumar mesmo tem que ir na casa de reza, vai rezar e fuma. Só fumar assim não. Que nem vai na igreja, a gente vai na igreja rezar. Aqui também, tem que rezar lá dentro e fumar”. Em sua casa o chimarrão é somente para os adultos, “não sei porque os meus avós também não deram para mim aí não sei”. Falam em Guaraní entre os membros da casa. Márcia havia me falado que as mães não saem de perto das crianças até elas completarem dez anos de idade. “Eu quase não saía da minha mãe. De perto dela. Nem fui para a aula também. Era contra e quase não dava, ela andava para lá e para cá não sei por que. A família toda. Andava bastante para procurar outra aldeia”, conta que as crianças iam junto nas caminhadas à procura de uma nova área de terra.

Com relação à comida Márcia Ramires *pará mirim* ainda conta que a batata doce “a gente só assa mesmo. E cozinhar também. Só com água mesmo. Só tira a sujeira e depois vai para a panela. Cozinhar só, cozinha inteira”. Com relação a mandioca pergunto sobre a mingau que Cláudia Benite *pará mirim* havia me falado que se fazia antigamente. Ela comenta que “faz, mas agora as crianças também não gostam mais desse tipo. As crianças agora gostam mais só

⁸⁹ *Xipá* é uma massa em formato de disco assada ou frita. Outra palavra encontrada *piché*, dita a mim por Luana Benite outra filha de Seu Artur Benite. Segundo Sampaio (2015, p. 115) *piché* seria o *xipá* queimado “cheiro característico de coisa queimada [...] O mesmo que *mbiché* e *japiché*”.

de cozinhar e assar também”, comidas cozidas e assadas. Ela contou que comeu o mingau quando criança. Ela comenta que “agora o que a gente come assim, a mulherada que tem que fazer mais, tem que querer estudar, lavar louça, lavar roupa. Estudar, o que é tradicional sim. Isso é estudar também”. Márcia Ramires *pará mirim* não aprendeu a ler ou escrever, mas incentiva os filhos a aprender, diz que é importante estudar a tradição. Pergunto sobre as idas à casa de reza *opy* “quem participa mais é a Letícia e o Maicon. A Leti (Letícia) tem onze, vai fazer onze agora. Participam desde cedo mesmo, participam mais da casa de reza”. Pergunto se é uma atividade da escola “não sei, só sei que eles estão gostando”. Márcia conta como se dá o aprendizado das meninas “no dia a dia. Aí se ela aprender comigo a fazer tudo isso, se um dia se casar a sogra dela vai gostar. Tem algum que não sabe cozinhar, não sabe lavar roupa e a sogra já não vai gostar. É responsável. Eu falei para a Andrea: ‘você tem que aprender a ajudar sua sogra para quando voltar lá’ e depois voltou e eu era a certa (risos)”. Afirma que a filha pode constatar o que ela estava falando quando passou alguns dias na casa da sogra em uma TI em São Paulo. Márcia *pará mirim* comenta que passou pelo mesmo processo, “foi assim mesmo. Minha mãe também ensinava assim. Falava assim e eu tenho que falar para minha filha também. Para o meu filho também. Com o sogro e a sogra, com cunhado com cunhada tem que se entender também”.

Márcia Ramires *pará mirim* fala para os filhos sobre os cuidados nas relações sexuais “a gente já sabe o que é também então tem que explicar para ela ou para ele para não sofrer depois também”. Ela diz que Seu Artur conversa sobre esses assuntos “às vezes faz reunião e o Seu Artur fala assim também. Ele fala assim para os jovens que tem que casar e ficar velhinhos até o fim, senão ele vai sofrer logo depois. Para não se arrepender também. A gente fala isso”, comenta Márcia. Ela se sente responsável pela educação de suas filhas e filhos, procura orientá-los com relação a decisão de terem filhos, “eu falo, eu tenho que falar. Tem que se cuidar primeiro para não ter filho cedo. Tem que saber se ela se casa mesmo ou não. Às vezes se casa com um mês, uma semana já. E não voltou mais, isso que é uma má pessoa. Agora está namorando, mas tem medo (risos)”. Ela fala de sua filha Andrea Ramires Benite *pará mirim* que está namorando, mas se refere ao ex-namorado da filha que não apareceu mais. Andrea agora está casada e com duas filhas de Selinho da Silva *karaí tataendy*, uma delas Marcelina é minha afilhada. O namorado é “lá de São Paulo. Disse que vai vir para cá. Ela pensou bem para mim, disse que quer casar e ir embora daqui. Os homens querem levar”, mas depois de Andrea passar um tempo em São Paulo na casa da sogra, seu marido veio morar com ela no *tekoá vy’a* onde teve a segunda filha de parto natural. Na fotografia abaixo da esquerda para a direita está Márcia *pará mirim*, Jaqueline *para poty mirim*, Marcelina e Andrea *pará mirim*.

Figura 53 – Balanço improvisado para as brincadeiras infantis



FONTE: AUTORA, 2018.

Andrea Ramires Benite *pará mirim* teve a primeira filha, Marcelina que está com três anos. Elas conversaram comigo e me fizeram o convite para ser madrinha de Marcelina em uma das visitas à campo. Aceitei no mesmo instante. Gosto muito da família. Marcelina nasceu por uma cesariana no hospital com algo grudado na cabeça, como uma pele extra, talvez seja parte da placenta, elas não souberam me dizer, mas aos poucos foi saindo por completo com o auxílio de uma pomada e não comprometeu o nascimento do cabelo. A pedido delas levei colchão, fralda, cobertor, travesseiro, mamadeira, roupas, calçados, boneca e alimentos como farinha de milho, feijão, arroz, frango, pé de moleque, cebola, tomate, alho, azeite entre outros pedidos feitos por delas. Algumas doações em dinheiro foram feitas no valor de dez ou vinte reais. Márcia, avó de Marcelina, disse que “ela nasceu no hospital e que foi cesárea porque a menina estava sentadinha aí não dava para nascer, tinha que ser cesárea. Ela fez o pré-natal na cidade. O Rodrigo que levou”. Rodrigo Ramires Benite, filho de Márcia, é agente de saúde pela SESAI, assim como seu pai Marcelo Benite (*in memorian*).

Pergunto para Márcia *pará mirim* o que mais mudou para ela com a passagem do tempo na época de sua infância se comparada a infância dos dias atuais, “para mim o que mudou mais é que eu não vi escola. Nem estudei. Mudou muito. Quando eu era criança eu não comia muito arroz e macarrão. Nem pão também (risos). Comia se um dia ganhasse. Não comprava não. Acho que só quando me casei aqui no Marcelo mesmo” que começou a comer macarrão, pão e arroz. “A gente ganhava e quando faltava a gente comprava”, conta. Segundo Márcia no *tekoá*

vy'a a situação está melhor “para mim dá para plantar, dá para andar com a chuva, não tem para onde cair. Lá em Morro (dos Cavalos) não. Se sair já...”, há mais riscos. Ela comenta que peixe no rio “se é frio não dá para pegar, mas tem um pouquinho”. Da mata até agora ela tirou palmito, taquara para a confecção do artesanato e algumas ervas medicinais “se a erva não encontrar a gente faz com o coração da banana (bananeira) também. Junto com mel também. Para a tosse. E para a febre também tem, mas eu não sei o nome (em português). Me contaram e disseram, ‘isso aí é para febre’”. Ela comenta que atualmente utiliza remédios da farmácia (Depoimento Márcia Ramires *pará mirim* em 27/07/2018).

Em uma das visitas a campo no ano de 2018 Márcia Ramires *pará mirim* conta como faz para preparar as aves: “duas pessoas para matar e fazer. A gente quebrava o pescoço também (com as mãos). Quando eu mato, quebrava o pescoço, mas não saía sangue”⁹⁰. Pergunto como faz para tirar as penas “tem que esquentar a água para tirar. Tirar com a mão. A água vai em cima da galinha. Tira tudo primeiro, depois joga água e depois tira a água. Depois a gente prepara, cortava e cozinhava. Inteira não. Tem que cortar bem cortadinho”. Segundo ela as partes do frango que sua família consome seria “a carne, o coração, o fígado, a moela” e o restante é deixado no terreno para os outros animais comerem. Enquanto isso Maura *kerexu*, a filha mais velha de Márcia, lava roupas com sabão com o auxilia da água de uma mangueira e uma bacia colocada no chão do terreno, ao nosso lado. Márcia fala que o preparo do frango pode ser de diferentes maneiras, ensopado com molho, em forma de carreteiro ou galinhada, mas feito por um modo de fazer próprio, “já vai fazer na panela. Faz sopa, faz assim mole também. Ensopa com arroz. Coloca galinha, um pouquinho de banha também, azeite, depois a gente colocamos um pouquinho de água também. Sal e cebola só. Dentro da panela”. Ela conta que é importante deixar o preparo ferver bastante para que a carne do frango possa amolecer, “deixa ferver até cozinhar. Fica uma hora mais ou menos. Fica bem molinha. Tem que experimentar também para saber se cozinhou ou não. Se tiver a família mais grande a gente tem que matar duas galinhas”. Sua mãe criava galinhas, mas também comia carne de caça trazida pelo pai. Pergunto como ela aprendeu a cozinhar, “só com minha mãe mesmo”, aprendeu a cozinhar com a mãe e com base nesse aprendizado ensina suas filhas. “Eu e a Maura que faz para cozinhar”, porque são as mulheres mais velhas da família Ramires, explica. Ela comenta que a carne de caça como tatu ou gambá pode ser cozida do mesmo jeito.

⁹⁰ Para os Mbyá-Guarani existe tabu em torno do sangue, diferentemente de outros grupos étnicos onde as mulheres penduram a ave para que o sangue da ave escorra, geralmente na terra.

Figura 54 – Comida sendo feita no fogão à lenha



FONTE: AUTORA, 2018.

Maura *kerexu* chega para conversarmos. Em uma das visitas a casa de Márcia Ramires *pará mirim* havia conversado com Maura e com suas irmãs mais novas sobre a pesquisa em curso. Depois de algumas conversas com Márcia elas decidiram falar comigo. Senti que Maura *kerexu* estava feliz por ser reconhecida como cozinheira na família. Como ela é a filha mais velha de Márcia, contribuiu na criação dos sete irmãos mais novos. Maura Ramires *kerexu* conta já preparou galinha, mas nunca pato ou marreco. Há todas essas aves soltas no terreno. Pergunto

a ela quando aprendeu a cozinhar e ela responde, “ah, não sei. Acho que (tinha) uns dez, por aí (risos). Era para nós mesmos. Foi aqui mesmo” no *tekoá vy’a*. Respostas quase monossilábicas e muitos risos pela timidez. Segundo Márcia Ramires *pará mirim* é necessário pegar a galinha no terreno à noite e colocar no galinheiro para poder começar o preparo logo cedo pela manhã, “a gente tem que pegar à noite para pegar de manhã. Tem que colocar no galinheiro. Para preparar tem que colocar às dez horas”. Pergunto a ela se em todas as casas que ela morou havia galinheiro e ela disse que “não, porque ninguém faz (risos). Um eu já fiz lá e agora tenho”. Ela comenta que compra galinhas e pintinhos para criar, mas pode ganhar ou trocar dentro da *tekoá*, “às vezes ganha e às vezes compra se eu gostar da galinha. Se a galinha é bem bonita tem que comprar por causa da pena também. Antes de jogar a água quente a gente tem que tirar. Tira um pouco. Precisa ter alguma que serve. Da pena da galinha dá para fazer brinco”. Ela escolhe aves com penas bonitas para poderem usar as penas na confecção de artesanato, como brincos e colares, e contribui com outras artesãs no *tekoá vy’a*, há uma contribuição mútua entre elas. “Eu tirei para ela Cláudia confeccionar o artesanato. Ela quase não tem criança para incomodar ela. Aqui tem (risos). Aí ajuda né”, comenta. Márcia está sempre cuidando das crianças da família. No *tekoá* é comum o sistema de trocas “às vezes eu troco por alguma coisa também. Ela fez o brinco e vou pegar o brinco, dois e troco. Que nem aquele ali eu comprei. Aqui do indígena também, parente. Se ele quer vender tem alguém que comprar. Tem algum que quer vender também, quer vender para se mudar”. Márcia comprou de seus parentes um galo e uma galinha por conta de uma família estar de mudança para uma outra TI.

Enquanto conversávamos ao lado da casa de Márcia *pará mirim*, Wiliam, seu filho homem mais novo passa de bicicleta. Ela conta como é a negociação para a compra e venda galos, galinhas e pintinhos, “pago em dinheiro. Aquele lá eu pago quinze, as vezes pago vinte. Agora eu estou querendo comprar também. Agora quase não tem ninguém. Tem mais só aqui. Eu compro para quem quer vender para mim. De quem oferece para mim, mas é só perguntar para mim se eu quero comprar ou não”. Ela comenta que “alguém as vezes quer vender porque precisa de um dinheirinho para comprar fumo, vela. Aí tem que vender. Quem tem na hora e se seu não tiver não compro também. Se ele quer esperar até o dia aí eu pego. Eu vendo para quem quer comprar também. A mãe da pintinha a Andrea já vendeu por cinquenta. Sem pintinho”, comenta. Ela diz que vários pintinhos já nasceram ali, e que se comem os ovos que as galinhas botam “elas podem botar no galinheiro assim elas já sabem onde botar. Agora tem só duas que botaram hoje”. Pergunto o que se faz com ovo para comer. Maura responde que “só frita mesmo”. Márcia acrescenta que se “bota um pouquinho de óleo e só sal mesmo”. Segundo Márcia “Tem uns que vendem mais galo, outros vendem menos. Já comprei um, daqui mesmo,

mas eles já foram embora, ela vendeu por trinta uma galinha e um galo. Aí quis vender e já comprei. E já comemos (risos)”. Maura *kerexu* entrega o *petynguá* aceso para Márcia *pará mirim*, e elas compartilham desse momento ao meu lado. Márcia comenta que o galo e a galinha podem ser cozidos da mesma maneira “não tem diferença”. Pergunto a ela se sua mãe comprava galinhas “da minha mãe não sei, acho que ganharam sim. Às vezes troca também com a irmã por alguma coisa. Tudo lá em Joinville mesmo”. Seu pai “caçava e às vezes ele também ajudava a gente. Quando ele capinava a gente tem que ir junto”, conta. Segundo ela, antigamente

morava assim também. Como aqui e ali (aponta para outras casas, pela proximidade), mas naquela época tem mais mato. Mais fechado. Que nem lá em cima onde morava o Seu Artur. E para pegar água não tem perto assim. Para pegar água tinha que ir lá (longe) e agora tem rio ali (há cem metros da casa). Era um pouquinho longe e às vezes tem medo de ir lá, mas tem que ir. Mandaram de ir buscar tem que ir. Se não ir ia apanhar (risos). Daqui até onde tem riozinho ali onde criança tomava banho. Às vezes bem de tardezinha tem que buscar água. Naquela época. Hoje tem aqui mangueira. Naquela época não. Meu irmãozinho me acompanhava de ir buscar água. Nós dois que sofreram mais, eu e o meu irmão. Da minha mãe só eu sou mais velha. Buscar mais água, trabalharam mais. Capinava a roça dela, plantava milho naquela época, feijão aipim, batata doce (Depoimento Márcia Ramires *pará mirim* em 27/07/2018).

Segundo Márcia Ramires *pará mirim* antigamente havia mais áreas de mata, havia mais mata, mais árvores, a biodiversidade por metro quadrado era maior, o local onde moravam era em uma área de mata perto de um rio onde buscavam água. Ela fala sobre os irmãos “agora eu tenho quatro. Mais novos. Isso, primeiro eu, depois Joel, Sônia, o outro já faleceu. Depois veio Luiza e o outros agora eu nem sei mais. Os outros eu não sei mais. O caçula se chama Patrick. Os outros dois não sei o nome”. Ela conta que ajudou a cuidar de alguns de seus irmãos mais novos, mas não tem muito contato com os irmãos mais novos que nasceram depois que ela foi para o *tekoá vy’a*. “Minha mãe saía e eu tenho que dar mamadeira para a mais nova. Às vezes ela saía para ir no mato também buscar taquara essas coisas para fazer artesanato”, conta. Márcia disse que trazia frutas ou algo comestível que encontrava na mata. Perguntei a ela se havia mel “tirava também aí já vai junto com o meu pai a minha mãe aí eu fiquei para cuidar da criança”. Ela conta que mamadeira era “de chá. Só de chá”, mas que não deu para seus filhos “para nenhum. Porque na verdade o chá dava sem saber. E agora não, agora eu sei”. A mãe de Márcia deixava a planta separada para que Márcia pudesse preparar o chá específico para ela dar a irmã mais nova porque ela não conhecia as plantas e os seus efeitos. “Às vezes eu vi que minha tia dava com açúcar. Só açúcar e água. Aí eu dava para criança açúcar. Para os filhos dela, eu vi o açúcar”, conta. A alimentação e costumes alimentares compartilhados a partir do contato com a colonização, adquiridos tanto pela sociedade envolvente quanto pela indígena, afeta o cotidiano atual. Ela também conhece o açúcar desde criança. Atualmente ela também

compra chá industrializado, “eu dou chá de ‘Leão’ e toma. Eu não dei muito. Comprei leite e só” o que caracteriza a mudança no hábito alimentar da criança. “Agora só toma chá de ‘Leão’. É mate⁹¹. Aí eu comprei erva para eu tomar também. Aí eles já querem tomar também e eu tenho que fazer. Quando eu fiz com erva o chá a criança quer, quando tem café não quer mais”, conta. Pergunto se ela faz chá para as crianças ou se ela vai até Seu Artur, “o Artur só dá a dica mesmo, mas não ajuda não”, comenta. Ela diz que agora sabe fazer chás e conhece algumas plantas. Ela fala que a mãe dela não conhecia café “minha mãe não sabia por café também. Não conhecia. Aí depois de ir para a cidade para vender artesanato que as pessoas às vezes ofereceu o café” (Depoimento *para mirim* Márcia Ramires em 27/07/2018).

Se tiver dinheirinho a gente compra também cebola, salsinha, tomate se não tiver muito a gente não compra também. Pimentão a gente coloca com carne aí a gente come junto com arroz. Tem arroz, tem milho a gente faz farofa às vezes com fubá. Para fazer a farofa a gente colocar água bem pouquinho e mexe, mexe para cozinhar tipo uma polenta. Em Guarani é *rorá*. Com arroz vai o feijão ou um pouquinho de carne também. Se cozinha arroz e água só e o sal. Alho quando tem se usa na carne. Arroz e alho come também, ela usa também naquela época já usava com feijão também. A minha mãe fazia isso também. Quando eu era criança eu já vi muito essas coisas. Doce come quando ganha naquela época era mais difícil de comprar não tinha quase. Não comiam doces quando era criança. Comprava mais era rapadura comprava. Come a fruta pura, comia fruta amassadinha, com limão e açúcar. Limão encontra em qualquer lugar e o açúcar comprava. Mel também com mel. O pato e o marreco é feito igual a galinha e a pena também usa para o artesanato (Depoimento Márcia Ramires *para mirim* em 27/07/2018).

Márcia Ramires *para mirim* fala sobre a refeição do dia “hoje estamos fazendo carne de boi. A carne é feita quase todas iguais. Alguma a gente fez assado se tiver fogo bom a gente assa se não dá a gente faz quase tudo igual mesmo”, comenta. Segundo ela “a chapa do fogão a gente procura e bota para assar. Não dá para fazer direto na Brasa porque senão vai queimar tudo” e conta que não viu ninguém fazer direto na brasa. Ela também faz *xipá* “pão caseiro mesmo a gente faz (risos). Eu já comprei pão caseiro também, desse tipo também faz, vai trigo e um pouquinho de sal também daí assa. Vai água quente, não vai ovo, deixa crescer e essa depois. Assa aqui mesmo no forno à lenha a gente tem uma forma. Faz às vezes quando a criança pede para mim” comenta. Observamos que há um modo de fazer o pão caseiro em sua família. Maura e Andrea, suas filhas, já sabem fazer o pão. Márcia conta que sua nora também cozinha. “Ela está cozinhando pouco por causa da neném, para cuidar dela porque às vezes a neném não quer vir com a gente. Aí eu falei para ela ‘deixa que a gente mesmo cozinha e aí

⁹¹ Segundo Tempass (2010, p. 195) “Os Mbyá-Guarani fazem uso de *cáa* desde tempos imemoriais, ‘desde que existe o mundo’. Mas nem sempre o seu consumo foi tão intenso como é na atualidade. O maior consumo de erva-mate apresenta relação com os jesuítas”.

“você cuida dela, quando tiver mais grandinha daí tu pode cozinhar também””. Segundo Márcia “às vezes ela (a neta) fica doentinha. No dia que ela (a nora) quer cozinhar a gente deixa também. Tem algum dia que ela fica bem choroninha aí não pode fazer nada. Ela é pequena, é pequena ainda”. Márcia fala da filha mais velha “tem vezes que a Maura faz tudo sozinha. A gente lava roupa. Todas lavam roupa. É melhor lavar roupa quando tem sol. Seca rapidinho”. A roupa é lavada com o auxílio do sabão em barra e uma escova. Márcia fala em Guarani com as crianças que brincam pelo terreno. Maura Ramires *kerexu* corta uma carne bovina congelada e frita na água por conta da falta de azeite. Em outra panela coloca o arroz para cozinhar com sal. Na panela de pressão havia feijão e ela fritou os “baguinhos” para temperar. No dia a comida estava sendo preparada em um fogão à lenha parte de uma cozinha coletiva aberta, uma construção própria. A lenha foi cortada pelo irmão Maicon com um machado. A carne foi trazida por Augustinho e Cláudia que foram no centro da cidade de carro. Com eles foram três crianças da família. Trouxeram refrigerante e Márcia pediu para colocarem na mamadeira para Jaqueline, a filha mais nova de Márcia com três anos e para sua neta. Maura *kerexu* comenta que uma feijoada para ela leva alho e cebola. Márcia me mostrou uma batata doce alaranjada, como uma moranga ou abóbora que eles colheram no *tekoá vy’a*. É muito saborosa e doce.

Figura 55 –Maura Ramires *kerexu* prepara uma refeição do dia



FONTE: AUTORA, 2018.

Pergunto para Márcia *pará mirim* sobre a água encanada “é da caixa d’água então não faz muito tempo que colocaram. Faz pouco tempo. Eu não vi (quando criança) ia buscar no rio. Quando a Maura era pequenininha eu vi só no hospital eu vi que tinha. Eu vi quando fui levar

ela no médico porque ela estava doentinha”. Márcia conheceu água encanada quando foi levar a primeira filha ao hospital. Ela fala sobre o parto de Maura *kerexu* “eu ganhei ela em casa mesmo. Minha prima ajudou no parto. Naquele momento a minha mãe não estava. Ela estava na casa da minha avó. Ficou uns dois dias lá e eu ganhei. Minha prima era bem mais velha, ela já sabe, tinha duas filhas”. Pergunto quem havia feito o parto de sua prima e ela responde “a mãe dela. Ela aprendeu com a mãe dela”. Pergunto se ela sabe quem ensinou a mãe de sua prima e ela responde “a mãe dela”. O parto é um saber transmitido de uma geração para a outra. Ela conta que água encanada “lá em Morro dos Cavalos já tinha também e agora aqui. Aqui para nós é bom. A encanada é boa também. Não deu dor de barriga. Não colocaram produto, não botaram cloro nada. Por isso que não deu dor de barriga. Às vezes quando está doente fica com dor de barriga também”. Nesta cozinha coletiva há uma pia com água encanada. Márcia diz que a água encanada é pura do rio. A água do rio é utilizada no banheiro, mas também para tomarem banho com uma mangueira no quintal de casa. “Às vezes a gente quer ir lá tomar banho, aqui também na mangueira a gente toma banho também quando tiver quando a água está quentinha aproveitar o sol. Na torneira também”, conta.

Figura 56 –Maura *kerexu* ao lado da mãe Márcia *pará mirim*



FONTE: AUTORA, 2018.

Sobre a comida Márcia *pará mirim* diz que as crianças comem as mesmas coisas que os adultos e que ela “não dá muita bala doce”. As galinhas são criadas soltas no terreno, para que cresçam ela dá “um pouco de arroz e quirera. Compra quirera pronta”. (Depoimento *pará mirim*

Márcia Ramires em 27/07/2018). Ela me contou durante a visita que haviam feito pela manhã *xipá* e café, e que somente ela tomou o chimarrão ao acordar. Era perto das dezessete horas quando a refeição estava pronta. Márcia conta que na casa de seus pais havia plantação perto da moradia, mas se plantava em locais mais afastados também. Pergunto se há diferença entre a melancia amarela e vermelha “para mim não. Eu gosto das duas. O aipim também tinha longe. O que plantava perto era feijão e milho. Era preto mesmo, o milho era do Guarani mesmo tem amarelinho, tem branquinho A melancia plantada longe para criança não estragar, tem que ter mais cuidado”, comenta. Márcia chama atenção das crianças mais ou menos umas três vezes para eles falarem mais baixo porque ela está fazendo uma gravação com *jurua*.

Márcia *pará mirim* comentou que irá plantar milho em setembro para colher em novembro ou dezembro. Para preparar o terreno ela conta que no *tekoá vy’a* eles tiveram auxílio da prefeitura municipal. “Foi a máquina. O seu Artur que pediu para fazer assim. Ele fala com prefeito, foi e ele quem mandou a máquina. Vai vir mais uma máquina para gradear”. Ela fala há trocas de sementes entre os *tekoá* as sementes, “a gente guarda para próxima plantação também. Até às vezes algum que veio das outras aldeias e que também dá para plantar lá eu dou um pouco também. Até minha mãe já pediu aí eu tenho que plantar primeiro para dar para ela que está lá em Joinville. Quando eu tiver um novo vou levar para ela”. Márcia fala sobre as diversas comidas feitas com o milho “a gente cozinha também para comer, para criança comer. Cozinha com na panela, coloca água, espera ponto. Colocava às vezes em cima da brasa da fogueira para assar. A gente assa também dentro da palha ou fora da palha. Faz no fogo de chão mesmo”. Ela comenta que para fazer a comida as diferentes espécies de milho podem ser misturadas ou não, depende do dia, do que se escolhe para fazer e do que as pessoas da família pedirem para ela fazer na refeição “às vezes ralar e faz um *mbyta* pamonha. A gente cortava colocava o milho ralado em cima do fogo tem que fazer fogo em cima para cozinhar bem. Pode misturar as cores de milho também. Pode separar ou misturar. Depende o que as pessoas querem comer”. As mulheres, em geral, preparam as comidas cozidas, são elas que organizam a cozinha. Pergunto se há diferença no sabor da comida com as espécies de milho misturadas. “Tem. Se tira bem verdinho aí fica bem docinho. A minha pequena, a Jaque (Jaqueline), gosta mais do cru, do milho cru, é mais docinho, logo que tira já come, quanto mais verde mais doce. Para tirar semente tem que ser durinho, daí dá para guardar as sementes”, conta. Ela fala sobre o não uso de pesticidas “a gente não usa veneno nada, a gente não gosta de usar. Eu nunca vi colocar. Para tirar o mato a gente mesmo que tem que limpar, não é para usar veneno na plantação, a gente não usa o veneno, a gente que tem que limpar, pegar a enxada já está pronto, a enxada que limpa”. Ela comenta que com o milho “faz farofa, faz *rorá* sem banha só com

água mesmo, bota um pouquinho e faz, fica uma papinha, não tem que secar, aí mexe”. Pergunto se há alguma comida que a mãe dela fazia e que ela não faz,

eu já fiz tudo que ela fazia só não sei chamar em português *kaguigy*, esse é mais difícil, *kaguigy* a gente faz uma bolinha de milho e depois a gente coloca fervendo água, coloca a bolinha dentro da água fervendo numa panela e fica duas três horas fervendo e depois a gente tira e tem que amassar até (ficar) docinha, amassar até ficar docinho a massa, por bastante tempo. Leva muito tempinho para ficar pronto, mas a gente deixa naquele dia para o outro dia, aí fica igual uma sopinha. A gente tem que fazer ralar primeiro o milho e depois coloca um pouquinho de água quente para a gente fazer a bolinha e depois colocar dentro da água fervendo. Faz com qualquer milho. A gente tem que amassar das cinco horas vai ficar pronto termina seis ou sete horas da tarde. Aí depois a gente pode comer de manhã que nem café, a gente toma no café da manhã é assim também toma *kaguigy* como café da manhã como uma sopinha. É esse que se toma. Para ficar docinho a gente não pode colocar nada, só assim (Depoimento Márcia Ramires *pará mirim* em 06/08/2018).

Márcia Ramires *pará mirim* comenta que não deixa fermentar o *kaguigy*. “De milho a gente faz um *mbojapé* também. Rala milho, sai que nem farinha, rala o milho coloca água quente também e aí saiu *mbojapé*. Esse é só com a farinha. A gente cozinha com a cinza, coloca em cima, faz fogo, cozinha assim, cozinha bem”. Pergunto a Márcia se ela compra milho e ela responde “eu não, porque é melhor para mim. Os outros já colocam veneno e tudo a gente não. Eu comprei mais um pouco é laranja. Mas de vez em quando também, algum pêssego, alguma maçã, melancia também, banana eu não compro tem aqui, aí já não comprei. Melancia eu comprei também de vez em quando”. Ela comenta que já plantou melancia vermelha.

Figura 57 – Milho tradicional *avaxi*



FONTE: AUTORA, 2018.

As técnicas de caça e a montagem de armadilhas podem ser ensinadas pelos professores indígenas na atualidade, mas entrar na mata deve ser tarefa de uma pessoa experiente, “agora não é como antes também, se alguém fosse caçador, aí se tivesse um caçador aí ia tirar também, mas tem que ter alguém para fazer. Depende de quem quiser fazer. Alguém tem que ensinar eles como é para poder fazer. Para isso que tem professor indígena”. Como seu marido faleceu enquanto as crianças eram pequenas o tio ou o professor indígena irão assumir o papel de ensinar as técnicas de caça, principalmente aos meninos. O que era preparado de comida antigamente pode ser feito hoje comenta Márcia *pará mirim*, mas ela teve dúvidas quando se casou com Marcelo Benite *karaí xondaro (in memoriam)* “eu, quando me casei com ele eu tinha vergonha um pouco, eu pensei que ele e o meu sogro comida diferente, mas não, eu tinha vergonha de fazer um *mbojapé* no trigo mesmo. Fazia, mas eu escondia para mim. Depois que o Marcelo descobriu aí ele falou ‘eu também gostaria de comer. Esse meu pai também gosta’. Daí eu sei que ele comia também”, e a partir daí ela começou a fazer comidas tradicionais para a família, que utiliza farinha de trigo desde a década de 1990. “Aí no trigo eu faço sopa de feijão também. Botava trigo dentro do feijão, aí eu fazer escondido também, aí eu faço para ele comer e faço para mim também, quando eu escondi a sopa de feijão de trigo aí ele foi procurar e achou. E ele disse ‘como que você faz e você esconde?’. Eu disse ‘eu tenho vergonha’. Ele falou que gostava também. E a família dele já comia também”. Segundo Márcia *pará mirim* as comidas que eram feitas com farinha de milho hoje podem ser feitas com farinha de trigo, “a gente faz no trigo também e no milho também. A gente bota um pouquinho de água primeiro até cozinha. Depois bota dentro, botava água, farinha, mexer até ficar umas bolinhas de farinha dentro do feijão, mexia e deixava umas bolinhas dentro”. Ela conta que cozinha esta comida para todas as pessoas da família, “faz para todo mundo. Criança também gostava. Cada um com seu prato mesmo fazia só no prato. A maior (filha) era muito pequeninha que comia tudo, também já gostava”. Ela explica que ela e sua filha mais velha, Maura *kerexu*, não comem muitas comidas industrializadas, “por isso que eu e a Maura a gente quase não come muito bolo. Antes de ontem também teve bolo aqui numa festinha. Porque não era acostumada, não sei se faz bem ou faz mal. A gente não gosta. Se eu comer eu posso comer um pouquinho, não muito”. Ela conta que já comprou bolo para as crianças, mas não foram muitas vezes “comprei às vezes. Comprei aquele bolo bem pequenininho só para criança, só porque criança vezes pede para mim também não muito”.

Márcia *pará mirim* comenta que sua filha Letícia Ramires Benite *ará reté* já sabe fazer “café e *xipázinho* porque ela está aprendendo um pouquinho”. Márcia explica que pede para

sua filha Letícia *ará* fazer as tarefas e assim ela vai aprendendo os modos de fazer “eu mando fazer o fogo, ela tem que se cuidar para não se queimar, aí a criança pequena não pode ficar muito perto. Agora que eu estou pedindo para ela fazer fogo”. A mãe ressalta que, como Letícia era pequena o pai ainda não pedia para ela fazer as tarefas, “o pai dela não mandava fazer, ele fazer porque ele tinha medo dela se machucar, se queimar com água quente ou com a banha, aí a gente fazia, não mandava muito, se a gente se apertava muito aí mandava quando precisava mesmo. Aí eu tenho que falar para ela agora para cuidar das mais pequenas”. Márcia comenta que Letícia *ará* aprendeu “só café primeiro que ela fez. Só o café. Depois ela aprendeu fazer o *xipá*, pega primeiro a água, água quente, não muito quente”. O *xipá* é feito com “sal e farinha, pronto. É água, sal e farinha, e pronto. A gente amassa bem. Amassa bem direitinho. Farinha de trigo água e sal”, responde Letícia *ará*. Pergunto à Letícia se ele gostou de aprender “gostou” responde com um sorriso. Márcia conta que Letícia aos poucos começou a fazer comidas para ela quando a mãe e as irmãs estão menstruadas juntas, “quando a gente menstruada, eu e a Maura, ela (Letícia) está se apertando quer comer alguma coisa e não tem daí ela mesmo começou a se virar. Quando a gente está menstruada ela também pode comer na casa de algum parente, mas depois ela começou a fazer para ela”. Letícia conta que aprendeu a fazer até o momento *xipá* somente para ela mesma. Ela diz que gosta de brincar de cozinhar sozinha, com as crianças menores, primas/os, amigas/os, “as outras crianças vêm para cá para brincar com ela eles brincam bastante até de tardezinha”, conta Márcia sua mãe que chama a atenção dos pequenos porque estão brincando felizes, mas fazendo muito barulho, em uma algazarra total. Está muito divertido. Pergunto à Letícia *ará* sobre a montagem da fogueira nas brincadeiras de cozinhar e ela responde que não se faz o fogo, somente imitam a fogueira empilhando gravetos “faz como se fosse o fogo primeiro”, conta Letícia *ará*. “Fogo não é para brincar” diz a mãe Márcia *pará mirim*. Letícia continua a explicar a brincadeira, “monta o fogo (a fogueira) e pega com a panela e os pratinhos só brinca com os utensílios da cozinha mesmo, brincar com e brincar sem”. Brincam de cozinhar com ou sem os utensílios da cozinha a depender da ocasião. As crianças estão em gargalhadas e mais gargalhadas. Pergunto para Letícia *ará* se nas brincadeiras ela ensina os mais novos a cozinhar “sim”, ela responde mais séria. Vejo a responsabilidade dela. Letícia *ará* diz “quero aprender” e Márcia *pará mirim* completa “é isso que ela sabe, mas não sabe direito o que”. Pergunto porque que é bom aprender a cozinhar e Letícia *ará* responde “não sei” (risos) (Depoimento Letícia Ramires Benite *ará reté* em 06/08/2018). Letícia fala em Guarani para a mãe que está com vergonha, não quer falar mais e está sentindo frio. Eu agradeço a ela e encerro a conversa. Letícia *ará* vai brincar com as outras crianças. Está muito frio e começa a ventar forte. Márcia *pará mirim* ressalta a importância se

saber cozinhar “se eu não soubesse cozinhar aí que eu não podia servir nem o meu marido, nem criança, a minha mãe não podia cozinhar também, aí eu tenho que aprender a cozinhar para servir meu marido e as crianças todas”. Entendo que “servir” seria o ato de cozinhar, de alimentar a família, as crianças, sendo filhas e netas e o marido pela família, para ela, uma responsabilidade maior da mulher no serviço doméstico. Márcia explica que

sempre é assim que tem que aprender a lavar roupa, lavar louça, tem que aprender então, é isso de fazer a comida o nosso marido também saiu para andar um pouco quando a gente se levanta aí gente, eu mesmo vou perguntar para ele o que que ele quer comer hoje, e a gente faz, é assim, aí que ele vai dizer qual que ele quer comer, vou comer isso ou aquilo, aí eu posso fazer qualquer. Se ele não quiser nenhuma eu faço o qual eu quiser, mas se ele pedir eu vou querer também fazer para ele. Eu faço para ele e para mim se eu tiver preguiça de fazer eu faço para ele e eu faço para todo mundo igual. Depende de mim. Aí que eu posso ensinar para criança, para o sogro ou a sogra dela se eles não gostarem para gostar. Tem que fazer o que eles gostarem também. Tem que aprender senão eles vão falar mal dela (risos). Às vezes está doente alguma coisa não pode fazer, mas eu aprendi que no dia que eu estou doente eu não posso fazer porque posso me queimar (Depoimento Márcia Ramires *para mirim* em 06/08/2018).

Márcia explica que se pode aprender a cozinhar alguma comida que um membro da família gosta de comer e fazer para agradar a pessoa, os filhos, o marido, o sogro ou a sogra. Ela comenta que se “sobrar aí posso guardar, ver às vezes quando tem visita também como seu Augustinho, às vezes ele vem de manhã aí ‘eu quero café, eu quero café’ daí a gente faz se quiser come. Que nem o Rodrigo morava lá e para tomar café e comer vinha aqui. Ele não quer tomar sozinho”, conta. Para ela, o afeto e a companhia caracterizam a alimentação em família. Ela conta que em períodos de escassez “se faltar faz bem pouquinho todo mundo toma, mas faz pouquinho, toma pouquinho”, come-se menos. Ela comenta que gosta de cozinhar e ter filhos “é importante, eu gosto. Estou brava com o Marquinhos também que mora em outra aldeia. Eu ligo e brigo. Eu queria ver todo mundo, mas não dá, mas ele vem me visitar”, conta com saudades. Ela diz que aprender a cozinhar bem é importante para comer bem, “sim, assim, que a gente tem que ensinar para a criança a cozinhar bem para cozinhar bem gostoso para todo mundo gostar (risos). Eu gosto. Eu também vou comer (risos). A gente não tem preguiça de cozinhar eu e a Maura (risos). Vamos ver se a mana quer conversar um pouquinho” e chama “*kerexu*”.

Maura *kerexu* diz que fica responsável pela cozinha e pela comida em alguns dias, e que gosta de cozinhar. Pergunto qual é o critério para escolher o que vai cozinhar no dia “eu converso com a mãe primeiro. Eu espero ela dizer”, esclarece. Pergunto o que ela mais gosta de cozinhar e ela responde “feijoadada”. Ela diz que não coloca o feijão de molho antes de cozinhar “bota água ferver na panela já e depois eu coloco feijão e tu deixa o feijão cozinhar na depressão”. Ela conta que sempre faz feijão na panela de pressão e diz que em sua feijoadada “vai sal, cebola e alho”. Ela diz que elas fazem comidas “todo dia. Sobra só o feijão”. De salada

comem “alface, tomate, repolho. Acho que só”. Ela diz que de milho fez somente farofa de “farinha pronta, água, sal e um pouquinho de óleo”. Pergunto se é *rará* e ela responde que “sim. Aprendei com a minha mãe”, mas conta que com o milho em espiga ainda não preparou comida. Pergunto a ela o que já fez com farinha de trigo e ela responde que se faz “*xipá, mbojapé, reviro*”. Pergunto se ela faz como a mãe ou se mudou algum processo “faço, mas acho que não mudou”. Ela fala que gosta de cozinhar, que se sente bem, gosta de ver as pessoas comendo a comida que preparou. Diz que ensinou as irmãs menores. Pergunto porque ela as ensinou “para se virar se algum dia a gente não tiver. Ensinei a fazer, a como cozinhar também”, responde. Ela diz que Letícia *ará* sempre está com ela e a vê cozinhar, e comenta sorridente que brinca de cozinhar a irmã (Depoimento Maura Ramires *kerexu* em 06/08/2018).

Em uma das visitas a campo pergunto para Augustinho Moreira *werá tukumbó* se havia antigamente mais pessoas idosas nas aldeias ou não, sempre houve um número reduzido como na atualidade. “Acredito que sempre foi assim com menos, mas só que era mais voltado à cultura, não tinha influência de fora e hoje praticamente nós estamos bem na porta de não indígena. Agora já tem estrada que passa dentro da aldeia. Para nós isso que é difícil. Tem que estar sempre lutando”, ressalta. Segundo ele, “hoje são poucos, eu não falo ‘os mais velhos’ eu falo ‘os sábios’ e hoje é poucos que sabem, que tem em cada aldeia. Hoje a gente vê mais é mais jovem e isso é o que está mais preocupando. Hoje é como os jovens fossem não indígenas porque usa mais a gíria, falam totalmente diferente e o significado pode ser o mesmo”. Ele observa uma mudança do tempo que era mais jovem para hoje. Ele explica que “é como nós também, já muda um pouco. Antes tinha mais os nossos sábios, conversava mais e estava ali sempre junto, o que é certo e o que é errado estava ali mostrando. E hoje a gente se vê pouco. Tanto que hoje não era nem para eu estar falando, era o mais velho que tem mais conhecimento, mas como eu tenho um pouco de conhecimento estou falando”, lembra. Pergunto a ele quem normalmente prepara a comida e ele responde que, em sua família são somente as mulheres que preparam as comidas e explica a importância da comida tradicional “para fortalecer, para estar sempre bem de saúde porque hoje os alimentos que a gente compra é totalmente tóxico e a gente sabe que alimento tradicional não tem, é simplesmente plantado na terra e só a terra aqui que vinga, então isso se fortalece no corpo”, esclarece. Ele comenta que “mudou bastante hoje, muitas coisas, estamos sempre falando para nunca esquecer dos nossos, mas só que hoje poucas aldeias têm no seu espaço uma terra boa para plantio, nem todas as aldeias tem esse espaço bom de plantio, então é através disso também que pararam de produzir”. Pergunto se há algum tipo de alimento que antigamente se comia e hoje não se come mais, não se sabe mais fazer ou que está difícil de encontrar. Ele responde:

Olha em relação à comida ela não é esquecida, na verdade hoje a gente não se vê muito com os mais sábios e as mais sábias. Tem que estar ali sempre, o todo dia dizendo essa é a nossa comida, esse nós vamos ter que preservar e preservando para que nossa cultura os nossos netos está usando esse alimento para que se fortaleça, só que hoje são poucos que a gente usa, são poucos anciões que estão aí. A gente sabe que nunca vai esquecer e nunca vai acabar. Eu hoje, por exemplo, eu posso estar comendo arroz e feijão, mas amanhã eu posso estar comendo comida tradicional que é milho cozido, feito farofa de milho, canjica que nós chamamos de *jopará*, batata doce, tem até bebida feita de milho e nós chamamos de *kambytchu*⁹² que é preparada de milho. Então para nós a comida nunca foi esquecida ela está guardada, ela está pronta para ser fortalecido ainda. Então eu sempre falo que para muitas pessoas não indígenas quando fala “índio” na população eles pensam que já esqueceram tudo a tradição porque viram um índio de celular ou de carro. Eles falam: “esse não é mais índio”. Acha que nem sabia mais a sua origem, acha que não sabe mais nem como é a tradição porque não é como usar colar, não sabe usar colar, mas para não índio é isso, eles querem que a gente mostre aí acreditam que tal lugar lá. Preserva todas as aldeias. Eles preservam. Quando você vai fazer uma visita a primeira coisa que você vai ver é o espaço, é olhar o espaço, isso é o jeito dele, quando vai numa aldeia vai ver o espaço, vai ver como ela vai ter uma casa assim que já tem parabólica “será que eles ainda preservam a sua” (cultura). Sempre vai ter isso, mas jamais nossa cultura, nossa tradição, nosso canto, a nossa dança, nossa comida nunca vai acabar, por isso que a gente é bem preservado, porque hoje eu vejo que, os mais antigos preservavam a sua comida, sua tradição para futuramente não acabar, isso que eu vejo hoje. A tecnologia hoje está até na porta da nossa aldeia também, mas as crianças ainda já preservam a sua língua, a sua cultura, um pouco de seu alimento tradicional, mas só que hoje em muitas aldeias também não tem aquele espaço para ter comida, só plantação mesmo, aquela espécie de planta que todos têm seus pés de planta, por exemplo milho Guarani, ela tem que estar plantado bem longe para os outros meios de genes, não se cruzar, senão milho também se cruzam, e o milho Guarani acaba que se cruza, se acaba, também vai virar aquele totalmente, milho Guarani vai mudar geneticamente, aí esse é o nosso medo. Só do milho a gente tira experiência. Do milho eu já tiro a experiência o que os meus antepassados preservaram para que daqui mais uns trezentos anos nunca vai acabar. É isso que eu vejo, mas só que tem que estar ali preservando. Alguém vai ter que estar ali brigando, insistindo para que não acabe e ver se vai sempre continuar (Depoimento Augustinho Moreira *werá tukumbó* em 11/08/2016).

Para Augustinho Moreira *werá tukumbó* estar ao lado dos mais sábios *xeramõi* e das mais sábias *xejaryi* é um caminho para se ter mais conhecimento, aprender os modos de fazer, escutar as histórias para dar continuidade às tradições. Ele enfatiza que é necessário ter um espaço de terra demarcado, fértil, bom para o plantio, para que se possa sempre comer o alimento e as comidas tradicionais, o que seria bom para todos, inclusive para as crianças. Uma terra ampla, com área de mata, água limpa, um espaço para que o grupo possa ter autonomia e soberania alimentar, para que possam decidir seu futuro. As histórias imemoriais contadas pelos mais velhos têm um valor inestimado para os Mbyá-Guarani por conta da experiência vivida por essas pessoas na tradição do grupo. São as pessoas idosas que sabem explicar os elementos simbólicos que estruturam a cultura, como a cosmologia que envolve o milho, segundo

⁹² A grafia poderia ser *kambytchu*. No vocabulário, Sampaio (2015, p. 74) apresenta as palavras “*kamby* - leite. Elemento de ligação e água”. Outras variações seriam “*Kambykyrá*” como sendo “nata ou creme de leite. Leite gordo”, “*kambyrorá* – iguaria preparada de milho pisado ou fervido com leite”, “*kambyrová* – nata de leite. Pode ser queijo”, “*kambyrypy’á* - coalhada”, “*kamby’ó* - desmamar”.

Augustinho Moreira *werá tukumbó*. O desafio está em equilibrar esses elementos na atualidade, pois são encontrados poucos idosos nas comunidades indígenas.

Referindo-se aos grupos indígenas Dória (2018, p. 51) comenta que “o destino reservado a eles na sociedade brasileira nos obriga a fazer um esforço para restaurar o lugar que ocuparam na constituição da alimentação do país”. Segundo Dória (2018, p. 55) “esse conjunto de ideias que revolucionam o entendimento da história indígena mudará drasticamente também a compreensão da trajetória de culinárias populares brasileiras que resultaram de forte interação histórica colonizadora com grupos tribais específicos”. A trajetória alimentar no Brasil, baseada nos recursos provenientes das áreas de mata e dos rios, tem como alicerce sistema alimentares locais que contribuíram, e contribuem até a atualidade, para a formação do Estado Nacional, na formação da identidade alimentar do povo brasileiro. Buscamos apresentar dados de campo que embasem a tese de maneira a trazer a reflexão sobre as profundas transformações que o grupo Mbyá-Guarani vem passando nos últimos anos com relação a alimentação e seu sistema alimentar, em especial no que se refere à educação alimentar das crianças. O acesso à terra é uma questão chave para a continuidade do sistema alimentar Mbyá-Guarani. Esperamos ter contribuído para essa reflexão trazendo elementos que diferenciem os modos de vida indígenas do cotidiano das cidades, e mesmo da vida no campo, mostrando mais uma parte da realidade vivida hoje no território, o “avesso do desenvolvimento regional”⁹³ e suas implicações. Os povos originários não podem ser desconsiderados. Eles são parte. No próximo capítulo iremos apresentar algumas possíveis respostas e recomendações.

⁹³ A expressão foi utilizada pela Prof^a. Dr^a. Luciana Butzke durante o IX Seminário Internacional sobre Desenvolvimento Regional em Santa Cruz do Sul (RS) no ano de 2019.

6 CONCLUSÃO: POSSÍVEIS RESPOSTAS

A pesquisa pode revelar como os processos de desenvolvimento e as dinâmicas regionais podem alterar profundamente os modos de vida dos grupos indígenas. Os grupos autóctones e sua relação alimentar ligada, neste caso, à Mata Atlântica foi profundamente afetada com a colonização. Para garantir a segurança alimentar e impactar positivamente a alimentação das crianças é necessário promover o apoio ao etnodesenvolvimento, corroborando com as questões culturais como a troca de sementes crioulas, o consumo de aves com a caça, a criação do porco preto ou montês, a utilização de ervas medicinais tradicionais, entre outras ações que reconheçam a culinária Mbyá-Guarani como Patrimônio Cultural. Reconhecer a diversidade alimentar dos grupos é uma ferramenta para construir ações afirmativas, desenvolver projetos e políticas públicas efetivas que contemplem as realidades de acordo com a identidade cultural para se aproximar da tradição do grupo. A análise da diferença deve fazer parte do processo de aplicação de políticas territoriais, fundamentado na discussão e reflexão desse contexto histórico recusado e escondido intencionalmente há gerações, e se revele as diferentes identidades dos povos originários que até hoje ocupam o território.

Com o trabalho de campo pudemos observar que algumas mudanças na estrutura da tradição do grupo estudado são implicações dos processos de desenvolvimento que impactam historicamente o cotidiano dos grupos indígenas, neste caso do grupo Mbyá-Guarani. Em um dos depoimentos apresentados com o *xeramõi* Mbyá-Guarani Artur Benite *werá mirim* se refere à terra e a casa de reza, *opy*, como elementos essenciais para a continuidade das práticas culturais e cosmológicas do grupo. Ele falou sobre sua preocupação em transmitir seus conhecimentos às próximas gerações fazendo reflexões sobre o futuro e com decisões a serem tomadas no presente. Pudemos identificar que a partir da comunicação interétnica se deu o uso do dinheiro, a utilização do sal na alimentação e a compra de alimentos, estimulado pelo processo de contato pela colonização europeia no sul do Brasil. Na atualidade o acesso dos Mbyá-Guarani a recursos fundamentais como os alimentos e plantas tradicionais, o sagrado que nasce na mata, é dificultado pelo desmatamento e pela ocupação desordenada de suas terras. O tema é extremamente complexo. Por este motivo eles buscam o apoio dos mais sábios e as mais sábias, os *xeramõi* e as *xejaryi* para orientarem as decisões, uma forma de aconselhamento. Apesar das mudanças e transformações eles não deixaram de ser indígenas.

A mulher indígena tem historicamente um papel importante na identidade alimentar de seu grupo, o Mbyá-Guarani, mas também na identidade alimentar regional e nacional, tendo o

seu conhecimento sobre os alimentos encontrados na mata, o seu saber fazer relacionado a alimentação, o seu trabalho e o seu corpo como base do desenvolvimento, das Colônias e dos Estados Nacionais, um saber que sustentou os processos coloniais de ocupação do território. A invisibilidade desse papel é consequência de um processo colonizador, patriarcal e capitalista que, pela desconsideração dos grupos indígenas no território propaga a ideia de “vazio demográfico” e cria a propriedade privada da terra. Na atualidade, o recorte de gênero onde a mulher indígena pertencente ao território ressignifica sua história em uma perspectiva decolonial reivindicando seus direitos é parte de um processo coletivo pelo respeito à diversidade com a união dos diversos grupos indígenas no Brasil e na América Latina.

Observamos que a mulher indígena tem um papel decisivo nas questões que envolvem a alimentação, na reprodução dos saberes e fazeres femininos do grupo na Terra Indígena (TI). É nesse processo de atualização da tradição para as próximas gerações que a mulher indígena educa a criança, desenvolvendo hábitos alimentares, o paladar, o gosto, a identidade cultural e a ideia de pertencimento, pois como mãe detém uma maior responsabilidade sobre as crianças e a infância, tornando-se resistência face ao processo de colonização. É a reafirmação de sua identidade cultural pela alteridade. As memórias sobre a família revelam e identificam o processo de mudança dos hábitos alimentares a partir do contato com o branco colonizador. Ainda assim os modos de fazer repassados de uma geração para outra dão sentido aos hábitos cotidianos e conformam a identidade cultural das mulheres do grupo Mbyá-Guarani, que mantêm vários hábitos e modos de fazer ligados à alimentação e culinária tradicional e parecem disso ter orgulho. Com esta pesquisa identificamos algumas necessidades relacionadas ao contexto em que está inserida à alimentação das crianças indígenas. Precisamos refletir sobre o contexto em que as crianças indígenas crescem na atualidade, com perspectivas e desafios ligadas à demarcação das terras indígenas.

Com relação à segurança alimentar dos grupos indígenas um fator determinante foi a criação de políticas públicas no Brasil. Em 2003 diferentes programas do Ministério do Desenvolvimento Social de redistribuição de renda como o Fome Zero e o Programa Bolsa Família foram criados, o Programa Mesa Brasil de distribuição de alimentos do Serviço Social do Comércio – SESC, o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) da Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB), o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), o Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (CONSEA), as ações da Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO) parte dos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável da Agenda 2030 (ODM/ODS) foram determinantes para garantir a segurança alimentar e nutricional desses grupos. Em muitas das terras indígenas demarcadas

não há uma agricultura de subsistência ou uma área de mata que seja suficiente para suprir as necessidades alimentares de todo o grupo, com água potável, e condições para a prática da caça, da coleta e da pesca. Algumas áreas têm contato direto com a sociedade envolvente no cotidiano, alterando suas práticas alimentares pela compra de alimentos industrializados. É papel do Estado mediar estes conflitos e apoiar ações que contribuam para a soberania alimentar dos grupos indígenas.

Apesar de ir à campo em muitas das visitas não consegui em todas elas um depoimento de fato, conversávamos sobre outros assuntos, visitávamos espaços na comunidade, procurava seguir a dinâmica proposta por eles ou elas no *tekoá vy'a* e não impor uma vontade particular. Em algumas vezes não fiz anotações, gravações ou fotografias. A proposta dos Mbyá-Guarani de uma relação intersubjetiva pela escuta mútua faz com que se perceba outro aspecto do tempo e do espaço, em um aprendizado recíproco e contínuo. Foi uma experiência importante para a minha formação enquanto pesquisadora e jornalista. Acredito que precisamos encarar francamente as questões que foram historicamente colocadas a nós, desde a acumulação primitiva que levou a Europa, entre outras nações, ao topo da economia mundial retirando riquezas do Brasil, até a invisibilidade das infâncias indígenas que sofrem com o impacto da colonização até os dias atuais. Precisamos pensar a descontinuidade de práticas violentas e destrutivas que causam a distância entre os seres e encontrar caminhos pelo diálogo com possíveis saídas coletivas, sendo o melhor caminho para o desenvolvimento regional. Esperamos com a pesquisa ter contribuído para a discussão sob novos olhares para o Desenvolvimento Regional, considerando-se as especificidades dos grupos que habitam o mesmo território. As recomendações a seguir foram baseadas em observações e conversas com as interlocutoras e os interlocutores, seguindo algumas dicas de outras pesquisadoras e pesquisadores citados nesta pesquisa. Sugerimos alguns caminhos que podem ser aplicados com outros Mbyá-Guarani, ou indígenas de outros grupos, sempre considerando as decisões a partir da etnicidade. Encerramos esta tese com uma perspectiva decolonial das mudanças e permanências no sistema alimentar indígena Mbyá-Guarani.

6.1 RECOMENDAÇÕES

- **Demarcação de terras imemoriais pelo Estado brasileiro para a conformação de um tekoá, com boas águas, área de mata e terra fértil e produtiva:**

Participar de ações junto aos grupos indígenas em novas retomadas pela delimitação e homologação de terras a serem demarcadas, conhecendo novos profissionais que atuam nessa área (Antropólogos, técnicos etc.), constituindo novas redes de apoio. A intenção é a formação de novos olhares para a questão indígena com o acolhimento por parte da comunidade do entorno, instituições de ensino, com o intuito de formação e aglutinação de pessoas favoráveis à questão da demarcação de terras, colaborando na resolução de conflitos e no desenvolvimento a partir do etnodesenvolvimento.

- **Considerar os grupos indígenas nos projetos de desenvolvimento regional:**

Ouvir dos indígenas a melhor forma de proceder frente ao grupo diante de questões que envolvam o uso de suas terras para programas de desenvolvimento. O objetivo é contribuir com o etnodesenvolvimento a partir da delimitação, homologação e demarcação de Terra Indígena (TI) dentro de um contexto amplo com novas retomadas. Considerar que boas áreas para a conformação de um tekoá podem ser demarcadas para grupos indígenas, criando-se uma reserva na região. O processo de reivindicação de novas terras é contínuo por parte dos Guarani. É necessário que as diferentes esferas do poder público estejam informadas e estejam dispostas a contribuir com assistência necessária. Para que isso aconteça é necessária a formação continuada desses agentes.

- **Incentivo a aquisição de sementes tradicionais por meio de projeto de beneficiamento e de compra, valorizando a biodiversidade:**

Criar espaços de parcerias, rede de trocas e projetos que contribuam com a aquisição de sementes crioulas, espécies nativas da Mata Atlântica, que valorizem a biodiversidade existente que é parte do sistema alimentar indígena. Alguns exemplos são espécies de tubérculos locais como o aipim, taiá, cará, mangarito, batata doce, abóboras, milho, feijão, palmito, frutas como abacaxi, ameixa, araçá, acerola, pitanga, cambuci, cambucá, uvaia, jabuticaba, jabuticaba amarela (conhecida como cabeludinha), guabiroba, grumixama, maracujá doce, melancia amarela, urucum entre outras. Podem ser incluídas espécies de árvores para uso no artesanato ou para outros fins de acordo com a utilização e necessidade do grupo indígena.

- **Projeto Pomar – aves comestíveis para a soberania alimentar:**

Com o aumento do pomar para o consumo de frutas pelos moradores da Terra Indígena (TI) diferentes espécies de aves irão ocupar o espaço, contribuindo para a prática da caça e os ensinamentos sobre esta tradição predominantemente masculina. Na pesquisa de campo identificamos quatro espécies consumidas: uru (*Odontophorus capueira*), nhambu (*Crypturellus tataupa*), jacu (*Penelope obscura*), saracura ou galinha do mato (*Aramides saracura*). Segundo a Lista de Aves do Brasil, do Comitê Brasileiro de Registro Ornitológico (CBRO) a atual situação de ameaça (ICUN) é pouco preocupante (LC), de acordo com a bióloga Simone Caroline Piontkewicz, doutoranda em Desenvolvimento Regional (PPGDR/FURB) e especialista em aves. A ideia do “Projeto Pomar” está sendo desenvolvida em parceria com Fabiana Moratelli, agrônoma, pedagoga e mestra em Desenvolvimento Regional (PPGDR/FURB).

- **Projeto porco montês para soberania alimentar:**

Acreditamos que a criação do porco montês ou porco preto na comunidade seria mais uma ação em prol da soberania alimentar. Seu Artur Benite *werá mirim* não cria porcos no *tekoá vy'a*, mas comenta que criar o porco solto na comunidade contribuiria para a qualidade do solo e, conseqüentemente, da plantação. O porco entrou em processo de declínio na mata e os Mbyá-Guarani, como outros grupos indígenas, encontram dificuldade de acesso ao porco para sua alimentação. Os porcos do mato vivem em grupos e sua carne é especial para os Guarani, por este motivo é um alimento sagrado.

- **Estimular a participação econômica por meio de inserção na rede produtiva de alimentos de forma sustentável, seguida pelos preceitos cosmológicos dos membros da TI:**

Estimular a ampliação da agricultura indígena de subsistência com o intuito de venda no comércio local para o acesso à renda por meio da economia solidária, como a rede de comércio justo ou economia circular, promovendo a cesta básica da biodiversidade pela ecossocioeconomia. Além da aquisição de sementes é necessário a compra de alguns utensílios para o trabalho na terra como enxadas, foices, carrinho-de-mão e máquinas agrícolas de pequeno porte que possam ser utilizadas. Uma das vontades de Artur Benite *werá mirim* é plantar laranja e feijão de maneira orgânica para a venda na região. Segundo ele há mercado. Ele plantou e vendeu feijão para uma rede de orgânicos de Blumenau (SC) e está se inserindo na rede produtiva de alimentos orgânicos (Ex.: Arranjo Produtivo de Local – APL com gestão territorial). As decisões devem ser sempre coletivas e decididas pelos moradores da Terra Indígena, o que pode mudar de uma TI para outra.

- **Estimular a agricultura indígena visando a ampliação de possibilidade de compra de alimentos tradicionais à merenda escolar:**

Recentemente o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), incluiu a comercialização da produção advinda da agricultura familiar da Terra Indígena Rio Branco em Itanhaém (SP) para a merenda escolar adquirida pelo Selo da Identificação da Participação da Agricultura Familiar (Sipaf) em 2017. Outra iniciativa recente foi com o Povo Satere-Mawe em Maués, Amazonas pelo projeto Slow Food/FIDA parceria com o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (IFAM) em 2018. São iniciativas importantes por se tratar de um passo inicial para o reconhecimento da diversidade alimentar dos grupos indígenas e a importância de preservarem as suas práticas culturais voltadas à subsistência. O modelo pode ser aplicado em outras TIs com parcerias locais e regionais.

- **Estimular a transmissão de saberes femininos por meio do diálogo sobre a memória entre as mulheres indígenas no *tekoá vy'a* e outras Terras Indígenas:**

Os saberes femininos repassados de uma geração para a outra por meio do convívio cotidiano com referências imemorais cria um laço intersubjetivo relacionado à tradição, à cultura e à cosmologia. Essa relação de ensino-aprendizagem fortalece elementos valorados entre as mulheres, em especial a culinária, os saberes sobre o sistema alimentar, os fazeres com a pedagogia do cuidado, entre outras questões. Essas mulheres chamadas *kunhã* desenvolvem muitos aprendizados pela memória de suas mães, tias e avós. Contribuir na promoção desses encontros, na inter-relação desses saberes por rodas de conversa.

- **Incentivar a transmissão do saber tradicional na confecção de utensílios de barro:**
Os utensílios de barro não são muito utilizados no *tekoá vy'a* por conta da perda do hábito de confeccionar a peça. Promover oficinas para que as mulheres e os homens mais velhos ensinem os mais novos os modos de fazer utensílios culinários, cachimbos como o *petynguá*, pode fazer com que a memória seja resgatada e compartilhada com os jovens e as crianças. Um exemplo é a urna funerária Guarani.
- **Estimular a conectividade entre idosos e jovens por meio da capacitação para as mídias sociais pela escola indígena:**
Incentivar o uso das ferramentas para a documentação dos processos identitários como as danças, as brincadeiras, as histórias dos mais velhos entre outras possibilidades. Um laboratório multimídia poder ser criado na escola para este fim. Alguns grupos de mídia digital indígena vêm utilizando o conceito de “Etnomídia” ou “Etnocomunicação” para darem visibilidade às questões indígenas. É necessário acesso à internet. Contribuir nos processos educativos por meio da escola indígena em parceria com professores indígenas.
- **Contribuir na organização de uma biblioteca na escola *nhembo'ea vy'a*:**
Projeto para compra de livros para a formação de uma biblioteca física. Indica-se o auxílio de uma bibliotecária ou um bibliotecário. Os livros podem abranger temas relacionados aos estudos que envolvam os Guarani especificamente, livros infantis de autores indígenas, TCCs, dissertações e teses de autores indígenas, entre outros livros que contribuam na formação de estudantes e professores indígenas. Indica-se a compra de uma HD Externo para que se tenha uma biblioteca digital com acervo em PDF, imagens, áudio e vídeo.
- **Incentivar o debate público sobre termos transversais, interdisciplinares e interculturais que contemplem temáticas indígenas:**
Dar visibilidade ao conteúdo desenvolvido pela escola indígena promovendo parcerias com outras escolas indígenas, não indígenas, museus, universidades e comunidade em geral. Projetos de troca de saberes para que se compreenda a realidade regional referente aos grupos indígenas e promova uma educação recíproca com outros membros da sociedade e de diferentes áreas do conhecimento.
- **Estimular outras pesquisas relacionadas a temática indígena, principalmente vinculadas às universidades:**
Por meio de núcleos de formação, grupos de pesquisa, projetos científicos, grupos de leitura, visitas à campo, produção de fotografias, áudios e vídeos, na formação continuada de professores, agentes de educação e desenvolvimento regional. Criação de um movimento em prol da diversidade cultural relacionado ao Patrimônio Cultural dos grupos indígenas de caráter transdisciplinar. Estimular a formação de profissionais das mais diversas áreas do conhecimento, sendo professores, médicos, dentistas, advogados entre outros profissionais, para o atendimento capacitado e humanizado de pessoas indígenas, diminuindo o racismo e o preconceito historicamente propagados para fins políticos e econômicos.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2016.
- ALMEIDA, Mauro W. B. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CUNHA, Manuela Carneiro. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 277-300.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- ANDRADE, Lúcia M. M. de; BELLINGER, Carolina. **Alimentação nas escolas indígenas**: desafios para incorporar práticas e saberes. Comissão Pró-Índio de São Paulo. São Paulo: 2016. Disponível em: <http://www.cpis.org.br/pdf/AlimentacaoNasEscolasIndigenas.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2016.
- ANDRADE, Ma. Cecilia; CÁCERES, Milton. **Hacia un nuevo movimiento campesino**: Nuevos Paradigmas para las luchas sociales. Serie Pensamiento Alternativo, Fupocps: Quito, 2006, p. 51-104.
- ANTUNES, Elizete. **História e mito na educação Guarani**. Trabalho de pesquisa realizado para conclusão do curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, ênfase em Gestão Ambiental na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Orientador: Prof. Dr. Aldo Litaiff. 2015. Disponível em: <http://licenciaturaindigena.ufsc.br/files/2015/04/Elizete-Antunes.pdf>. Acesso em: 27 jun. 2018.
- ARIÈS, Phillipe. **História social da criança e da família**. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981. Disponível em: http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/347615/mod_resource/content/1/Hist%C3%B3ria%20social%20da%20crian%C3%A7a%20e%20da%20fam%C3%ADlia%2C%20Aries.pdf. Acesso em: 03 abr. 2016.
- AUMOND, Juarês José. O efeito estufa e a nova era do gelo. **Revista de Divulgação Cultural**, Editora da FURB, v. 90, p. 12-18, n. 2017. Disponível em: https://issuu.com/editora.furb/docs/rdc_90. Acesso em: 12 mai. 2020.
- ÁVILA, Cristian Pio. **“O que o guarani vende?”**: um estudo sobre o sistema econômico e pessoa Mbyá-Guarani num contexto de relações interétnicas em São Miguel das Missões (RS). (Dissertação de mestrado) PPGAS-UFRGS, Porto Alegre, 2005. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/4611>. Acesso em: 19 jul. 2019.
- AZANHA, Gilberto. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In: LIMA, Antonio Carlos de S., BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.). **Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas**: bases para uma nova política indigenista. Rio de

Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2002, p. 29-37. Disponível em: <http://laced.etc.br/site/arquivos/02-Etnodesenvolvimento.pdf>. Acesso em: 03 mar. 2017.

BARRENECHEA, Beatriz Gómez. Mujeres indígenas: saberes ancestrales y reconocimiento de derechos. In: **Identities, resistencias e propuestas civilizatorias en América Latina**. Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos. Universidad de Guadalajara. Editorial Ciencias Sociales. La Habana, 2013. p. 57-74.

BENITES, Sandra ARA RETE. *Nhe'ẽ, reko porã rã: nhemboea oexakarẽ*. Fundamento da pessoa guarani, nosso bem-estar futuro (educação tradicional): o olhar distorcido da escola (TCC) UFSC. Florianópolis, 2015. Disponível em: http://licenciaturaindigena.ufsc.br/files/2015/07/Sandra-Benites_TCC.pdf. Acesso em 05 mar. 2018.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Infância nas aldeias Guarani: um modo próprio de estar dos Kyringüe. **Contexto & Educação**. Editora Unijuí Ano 23 nº 79 Jan./Jun. 2008 p. 223-247. Disponível em: <https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/contextoeducacao/article/viewFile/1061/810>. Acesso em 17 jan. 2017.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Nhembo'e – Educação escolar nas aldeias Guarani. **Educação**. Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 1 (61), p. 109-132, jan./abr. 2007. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/viewFile/542/378>. Acesso em: 23 jan. 2019.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Educação escolar indígena: um modo próprio de recriar a escola nas aldeias Guarani. **Caderno Cedes**, Campinas, vol. 27, n. 72, p. 197-213, maio/ago. 2007. Disponível em: <https://www.cedes.unicamp.br/publicacoes/edicao/258>. Acesso em: 04 jul. 2015.

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

BIGGS, R.; SCHLÜTER, M.; SCHOON, M. L. **Principles for building resilience: sustaining ecosystem services in Social Ecological Systems**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

BIOMAS BRASILEIROS. **Toda Matéria**, 2019. Disponível em: <https://www.todamateria.com.br/biomas-brasileiros/>. Acesso em: 12 mai. 2020.

BOATCÃ, Manuela. Inequalities Unbound. Transregional Entanglements and the Creolization of Europe. In: MUELLER, Airton Adelar; SOARES, Fabrício Antônio Antunes (orgs.). **Modernidade sem fronteiras: desenvolvimento e desigualdades entrelaçadas**. Ijuí: Ed. Unijuí: EdiUnesc, 2018, p.21-43.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo, 1979.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz, Rio de Janeiro: DIFEL, 1989.

BRANDAO, Carlos Rodrigues. **Identidade e etnia**: construção da pessoa e resistência cultural. Papéis, personagens e pessoas. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 13-49.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. O “desenvolvimento” versus os povos indígenas. **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil**. Conselho Indigenista Missionário, 2014. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/o-desenvolvimento-versus-os-povos-indigenas/>. Acesso em: 09 ago.2018.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Povos Indígenas em Santa Catarina. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (orgs.). **Etnohistória, história indígena e educação**: contribuições ao debate. Editora Pallotti. Porto Alegre (RS) 2012.

BROCHADO, José Proença; LA SALVIA, Fernando. **Cerâmica Guarani**. 2 ed. Posenato Arte de Cultura: Porto Alegre, 1989.

BUENO, Lucas; DIAS, Adriana. Povoamento inicial da América do Sul: contribuições do contexto. **Revista Estudos Avançados**. v. 29, n. 83, 2015. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/105060/103801>. Acesso em: 12 mai. 2020.

BUTLER, Judith. 2011. Vida precária. **Contemporânea**, São Carlos, v. 1, n. 1, p. 13-33, jan.-jun. 2011. Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/18/3>. Acesso em: 13 jan. 2019.

BUTZKE, Luciana; THEIS, Ivo Marcos. Planejamento regional e a questão ambiental em Santa Catarina: caminhos e descaminhos. **Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 16, p. 83-94, jul./dez. 2007. Editora UFPR, p. 83-94. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/made/article/view/11349/8402>. Acesso em: 26 jan. 2018.

CAL Y MAJOR, Araceli Burguete. Autonomía: la emergencia de um paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. In: González, Miguel; CAL Y MAJOR, Araceli Burguete, ORTIZ, Pablo Ortiz (orgs.). **La autonomía a debate**: Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina. FLACSO. Quito.2010. Disponível em: https://www.iwgia.org/images/publications//0468_Libro_autonomia_a_debate_eb.pdf. Acesso em: 08 jan. 2018.

CAMARGO, Luís Henrique Ramos de. **A ruptura do meio ambiente**: conhecendo as mudanças ambientais do planeta através de uma nova percepção da ciência: a geografia da complexidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005. p. 51-78.

CANDAU, Vera Maria. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. **Revista Brasileira de Educação**, v. 13, n. 37, p. 45-56, jan./abr., 2008.

CARDIM, Fernando. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Rio de Janeiro, ed. 1925.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

CASANOVA, Pablo Gonzalez. **Indios y negros em America Latina**. UNAM, 1979.

Disponível em:

http://ru.ffyl.unam.mx/bitstream/handle/10391/3041/97_CCLat_1979_Gonzalez_Casanova.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 15 jan. 2019.

CIPRIANO, Carlos; ARAÚJO, Rosimare N. G.; SANTOS, Maria Salett Tauk.

Desenvolvimento local e educação: uma comunicação que se integra. In: SOUSA, Cidival Morais de. **Jornalismo científico & desenvolvimento regional: estudos e experiências**.

Campina Grande: EDUEP, 2008, p. 369-378. Disponível em:

http://www.observatoriodaimprensa.com.br/download/Jornalismo_Cient_Desenv.pdf. Acesso em: 4 dez. 2019.

CHANG, Christina. Ostrom's ideas in action. In: OSTROM, E. **The future of the commons:**

beyond market failure and government regulations. London: The Institute of Economic Affairs, 2012, p. 97-105. Disponível em: [https://iea.org.uk/wp-content/uploads/2016/07/IEA%20Future%20of%20the%20Commons%20web%2029-](https://iea.org.uk/wp-content/uploads/2016/07/IEA%20Future%20of%20the%20Commons%20web%2029-1.10.12.pdf)

[1.10.12.pdf](https://iea.org.uk/wp-content/uploads/2016/07/IEA%20Future%20of%20the%20Commons%20web%2029-1.10.12.pdf). Acesso em: 3 set. 2017.

CHAMORRO, Graciela. **A Espiritualidade Guaraní: uma teologia ameríndia da palavra**.

São Leopoldo. Sinodal, 1998.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. Título Original: *Lê Société contre l'Etat*.

1974. Tradução: Theo Santiago (artigo). Disponível em: www.sabotagem.revolt.org. Acesso em: 15 ago.2013.

CODONHO, Camila Guedes. **Aprendendo entre pares: a transmissão horizontal de saberes entre as crianças indígenas Galibi-Marworno**. 2007. PPGAS/UFSC. (Dissertação de Mestrado) Orientador: Antonella Maria Imperatriz Tassinari. Disponível em:

<http://www.tede.ufsc.br/teses/PASO0192-D.pdf>. Acesso em 14 abr. 2017.

COHN, Clarice. Concepções de infância e infâncias: um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. **Cívitas**, Porto Alegre, v. 13, n2, mai.-ago., 2013, p. 221-244. Disponível em:

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/15478/10826>.

Acesso em: 13 mar. 2016.

COHN, Clarice. **Antropologia da Criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed. Passo-a-passo, 2005.

COHN, Clarice. Culturas em transformação: os índios e a civilização. São Paulo

Perspectiva, vol.15 no.2 São Paulo Abr./Jun 2001, p. 36-42. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000200006 Acesso em: 13 mar. 2016.

COHN, Clarice. Noções sociais de infância e desenvolvimento infantil. **Cadernos de Campo**, v.9, n. 9, p. 13-26. 2001. Disponível em:

<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/53068>. Acesso em 13 mar. 2016.

COHN, Clarice. Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 43, n. 2, p. 195-222, 2000b. Disponível via

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012000000200009. Acesso em 13 mar. 2016.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). Caciques e professores Mbya Guarani reivindicam melhorias na saúde e na educação. Reportagem. Maio/2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/05/caciques-e-professores-mbya-guarani-reivindicam-melhorias-na-saude-e-na-educacao/>. Acesso em: 17 jul. 2019.

CONTRERAS, Jesús. Alimentación y cultura: reflexiones desde la Antropología. **Revista Chilena de Antropología**. n.11, 1992, p. 95-111. Disponível em: <http://www.revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/17643>. Acesso em: 13 out. 2014.

COSTA, Heloísa Soares de Moura. Meio ambiente e desenvolvimento. Um convite à leitura. In: HISA, Cássio Eduardo Viana (org.). **Saberes ambientais**. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

COSTA, Rogério H. da. **O mito da desterritorialização**: do “fim do território” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2004.

CUEVA, Agustín. **El desarrollo del capitalismo en América Latina**: ensayo de interpretación histórica. 19 ed. México: Siglo XXI Editores, 2004.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura Com Aspas e Outros Ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Etnicidade**: da cultura residual mas irreduzível. In: Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009. Cap. 14, p. 232-245.

CUNHA, Manuela Carneiro da. O futuro da questão indígena. p. 129-148. In: SILVA, Aracy Lopes de; GRUPIONI, Luíz Donisete Benzi (org.). **A temática Indígena na escola**: novos subsídios para professores de 1º. E 2º. graus. Brasília: MEC/ MARI/ UNESCO, 1995.

DA MATTA, Roberto. Sobre comida e mulheres. In: DA MATTA, Roberto. **O que faz o brasil, Brazil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986, p. 49-64. Disponível em: <http://www.submit.10envolve.com.br/uploads/eee522045a4423e5905401f9121e50c5.pdf>. Acesso em: 27 out. 2014.

DANAGA, Amanda Cristina. **(Re) Pensando os Guarani**: a construção dos saberes em seus modos de ser e conhecer. Trabalho apresentado na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, p. 1-14, Natal/RN. Disponível em: [http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402010710_ARQUIVO_\(Re\)_Pensando_os_Guarani-a_construcao_dos_saberes_em_seus_modos_de_ser_e_conhecer_AmandaDanaga_\(PPGAS_UFScar\).pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402010710_ARQUIVO_(Re)_Pensando_os_Guarani-a_construcao_dos_saberes_em_seus_modos_de_ser_e_conhecer_AmandaDanaga_(PPGAS_UFScar).pdf). Acesso em: 25 jan. 2017.

DARELLA, Maria Dorothea Post; GARLET, Ivori José; ASSIS, Valéria Soares de. **Estudo de Impacto**: as populações indígenas e a duplicação da BR 101, trecho Palhoça/SC – Osório/RS. Florianópolis – São Leopoldo, 2000. Disponível em:

https://view.officeapps.live.com/op/view.aspx?src=http%3A%2F%2Fwww.antropowatch.com.br%2Fcariboost_files%2FTX3_201_20eia-rima.doc. Acesso em: 10 nov. 2014.

DELÉAGE, Jean-Paul. **História da Ecologia**: uma ciência do homem e da natureza. Publicações Dom Quixote. Rio de Janeiro, 1993. p. 225-255.

DEPRÁ, Giseli. **Lago de Itaipu e a luta dos Avá-Guarani pela terra**: representações na imprensa do Oeste do Paraná (1976-2000) (Dissertação de Mestrado) Dourados: UFGD, 2006.

DIEGUES, Antônio Carlos Sant' Ana. Etnoconservação: novos rumos para a conservação da natureza. In: **Etnoconservação da natureza**: enfoques alternativos. São Paulo: Hucitec, 2000. p. 1-45.

DINERSTEIN, Ana Cecilia. **The politics of autonomy in Latin America**: the art of organizing hope in the twenty-first century - associate professor, Department of Social and Policy Sciences, University of Bath, UK, 2015.
Disponível em:
https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4214438/mod_resource/content/1/BOSI%2C%20E.%20Mem%C3%B3ria%20e%20sociedade.%20Introdu%C3%A7%C3%A3o.pdf. Acesso em: 17 fev. 2019.

DÓRIA, Carlos Alberto. **A cozinha dos guaranis**: de onde partiu a culinária caipira. A culinária caipira da Paulistânia. Ed. Três Estrelas, 2018.

DUHRAM, Eunice Ribeiro. **A dinâmica da cultura**: ensaios de antropologia. Cosac Naif, 2004.

DUSEEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro (a origem do mito da modernidade). Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Jorge Zahar Editora. Tradução: Ruy Junomann. Rio de Janeiro. 1994.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução Coletivo Sycorax. Editora Elefante, 2017. Disponível em: http://coletivosycorax.org/wp-content/uploads/2016/08/CALIBA_E_A_BRUXA_WEB.pdf. Acesso em: 27 ago. 2017.

FELIPIM, Adriana Perez. **O sistema agrícola Guarani Mbyá e seus cultivares de milho**: um estudo de caso da Ilha do Cardoso, município de Cananéia, SP. Escola Superior de Agricultura Luiz Queiroz, Universidade de São Paulo. (Dissertação de Mestrado). Piracicaba, 2001.

FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade tupinambá**. Laraia. – 3. ed. – São Paulo: Globo, 2006.

FERNANDES, Valdir; SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce. Problemática ambiental ou problemática socioambiental? A natureza da relação sociedade/meio ambiente. **Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 18, p. 87-94, jul./dez. 2008. Editora UFPR.

FERRARO, Mário Roberto. **A caça comercial das perdizes (*Rhynchotus rufescens*) para abastecimento urbano (1860 -1938)**. Universidade estadual de Goiás - UEG/CCHSE. [Anais eletrônicos] 15º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia. Florianópolis (SC), 2016. Disponível em: http://www.15snhct.sbhct.org.br/resources/anais/12/1479121136_ARQUIVO_Ferraro_Perdiz_SBHC_2016_revisto.pdf. Acesso em: 24 ago. 2017.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal. Divina abundância: fome, miséria e a Terra-Sem-Mal das crianças Guarani. In: SILVA, Aracy Lopes da Silva; NUNES, Angela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva (orgs.). **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002, p. 150-167.

FLORIT, Luciano Félix; SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce; PHILIPPI, Arlindo Jr. **Ética Socioambiental**. 1.ed. São Paulo: Manole, 2019.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS (FAO). Indigenous Peoples' food systems & well-being. Interventions & policies for healthy communities. Centre for Indigenous Peoples' Nutrition and Environment. Rome, 2013. Disponível em: <http://www.fao.org/3/i3144e/i3144e00.htm>. Acesso em: 3 jun. 2020.

FOGEL, Ramón. El Conocimiento Tradicional Guarani y el manejo de la naturaleza. In: FOGEL, Ramón (Org.). **Mbyá Recové: la resistencia de un pueblo indómito**. Centro de Estudios Rurales Interdisciplinarios (CERI). Universidad Nacional de Pilar (UNP). Asunción, 1998, p 23-51.

FONSECA, Livia Gimenes Dias da. **Despatriarcalizar e decolonizar o Estado Brasileiro – um olhar pelas políticas públicas para mulheres indígenas**. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Direito. Universidade de Brasília (UNB). Brasília, 2016. Disponível em: http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/22132/1/2016_L%C3%ADviaGimenesDiasdaFonseca.pdf. Acesso em: 04 set. 2017.

FONTOURA, Georgia Carneiro da. **Direitos, desenvolvimento e povos indígenas: limites, possibilidades e desafios às políticas públicas na atualidade brasileira**. (Dissertação de Mestrado). PPGDR/FURB, 2015. Disponível em: http://www.bc.furb.br/docs/DS/2015/360539_1_1.pdf. Acesso em: 27 ago. 2017.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). Milho Guarani compõe cardápio alimentar das escolas indígenas de Itanhaém - SP. Publicado em 01/02/2017. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/4079-milho-guarani-compoe-cardapio-alimentar-das-escolas-indigenas-de-itanhaem-sp>. Acesso em: 16 mai. 2017.

FURTADO, Celso. **A hegemonia dos Estados Unidos e o subdesenvolvimento da América Latina**, 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 91-126.

GABRIEL, Vandrezza Amante. **Mbyá-Guarani, Alimentação e Identidade no Território: a aldeia V'ya** – Major Gercino (SC). (Dissertação de Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional/ PPGDR. Universidade Regional de Blumenau/ FURB, 2014.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras indígenas e unidades de conservação da natureza**. O desafio das sobreposições territoriais. São Paulo: Instituto Socioambiental 2004, p. 37-41. Disponível vem: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/dgallois-1.pdf. Acesso em: 11 mar. 2019.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Trad. Fanny Wrobel – Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIRARD, Camil; CÔTÉ, Serge; LEBLANC, Patrice; KURTNESS, Jacques. **Da reserva indígena para a cidade: migração interna e dinâmica cultural de jovens das primeiras nações do Quebec (Canadá) – Innus, Atikamekw e Algonquins**. VIII Seminário Internacional sobre Desenvolvimento Regional. UNISC, 2017. Disponível em: <https://online.unisc.br/acadnet/anais/index.php/sidr/article/viewFile/16886/4286>. Acesso em: 15 jan. 2019.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. A fome e o paladar: uma perspectiva antropológica. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos; **CENTRO NACIONAL DE FOLCLORE E CULTURA POPULAR (BRASIL)**. Ministério da Cultura. Seminário alimentação e cultura. Rio de Janeiro: Funarte-CNFCP, 2002, p. 7-16.

GOVERNO FEDERAL. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Programa Parâmetros em Ação: Educação Escolar Indígenas – Legislação. Brasília, DF, 2002.

GRAUE, M. Elizabeth; WALSH, Daniel J. **Investigação etnográfica com crianças: teorias, métodos e ética**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs.). As leis e a educação escolar indígena: Programa Parâmetros em Ação de Educação Escolar Indígena. Brasília: **Ministério da Educação**, Secretaria de Educação Fundamental, 2001. Disponível em: <http://www.sed.sc.gov.br/documentos/material-de-estudo-para-concurso-magisterio-indigena-2017/5653-as-leis-e-a-educacao-escolar-indigena-pcns-2002/file>. Acesso em: 13 mar. 2016.

GUERREIRO, Silas, “As origens do antropos”. In GUERREIRO, Silas (org.) **Antropos e Psique: o outro e sua subjetividade**. Editora Olha d Água: São Paulo, 2000.

GUIDON, Niéde. As ocupações pré-históricas do Brasil. In: CUNHA, Manuela Carneiro. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo. Companhia das Letras. Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p. 37-52.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. Linguagem, Cultura e Alteridade: imagens do outro. **Cadernos de Pesquisa**. São Paulo, n. 107, p. 41-78, jul. 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cp/n107/n107a02.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2016.

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. UFRGS. Porto Alegre, 2004. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>. Acesso em: 3 set. 2017.

HARVEY, David. **A produção capitalista do espaço**. Tradução: Carlos Szlak. 2.ed.São Paulo: Annablume, 2006.

HOSTIN, Regina. **Comunicação para o Desenvolvimento**: percurso teórico-metodológico das abordagens clássicas aos enfoques contemporâneos. (Dissertação de Mestrado) PPGDR/FURB, 2018. Disponível em: https://bu.furb.br/docs/DS/2018/363959_1_1.pdf. Acesso em: 02 dez. 2019.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA) Território Guarani. Disponível em: <https://mirim.org/terras-indigenas>. Acesso em: 08 mai. 2017.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). UCs e TIs na Amazônia são afetadas por mais de 17,5 mil processos de mineração. Notícia veiculada em 29/01/2016. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/ucs-e-tis-na-amazonia-sao-afetadas-por-mais-de-175-mil-processos-de-mineracao>. Acesso em: 04 dez. 2019.

JÚNIOR, Acácio Ouriques. **A tradição da caça entre um grupo Guarani-Mbyá do Amâncio**. (TCC) - Curso de Ciências Sociais. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/125541>. Acesso em: 02 jul. 2018.

JUNQUEIRA, Carmen. **Antropologia Indígena**: uma introdução. História dos povos indígenas no Brasil. São Paulo: EDUC, 1999.

KATZ, Esther. Alimentação Indígena na América Latina: Comida Invisível, comida de pobres ou Patrimônio Culinário? IRD/CDS-UnB. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 25-41, jan./jun. 2009.

KEMP, Kênia. Identidade Cultural. In: GUERREIRO, Silas (org.). **Antropos e Psique**: o outro e sua subjetividade. São Paulo: Olho d'Água, 2000, p. 65-85.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço geográfico Guarani-Mbyá**: significação, constituição e uso. Maringá, PR: Eduem. São Paulo: Edusp, 2008.

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 7, n. 1 -2, p. 143-156, 1999. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11989/11264>. Acesso em: 5 ago. 2017.

LAPLANTINE, François. **A descrição etnográfica**. Tradução João Manuel Ribeiro Coelho e Sérgio Coelho. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LATOUCHE, Serge. **Pequeno tratado do decrescimento sereno**. São Paulo: Editora WMF, 2009.

LEFF, E. **La Interdisciplina como Estrategia Científica para el ecodesarrollo**. Primer Simpósio sobre ecodesarrollo. Organizado por La asociación mexicana de epistemologia. México: 1976, p. 210-230.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A família**: origem e evolução. Porto Alegre, Editorial Villa Martha, 1980. p. 7-45. Texto publicado originalmente em: Shapiro, Harry L. (ed.) *Man, culture and society*. Oxford University Press, 1956. Edição brasileira: *Homem, cultura e sociedade*, Rio de Janeiro, Fundo de Cultura, 1966.

LEWKOWICZ, Rita; PRADELLA, Luiz Gustavo Souza. Algumas ideias equivocadas sobre povos indígenas e suas terras. In: **RIO GRANDE DO SUL**. Comissão de Cidadania e Direitos Humanos. Coletivos Guarani no Rio Grande do Sul: territorialidade, interetnicidade, sobreposições e direitos específicos. Porto Alegre: ALRS/ CCDH, 2010, p. 77-93.

LIEBGOTT, Roberto Antonio. Os Guarani e a Luta pela Terra. In: **RIO GRANDE DO SUL**. Comissão de Cidadania e Direitos Humanos. Coletivos Guarani no Rio Grande do Sul: territorialidade, interetnicidade, sobreposições e direitos específicos. Porto Alegre: ALRS/ CCDH, 2010, p. 5-10.

LIMULJA, Hanna Cibele Lins Rocha. **Uma etnografia da Escola Indígena Fen'Nó à luz da noção de corpo e das experiências das crianças kaingang e guarani**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (Mestrado em Antropologia Social). Orientadora: Prof.^a Dr.^a Antonella Maria Imperatriz Tassinari. Florianópolis (SC) 2007. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/30371223.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2016.

LITAIFF, Aldo; DARELLA, Maria Dorothea Post. **Os índios Guarani Mbyá e o Parque Estadual da Serra do Tabuleiro**. XXII Reunião Brasileira de Antropologia. Fórum de Pesquisa 3: “Conflitos Socioambientais e Unidades de Conservação”. Brasília, 2000. Disponível em: http://www.antropowatch.com.br/os_indios_guarani_e_o_parque_estadual_da-serra_do_tabuleiro.rtf. Acesso em: 27 ago. 2017.

LITAIFF, Aldo. **Mitologia Guarani**: a criação e a destruição da Terra. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018.

LITAIFF, Aldo. **As divinas palavras**: identidade étnica dos guarani-Mbyá. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.

LITAIFF, Aldo. Sem tekoa não há teko, sem terra não há cultura: estudo e desenvolvimento auto-sustentável de comunidades indígenas guarani. UFSC/UNISUL. **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre: v. 2, n. 2, p. 115-123, jul./dez. 2008. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/download/6001/4567>. Acesso em: 28 out. 2014.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. In: **Série Antropologia**, n.322. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB, 2002. Disponível em:

http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202002-2003/2002-2003_paullittle.pdf. Acesso em: 01 fev. 2017.

LOPES DA SILVA, Aracy. Xavante. Casa-Aldeia-Chão-Terra-Vida: In: NOVAES, S. Caiuby. (org.). **Habitações indígenas**. São Paulo: Edusp, 1983.

LOPES, Reinaldo José. **1499: a pré-história do Brasil**. Rio de Janeiro: Harper Collins, 2017.

LÖWY, Michael. **A teoria do desenvolvimento desigual e combinado**. Artigo publicado na revista *Actuel Marx*, 18, 1995. Tradução de Henrique Carneiro. Disponível em: <http://www.afoiceeomartelo.com.br/posfsa/Autores/Lowy,%20Michael/a%20teoria%20do%20desenvolvimento%20desigual%20e%20combinado.pdf>. Acesso em: 11 jul. 2019.

LUGON, Clóvis. **A República "Comunista" Cristã dos Guaranis (1610-1768)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

LUGONES, María. **Colonialidade e gênero**. *Tabula Rosa*. Bogotá. N° 9: 73-101, jul-dez, 2008. Disponível via: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci_abstract&tlng=pt Acesso em: 29 de jul. 2020.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Um diário no sentido estrito do termo**. Tradução de Celina Cavalcante Falck. -Rio de Janeiro: Record, 1997.

MAPA GUARANI DIGITAL. Centro de Trabalho Indigenista (CTI), Comissão Guarani Yvyrupa (CGY) e Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), 2014. Disponível em: <https://guarani.map.as/#/>. Acesso em: 12 mai. 2020.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana** (edición facsimilar). Lima: ministério da Cultura, 2011 [1928], p. 161-190.

MARINI, Ruy Mauro. Las raíces del pensamiento latinoamericano. In: MARINI, Ruy Mauro; MILLÁN, Mária (orgs.). **La teoría social latino-americana** (Tomo 1: los orígenes). 2 ed. México/ DF: Ed. El Caballito, 2001.

MARTINS, José de Souza. Regimar e seus amigos: a criança na luta pela terra e pela vida. In: MARTINS, José de Souza. **Frenteira: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo: Contexto, 2009.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUS, M. **Sociologia e antropologia**. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 185-314.

MAX-NEEF, Manfred A. **Desenvolvimento à escala humana: concepção, aplicação e reflexões posteriores**. Contribuição de Antonio Elizalde e Martin Hopenhayn. Tradução Rede Viva. Blumenau: Edifurb, 2012.

MEAD, Margaret. BATESON, Gregory. **Balinese Character**. A photographic analysis. Special Publications of the New York Academy of Sciences, Vol. II, 1942. Disponível em: https://new.vk.com/doc5787984_437189133?hash=92caeabfeb2146353c&dl=6dcead1ad497e8eb38. Acesso em: 18 jun. 2015.

MELATTI, Julio César. **Áreas Etnográficas da América Indígena Atlanto-Platina: Guaranis**. Capítulo B3. UNB. Brasília-DF. 2016. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/b3platguar.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2019.

MELIÀ, Bartomeu. **El Guaraní conquistado y reducido**. Assunção: Universidade Católica, 1986.

MELLO, Flávia Cristina de. DARELLA, Maria Dorothea Post. As Comunidades Guaraní e o processo de duplicação da BR-101 em Santa Catarina – Análise da Questão Territorial. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). **Laudos periciais antropológicos em debate**. Florianópolis: Co-edição NUER/ABA/2005, p. 157- 170. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/livros/laudos.pdf>. Acesso em: 11 jan. 2017.

MELO, Clarissa Rocha de. **Corpos que Falam em Silêncio: Escola, Corpo e Tempo entre os Guaraní**. 2008. PPGAS/UFSC. (Dissertação de Mestrado) Orientador: Antonella Maria Imperatriz Tassinari. Disponível em: <http://www.tede.ufsc.br/teses/PASO0220-D.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2017.

MENDES, Luna. **Mulheres Mbyá-Guarani**: alguns apontamentos pré-campo. PPGA/UFF Reunión de Antropología del Mercosur – Uruguai, 2015 GT 117. Disponível em: http://xiram.com.uy/ponencias/GT-117/Luna%20Mendes_%20Mulheres%20Mby%C3%A1-Guarani.%20Alguns%20apontamentos%20pr%C3%A9-campo.pdf. Acesso em: 23 mar. 2018.

MIES, Maria; SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo** - teoria, crítica y perspectivas. Mujeres, voces y propuestas. Barcelona: Icaria Antrazyt, 2007. Disponível em: http://www.icariaeditorial.com/pdf_libros/ecofeminismo.pdf. Acesso em: 29 jan. 2019.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL (MPF). STF inclui indígenas como parte do processo de demarcação da terra indígena Morro dos Cavalos (SC). Notícia veiculada em 14/02/2019. Disponível em: http://www.mpf.mp.br/pgr/noticias-pgr/stf-inclui-indigenas-como-parte-do-processo-de-demarcacao-da-terra-indigena-morro-dos-cavalos-sc?fbclid=IwAR308nZ6_VvrHr0FhU4rCNK-mI3qAp5Gzta6bvDkfOjNlhcM2eZI7bIkZ_g. Acesso em: 20 fev. 2019.

MINTZ, Sidney W. Comida e Antropologia: uma breve revisão. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v 16, n. 47. outubro/2001, p. 31-41. Disponível em: <http://www.uff.br/saudecultura/artigos-encontro-6/Texto08.pdf>. Acesso em: 21 set. 2016.

MONTEIRO, John Manuel. De índio a escravo: a transformação da população indígena de São Paulo no século XVII. **Revista de Antropologia**. São Paulo, 1989, p. 151-174.

MOTA, Carlos Guilherme. As ciências sociais na América Latina: proposta de periodização (1945-1983). In: MORAES, R.; ANTUNES, R.; FERRANTE, V. B. (orgs.). **Inteligência brasileira**. São Paulo: Brasiliense, p. 278-305. 1986.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. S. J. **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. Trad.

Vernácula: Arnaldo Bruxel. Rev. do texto, apres. e notas: Arthur Rabuske. Porto Alegre: Martins Livreiro Ed. 1997.

MOREIRA, Adriana. **Puru'a reko**: a saúde na gestação e no parto da mulher guarani. . Trabalho de Conclusão de Curso. Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC). Florianópolis, 2015. Disponível em: <https://licenciaturaindigena.paginas.ufsc.br/files/2015/04/Adriana-Moreira.pdf>. Acesso em: 16 jul. 2019.

MOREIRA, Marcos. **Visão Guarani sobre o tekoá: relato do pensamento dos anciões e líderes espirituais sobre o território**. Trabalho de Conclusão de Curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC). Florianópolis, 2015. Disponível em: <http://licenciaturaindigena.ufsc.br/files/2015/04/Marcos-Morreira.pdf>. Acesso em: 17 jul. 2019.

NAMBLÁ, Marcondes. **Infância Laklãnõ**: Ensaio Preliminar. Trabalho de Conclusão de Curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC). Como parte dos requisitos necessários para obtenção do grau em licenciatura com ênfase em linguagens sob a orientação da professora Clarissa Rocha Melo. Florianópolis 2015. Disponível em: <http://licenciaturaindigena.ufsc.br/files/2015/04/Marcondes-Nambla.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2018.

NASCIMENTO SILVA, Elis do. Projetos hidrelétricos em territórios indígenas no sul do Brasil no contexto da ditadura civil-militar: uma análise a partir do acervo de Sylvio Coelho dos Santos. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 421-457, jul./dez. 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/83417/51524>. Acesso em: 03 jan. 2019.

NASCIMENTO, Cláudio. **Autogestão**: Economia Solidária e Utopia. Revista Outra Economia, volume II, nº 3, 2º semestre de 2008, p. 27-40.

NERCESIAN, Inês; ROSTILA, Julieta. **Todo lo que necesitas saber sobre América Latina**. Buenos Aires: Paidós, 2014.

NIEBUHR, Marlus (org.). **Brusque 150 anos**: tecendo uma história de coragem. Prefeitura de Brusque, 2012

NUNES, Angela. No tempo e no espaço: brincadeiras das crianças A'uwẽ-Xavante. In: SILVA, Aracy Lopes da Silva; NUNES, Angela; MACEDO; Ana Vera Lopes da Silva (orgs.). **Crianças indígenas**: ensaios antropológicos. São Paulo: Global, 2002.

OLIVEIRA, Diogo de. **Nhanderukueri Ka'aguy Rupa** – As florestas que pertencem aos deuses - Etnobotânica e Territorialidade Guarani na Terra Indígena M'biguaçu/SC. 2009. (TCC). Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/132314/20091-DiogoOliveira.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 02 ago. 2018.

OLIVEIRA, Melissa Santana de. **Nhanhembo'ê**: infância, educação e religião entre os Guarani de M'Biguaçu, SC. **Cadernos de Campo**, n.13, p. 75-89, 2005. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50238/54352>. Acesso em: 14 jan. 2017.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre. **Anthropologie et développement**: essai en socio-anthropologie du changement social. Marseille: APAD; Paris, Karthala, Éditeur, 1995. Collection: Hommes et sociétés. Disponível em:

http://classiques.uqac.ca/contemporains/olivier_de_sardan_jean_pierre/anthropologie_et_developpement/anthropo_et_developpement.pdf. Acesso em: 29 abr. 2016.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Relatório-Síntese da Avaliação Ecossistêmica do Milênio, 2005. Disponível em: <https://www.millenniumassessment.org/documents/document.446.aspx.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2017.

OSTROM, E. **The future of the commons**: beyond market failure and government regulations. London: The Institute of Economic Affairs, 2012. Disponível em: <https://iea.org.uk/wp-content/uploads/2016/07/IEA%20Future%20of%20the%20Commons%20web%2029-1.10.12.pdf>. Acesso em: 3 set. 2017.

OTÁVIO, Ianni. A questão social. **Revista USP**, 1989. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25490/27236>. Acesso em: 15 jan. 2019.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil. In: REIS, Daniel Araújo (et al). **Tradições e Modernidades**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010, p. 29-46.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos “Índios Misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana** (4)1: 1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003. Acesso em: 16 mar. 2017.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In: SILVA, Aracy Lopes de; GRUPIONI, Luíz Donisete Benzi (orgs.). **A temática Indígena na escola**: novos subsídios para professores de 1º. E 2º. graus. Brasília: MEC/ MARI/ UNESCO, 1995, p. 61-86.

PAIVA, Raquel Lucena; SILVA, Marcelo de Oliveira (Werá Djekupe); PEREIRA, Nelson Barcelos. Floresta: Agricultura Guarani, agrofloresta e territorialidade, ES. In: EIDT, Jane Simoni; UDRY, Consolacion. **Sistemas Agrícolas Tradicionais no Brasil**. Coleção Povos e Comunidade Tradicionais. Volume 3, Capítulo 10. Brasília, Embrapa, 2019, p. 275-290.

PEREIRA, Magali C. S. **O Processo de Socialização nos Kaingáng**. Seminário: Ciências Biológicas e Saúde, v. 17, n.2, p. 170-170, jun. 1996. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/seminario/article/view/7079/6279>. Acesso em: 13 jan. 2017.

PEREIRA, Manuel Nunes. **Panorama da alimentação indígena**: Comidas, Bebidas & Tóxicos Na Amazônia Brasileira. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1974.

PIMENTA, José. **Desenvolvimento Sustentável e Povos Indígenas**: os paradoxos de um exemplo amazônico. Universidade Federal da Bahia (UFBA). Anuário Antropológico/2002-2003. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004: 115-150. Disponível em:

http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202002-2003/2002-2003_josepimenta.pdf. Acesso em: 16 mar. 2017.

PINTO, Manuel. A infância como construção social. In: SARMENTO, Manuel Jacinto; PINTO, Manuel. **As crianças: contextos e identidades**. Portugal: Universidade do Minho, 1997, p. 31-73. Disponível em:

http://www.academia.edu/905733/A_Inf%C3%A2ncia_Como_Constru%C3%A7%C3%A3o_Social. Acesso em: 17 fev. 2017.

PISSOLATO, Elizabeth, **A Duração da Pessoa: Mobilidade, Parentesco e Xamanismo Mbya** (Guarani), São Paulo, UNESP, ISA, Rio de Janeiro, NuTI, 2007.

PELLON, L.H.C. **Saúde Guarani: uma abordagem antropológica**. 2005. 81 p. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Enfermagem). Escola de Enfermagem Luiza de Marillac, Rio de Janeiro, 2005.

POLANY, Karl. **A grande transformação: as origens de nossa época**. Tradução de Fanny Wrabel. 2. ed. Rio de Janeiro: Compus, 2000.

PORTO-GONÇAVES, Carlos Walter. **O desafio ambiental**. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 182.

POULAIN, Jean-Pierre. **Sociologias da Alimentação: os comedores e o espaço social alimentar**. De Rossana Pacheco da Costa Proença, Carmen Silva Rial e Jaimir Conte. Tradução Editora da UFSC: Florianópolis, 2004.

PROGRAMA DE APOIO ÀS COMUNIDADES INDÍGENAS. Duplicação da BR-101, trecho Florianópolis/SC – Osório/RS. PROJETO BÁSICO AMBIENTAL - PBA. CONVÊNIO DNER/IME. Julho/2001. Disponível em: <http://www.101sul.com.br/supervisao/programas/11%20Apoio%20as%20Comunidades%20Indigenas.PDF>. Acesso em: 31 ago. 2017.

PROUT, Alan. **Reconsiderando a Nova Sociologia da Infância**. Tradução: Fátima Murad. Cadernos de Pesquisa, v.40, n.141, p.729-750, set./dez. 2010, p. 729-750. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cp/v40n141/v40n141a04.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (ed.). **La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales**. Perspectivas Latinoamericanas, 2000. p. 201-245.

RANDOLPH, Rainer. A tríade de desenvolvimento, planejamento e política (poder): proposições para investigações de transformações e políticas regionais. In: ETGES, Virginia Elisabeta; CADONÁ, Marco André (orgs.). **Globalização em tempos de regionalização: repercussões no território**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2016, p. 39-62.

RENAUX, Maria Luíza. **O outro lado da história: o papel da mulher no Vale do Itajaí, 1850-1950**. Blumenau: Ed. da FURB, 1995.

RIBEIRO, Berta G. A contribuição dos povos indígenas à cultura brasileira. In: SILVA, Aracy Lopes de; GRUPIONI, Luíz Donisete Benzi (orgs.). **A temática Indígena na escola:**

novos subsídios para professores de 1º. E 2º. graus. Brasília: MEC/ MARI/ UNESCO, 1995, p. 197-219.

RIBEIRO, Darcy. **América Latina: a pátria grande**. 3 ed. São Paulo: Global, 2017, p. 57-69.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ROHR, Alfredo J. **O sítio arqueológico do Balneário de Cabeçadas**. Ciência e Cultura. (Suplemento). São Paulo: SBPC, v. 22, n.6, 1973.

ROSA, Helena Alpini; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. **Cultura e tradição Guarani a partir dos papéis sociais das mulheres**. XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios. Florianópolis, 2015. Disponível em: http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1434329932_ARQUIVO_Culturaetradicao_Guarani.pdf. Acesso em: 16 jul. 2019.

ROULET, Florencia. **La Resistência de los Guarani del Paraguay a la Conquista Española (1597-1556)**. Editora Universitátia. Misiones, 1993.

SACHS, I. **Estratégias de Transição para o Século XXI**, desenvolvimento e meio ambiente. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

SAHLINS, Marshall David. **Sociedades tribais**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

SALGADO, Carlos Antonio Bezerra. Segurança alimentar e nutricional em terras indígenas. **Revista de Estudos e Pesquisas**. FUNAI: Brasília, v.4, n.1, p. 131-186, jul.2007.

SALOMONE, Alicia N. **Mujeres e ideas en América Latina: una relación problemática**. CUYO, Anuario de Filosofía Argentina y Americana, N° 13, Año 1996, ISSN N° 0590-4595, p.143-149.

SAMAIN, Etienne. "Antropologia de uma imagem 'sem importância'", in **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 5, n. 1, p. 47-64, 2004.

SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce; DALLABRIDA, Ivan Sidney. Ecosocioeconomia das organizações: gestão que privilegia uma outra economia. **Revista da FAE**, Curitiba, v.12, n.2, p.17-33, jul./dez. 2009.

SAMPAIO, Mario Arnaud. **Vocabulário Guarani-Português**. 2. Ed. Porto Alegre: Martins Livreiro Editora, 2015.

SANFUENTES ECHEVERRIA, Olaya. Europa y su percepción del nuevo mundo a través de las especies comestibles y los espacios americanos em el siglo XVI. **Historia (Santiago)**, Santiago, v. 39, n. 2. Dec. 2006, p. 531-556. Disponível em: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-71942006000200006&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 05 abr. 2020.

SANTIAGO, Silvano. **Uma literatura nos trópicos**: ensaios sobre dependência cultural, 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 9-26.

SANTILLI, Juliana; EMPERAIRE, Laure. A Agrobiodiversidade e os Direitos dos Agricultores Tradicionais. In: **Povos Indígenas no Brasil 2001 a 2005**. Instituto Socioambiental/ ISA. São Paulo, 2006, p. 100-103.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: técnica e tempo; razão e emoção. 3ª edição. São Paulo: Hucitec, 1999.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Ensaio oportuno**. Florianópolis: Academia Catarinense de Letras, 2007.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Nova história de Santa Catarina**. 5. ed. rev. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2004.

SANTOS, Silvio Coelho dos. A geração hídrica de eletricidade no sul do Brasil e seus impactos sociais. **Etnográfica**, Vol. VII (1), 2003, pp. 87-103. Disponível em: http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_07/N1/Vol_vii_N1_087-104.pdf. Acesso em: 14 jan. 2019.

SANTOS, Silvio Coelho dos. Notas sobre a presença indígena na Ilha de Santa Catarina. In: PEREIRA, Nereu do Vale et al. (orgs.). **A Ilha de Santa Catarina**: espaço, tempo e gente. Florianópolis: Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina, 2002.

SANTOS, Silvio Coelho dos. Os direitos dos indígenas no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes de; GRUPIONI, Luíz Donisete Benzi (orgs.). **A temática Indígena na escola**: novos subsídios para professores de 1º. E 2º. graus. Brasília: MEC/ MARI/ UNESCO, 1995, p. 87-108.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Índios e brancos no sul do Brasil**: a dramática experiência dos Xokleng. Florianópolis: Edeme, 1973.

SCARDIA, Giancarlo; PARENTI, Fabio; MIGGINS, Daniel P.; GERDES, Axel; ARAUJO, Astolfo G.M.; NEVES, Walter A. Chronologic constraints on hominin dispersal outside Africa since 2.48 Ma from the Zarqa Valley, Jordan. **Revista Quaternary Science Reviews**, Volume 219, 1 September 2019, Pages 1-19. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0277379119302847>. Acesso em: 11 jul. 2019.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**. v.15, n.2. Porto Alegre: 1995, p. 5-22. Disponível em: <http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/SCOTTJoanGenero.pdf>. Acesso em: 14 out. 2014.

SEVÁ FILHO, Oswaldo. **Hidrelétricas na Amazônia e no Xingu uma síntese dos problemas para as populações e a natureza**. Roteiro da apresentação feita no Seminário da Abep, em Campinas, 09 de novembro de 2011. Disponível em: <http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/livros/article/viewFile/131/128>. Acesso em: 16 out. 2018.

SILVA, Aracy Lopes da Silva; NUNES, Angela. Contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da criança (Introdução). In: SILVA, Aracy Lopes da Silva; NUNES, Angela; MACEDO; Ana Vera Lopes da Silva (orgs.). **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002. p. 11-33.

SILVA, Belarmino da. **Petyngua**— símbolo da vida Guarani. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado em forma de vídeo à Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC). Aldeia Linha Limeira – TI Xapecó e Florianópolis/SC, 2015. Disponível em: <http://licenciaturaindigena.ufsc.br/files/2015/04/Belarmino-da-Silva.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2018.

SILVA, Joana A. Fernandes. Economia de subsistência e projetos de desenvolvimento econômico em áreas indígenas. In: SILVA, Aracy Lopes de; GRUPIONI, Luíz Donisete Benzi (orgs.). **A temática Indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º. E 2º. graus**. Brasília: MEC/ MARI/ UNESCO, 1995, p. 343-367.

SILVA, Katiane; MACHADO, Vinícius da Silva; FURTADO, Gabriela Galvão Brava; RODRIGUES, Alessandro Baltazar. Tutela, classificações e prática da Renda Indígena no Relatório Figueiredo: algumas considerações sobre processos de desumanização dos povos indígenas na gestão do Serviço de Proteção aos Índios. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 12, n. 2, p. 314-341, jul./dez. 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/83576/51549>. Acesso em: 03 jan. 2019.

SILVA, Marilda Checcucci Gonçalves da. Mistura, identidade e memória na alimentação de imigrantes brasileiros em Barcelona. **Revista Hábitus**. Goiânia, v.11, n.1, p. 111-130, jan./jun. 2013.

SILVA, Marilda Checcucci Gonçalves da. **O papel da mulher no processo de adaptação alimentar dos imigrantes europeus em Blumenau**. Fazendo Gênero 8. Corpo, Violência e Poder. Florianópolis: 2008. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST6/Marilda_Checcucci_Goncalves_da_Silva_06.pdf. Acesso em: 27 out. 2014.

SILVA, Marilda Checcucci Gonçalves da. O brincar e as brincadeiras entre crianças camponesas de origem italiana do Médio Vale do Itajaí. In: RADIN, JOSÉ Carlos (Org.). **Cultura e identidade Italiana no Brasil: algumas abordagens**. Joaçaba: Ed. UNOESC, 2005.

SILVA, Marilda Checcucci Gonçalves da. A Alimentação e a Culinária de Imigração Europeia no Vale do Itajaí. **Revista de Divulgação Cultural**. O Humano. N. 80, maio/agosto. Edifurb, Blumenau, 2003.

SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes. Memória, cultura e poder na sociedade do esquecimento. **Augusto Guzzo Revista Acadêmica**, São Paulo, n. 6, p. 14-18, may 2003. Disponível em: http://www.fics.edu.br/index.php/augusto_guzzo/article/view/57. Acesso em: 18 fev. 2019.

SINGER, Paul. **É possível levar o desenvolvimento a comunidades pobres?** Ministério do Trabalho e Emprego. Secretaria Nacional de Economia Solidária. Brasília: 2004.

SMITH, Andrea. A violência sexual como uma ferramenta de genocídio. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 195-230, 2014. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/47357/29960>. Acesso em: 13 jan. 2019.

SLOW FOOD. Uma conquista rumo ao alimento bom, limpo e justo para todos: Merenda Escolar Indígena no Amazonas, 2019. Disponível em: <http://www.slowfoodbrasil.com/textos/noticias-slow-food/1517-uma-conquista-rumo-ao-alimento-bom-limpo-e-justo-para-todos-merenda-escolar-indigena-no-amazonas>. Acesso em: 28 nov. 2019.

SMITH, Andrea. A violência sexual como uma ferramenta de genocídio. **Revista Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 195-230, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/47357/29960>. Acesso em: 13 jan. 2019.

SOARES, Mariana de Andrade. **Caminhos para viver o Mbya Reko**: estudo antropológico do contato interétnico e de políticas públicas de etnodesenvolvimento a partir de pesquisa etnográfica junto a coletivos Guarani no Rio Grande do Sul. (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. UFRGS. Porto Alegre: 2012. Disponível em: http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/54094?locale=pt_BR. Acesso em: 12 jan. 2015.

SOS MATA ATLÂNTICA. Disponível em: <https://www.sosma.org.br/nossa-causa/a-mata-atlantica/>. Acesso em: 24 ago. 2017.

SOUSA, Cidoval Moraes de (org). **Jornalismo científico & desenvolvimento regional**: estudos e experiências. Campina Grande: EDUEP, 2008. Disponível em: http://www.observatoriodaimprensa.com.br/download/Jornalismo_Cient_Desenv.pdf. Acesso em: 04 dez. 2018.

SOUSA, Emilene Leite. Laudinhos antropológicos: as crianças indígenas e os processos de demarcação de terra. **Revista Tellus**, Campo Grande, MS, ano 18, n. 35, p. 113-138, jan./abr. 2018. Disponível em: <http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/view/490>. Acesso em: 9 ago. 2018.

SEYFERTH, Giralda. **A colonização alemã no Vale do Itajai-Mirim**: um estudo de desenvolvimento econômico. Porto Alegre: Movimento, 1974.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Etnodesenvolvimento**: Uma Dimensão Ignorada no Pensamento Desenvolvimentista. Anuário Antropológico. vol. 84, 1985, p. 11-44.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Cómo descolonizar las ciencias sociales**. 1971. Disponível em: http://lhblog.nuevaradio.org/b2-img/stavenhagen_como_descolonizar_las_cs.pdf. Acesso em: 1 fev. 2017.

STOFEL, Natália Sevilha. **“O que está destinado a reunir”**: cuidado infantil entre os Mbyá-Guarani. (Dissertação) Programa de Pós-Graduação em saúde Pública. Universidade de Pão Paulo, 2013. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/6/6136/tde-11112013-145718/pt-br.php>. Acesso em: 22 jun. 2016.

TARKO, Vlad. Elinor Ostrom's life and work. In: OSTROM, E. **The future of the commons: beyond market failure and government regulations**. London: The Institute of Economic Affairs, 2012, p. 48-67. Disponível em: <https://iea.org.uk/wp-content/uploads/2016/07/IEA%20Future%20of%20the%20Commons%20web%202029-1.10.12.pdf>. Acesso em: 3 set.2017.

TASSINARI, Antonella. **Múltiplas Infâncias**: o que a criança indígena pode ensinar para quem já foi à escola ou A Sociedade contra a Escola. 33º Encontro Anual da ANPOCS, 2009. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/papers-33-encontro/gt-28/gt16-24/1935-antonellatassinari-multiplas/file>. Acesso em: 13 mar. 2016.

TASSINARI, Antonella. Concepções indígenas de infância no Brasil. **Tellus**, ano 7, n. 13, Campo Grande/ MS, out. 2007, p. 11-25. Disponível em: ftp://nepi.ucdb.br/pub/tellus/tellus13/1_Antonella.pdf. Acesso em: 18 jun. 2015.

TASSINARI, Antonella. Sociedades Indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural. In: SILVA, Aracy Lopes de; GRUPIONI, Luíz Donisete Benzi (org.). **A temática Indígena na escola**: novos subsídios para professores de 1º. E 2º. graus. Brasília: MEC/ MARI/ UNESCO, 1995.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz; GRANDO, Beleni Saléte; ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos (orgs.). **Educação indígena**: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012. Disponível em: <http://nepi.ufsc.br/files/2013/11/educacao-indigena-final.pdf>. Acesso em: 03 set. 2017.

TEMPASS, Martín César. **As pescarias dos Mbyá-Guarani: aspectos práticos e simbólicos**. Reunião Equatorial de Antropologia (REA). 2016. Disponível em: <http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/>. Acesso em: 22 mar. 2018.

TEMPASS, Martín César. A culinária indígena como elo de passagem da “Cultura” para a “Natureza”: invertendo Lévi-Strauss. **Revista Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 5, n. 1, p. 69-101, jan./jun. 2011. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/20874/12089>. Acesso em: 18 mar. 2013.

TEMPASS, Martín César. **“Quanto mais doce, melhor”**: Um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbyá-Guarani. (Tese de Doutorado). Orientador: Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: fevereiro de 2010. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufrgs.br/da.php?nrb=000748441&loc=2010&l=9a05df39af9a9ca> f. Acesso em: 18 mar. 2013.

TEMPASS, Martín César. Comida e gênero entre os Mbyá-Guarani. **Caderno Espaço Feminino**. v.19, n.01, Jan./Jul. 2008, p.287-309. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/neguem/article/view/2112>. Acesso em: 20 jun. 2014.

TEMPASS, Martín César. O belo discreto: a estética alimentar Mbyá-Guarani. **Revista Espaço Ameríndio**, Porto Alegre: v. 1, n. 1, p. 170-194, jul./dez. 2007. Disponível em:

<http://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/viewFile/2567/1568>. Acesso em: 18 mar. 2013.

THEIS, Ivo Marcos. Desenvolvimento Desigual e Planejamento Regional no Brasil. **Revista Paranaense de Desenvolvimento**. Curitiba, v.37, n.131, p.79-97, jul./dez. 2016, p.79-97.

THEIS, Ivo Marcos. Territórios Contestados e Desenvolvimento Desigual: perspectivas e desafios para a América Latina. In: CECCHETTI, Elcio; OLIVEIRA, Lilian Blanck (orgs.). **Territórios e Desenvolvimentos Contestados: diálogos, resistências e alternativas**. Série Saberes em Diálogo. Blumenau: Edifurb, 2015, p. 33-60.

THEIS, Ivo Marcos. (org.). **Desenvolvimento Local/Regional na Periferia do Capitalismo Mundializado: Estudos de Caso em Santa Catarina**. Blumenau: Edifurb, 2014.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado** - História Oral. 2 ed. Paz e Terra. 1998.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. Tradução: Beatriz Perrone Moisés, Martins Fontes. 2.ed. São Paulo. 1999. Disponível em: <https://portalconservador.com/livros/Tzvetan-Todorov-A-Conquista-da-America.pdf>. Acesso em: 09 ago. 2018.

TREJO, Belkis Rojas. “Comidas de los antiguos y comidas de hoy. Proceso de patrimonialización de la gastronomía (Caso de Mucuchíes, Venezuela)”. In: ALVAREZ, Marcelo y MEDINA, F. Xavier (eds.). **Identidades en el Plato: El patrimonio cultural alimentario entre Europa y América**. Barcelona: Icaria Observatorio de la Alimentación, 2008 – Cap. X, p. 175-190.

VANWEY, Leah K; OSTROM, Elinor; MERETSKY, Vicky. Teorias subjacentes ao estudo de interações homem-ambiente. Capítulo 2. In: MORAN, Emilio F.; OSTROM, Elinor (orgs.). **Ecosistemas Florestais: interação homem-ambiente**. Tradução Diógenes S. Alves e Mateus Batistella. São Paulo. Editora Senac: Edusp, 2009, p. 41-81.

VASCONCELOS, Viviane Coneglian Carrilho de. **Tramando redes: Parentesco e Circulação de Crianças Guarani no Litoral de Santa Catarina**. 2011. PPGAS/UFSC. (Dissertação de Mestrado). Orientador: Antonella Maria Imperatriz Tassinari. Disponível em: <http://www.tede.ufsc.br/teses/PASO0282-D.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2017.

VERDUM, Ricardo. Etnodesenvolvimento e mecanismos de fomento do desenvolvimento dos povos indígenas: a contribuição do subprograma Projetos Demonstrativos (PDA). In: LIMA, Antonio Carlos de S., BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs.). **Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2002, p. 29-37. Disponível em: <http://laced.etc.br/site/arquivos/02-Etnodesenvolvimento.pdf>. Acesso em: 03 mar. 2017.

VERDUM, Ricardo. **Mapa da fome entre os indígenas no Brasil (I): uma contribuição a formulação de políticas de segurança alimentar**. Brasília, DF: Instituto de Estudos Sócio-Econômicos (INESC – 1995) 2003. Disponível em: <http://www.rle.ucpel.edu.br/index.php/rsd/article/download/512/455>. Acesso em: 17 jul. 2019.

VIBRANS, Alexander C; SEVEGNANI, Lucia; GASPER, André L. de; MÜLLER, Juarez J. V; REIS, Maurício Sedrez. **Inventário Florístico Florestal de Santa Catarina**: resultados resumidos. Universidade Regional de Blumenau (FURB). Blumenau: 2013. Disponível em: http://ciram.epagri.sc.gov.br/ciram_arquivos/arquivos/iff/pdf/resultadosresumidosiff2013.pdf. Acesso em: 24 ago. 2017.

VIERTLER, Renate Brigitte. A noção de pessoa entre os Bororo. **Boletim do Museu Nacional**, Série Antropologia, n. 32, 1979, p. 20-30. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/pessoa%3Aviertler/viertler_1979_bororo.pdf. Acesso em: 16 mai. 2016.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. O perspectivismo ameríndio ou a natureza em pessoa. **Ciência & Ambiente**. v. 1, n.1, jul., UFSM, Santa Maria, 1990, p.123-132.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. Rio de Janeiro: **Boletim do Museu Nacional**, n. 32: 40-49, Rio de Janeiro, 1979. http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/pessoa%3Acastro/castro_1979_xingu.pdf. Acesso em: 16 mai. 2016.

WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales**: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/13582/13582.PDFXXvmi=di9ixOJob3xjBuscxZPZhgoEsplxlhlzBvSzkDZvGWP>. Acesso em: 04 dez. 2019.

WARREN, K. **Ecofeminist Philosophy**: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters. Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

WIKIAVES. Portal de aves brasileiras. 2015. Disponível em: <https://www.wikiaves.com.br/>. Acesso em: 22 jul. 2019.

WITTMANN, Luisa Tombini. **O vapor e o bodoque**: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/ SC (1850-1926). Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007.

WOORTMANN, Ellen F. A comida como linguagem. **Revista Hábitus**. Goiânia, v.11, n.1, p.13-34, jan./jun. 2013.

DEPOIMENTOS TEKÓÁ VY'A

Depoimento Artur Benite *werá mirim* 12/01/2016.

Depoimento Augustinho Moreira *werá tukumbó* em 11/08/2016.

Depoimento Artur Benite *werá mirim* em 21/09/2016.

Depoimento Fábio Macena *kuaray* em 10/02/2017.

Depoimento de Augustinho Moreira *werá tukumbó* em 10/06/2017.

Depoimento Márcia Ramires *pará mirim* em 27/07/2018.

Depoimento Letícia Ramires Benite *ará reté* em 06/08/2018.

Depoimento Maura Ramires *kerexu* em 06/08/2018.

Depoimento Márcia Ramires *pará mirim* em 06/08/2018.

Depoimento Artur Benite *werá mirim* em 20/08/2018.

Depoimento Artur Benite *werá mirim* em 27/09/2018.

Depoimento Artur Benite *werá mirim* em 12/11/2018.

Depoimento Cláudia Benite *para mirim* em 12/11/2018.