

DA INVASÃO EUROPEIA AOS PERIGOS DA TESE DO MARCO TEMPORAL: por uma contribuição geográfica sobre a disputa e o conflito territorial

Beatriz Mercês de Souza dos Santos

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGG) - Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Tecnologia (FCT/UNESP).
Pesquisadora do Laboratório de Arqueologia Guarani e Estudos da Paisagem (LAG).
Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)
beatriz.merces@unesp.br

Wilians Ventura Ferreira Souza

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGG) - Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Tecnologia (FCT/UNESP).
Pesquisador do Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária (NERA).
Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).
wilians.ventura@unesp.br

INTRODUÇÃO

Abordaremos, nesse artigo, uma reflexão sobre a invasão europeia no Brasil, que acarretou a dizimação de milhares de indígenas, além do estabelecimento das Reduções Jesuíticas, que impôs um novo modo de organização social e interferência na cultura material, além das diferentes concepções de território entre os indígenas e os europeus, que provoca, atualmente, a tese do Marco Temporal.

O diálogo entre os processos históricos, culturais, sociais e geográficos se estabelece nesse manuscrito desde uma perspectiva relacional e multiescalar, sendo o território o conceito central para a leitura sobre as dinâmicas espaciais e os conflitos presentes no Brasil contemporâneo.

Para se compreender os conflitos e a relevância do território na atualidade, se faz necessário construir e recompor o processo histórico-geográfico brasileiro que foi marcado pela invasão, destruição, espoliação e genocídio da população indígena. O Brasil de hoje é, portanto, resultado de um conjunto vasto e significativo de processos históricos, culturais e geográficos que produziram diferentes leituras e compreensões sobre o espaço, território, paisagem, lugar e desenvolvimento.

Para construir a temática desde um passado que explica o presente e as diferentes incertezas do futuro, sobretudo, para a população indígena no Brasil, buscamos evidenciar desde a dinâmica da invasão europeia do passado à organização de movimentos socioterritoriais indígenas que produziram, ao longo de séculos, uma compreensão relacional e potente em torno dos conceitos de desenvolvimento, espaço e território.

A ABORDAGEM SOCIOTERRITORIAL COMO CHAVE ANALÍTICA

Para reconstruir um diálogo entre o processo marcado pela invasão europeia e o surgimento de resistências e movimentos socioterritoriais indígenas no Brasil, adotamos a abordagem socioterritorial como chave analítica para interpretar os movimentos históricos e a construção das resistências frente às diferentes concepções de território. Nesse sentido, o conjunto de autores escolhidos trazem um arcabouço teórico-metodológico que possibilita a construção de uma leitura multiescalar, relacional e dialética entre a história, a geografia, a arqueologia e os sujeitos.

Uma das contribuições mais significativas que a ciência geográfica pode dar é uma leitura espacial e escalar dos movimentos sociais, surge, portanto, uma reflexão importante que busca revelar e compreender as formas de atuação e espacialização dos movimentos, seja no campo, cidade, águas e florestas.

Os movimentos socioespaciais e socioterritoriais são expressões da contradição presente na realidade e no cotidiano, revela as mazelas sociais, os problemas políticos, a violência, entre outros elementos, movimentar-se em torno de algo é, portanto, modificar a si, aos outros e os espaços que são tocados por esse movimento, ora modificando completamente o território, ora modificando os espaços, essa intencionalidade dependerá exclusivamente dos objetivos e da forma de atuação de cada movimento.

Fernandes (2012) aponta que, nas últimas décadas, muitos autores que liam e interpretavam os movimentos sociais passaram a adotar o território em suas análises ainda que as mesmas não fossem estritamente geográficas, no entanto, muitos desses autores, inclusive geógrafos, trabalham com o conceito de território a partir de uma perspectiva unidimensional, quando na verdade o território é multidimensional. Um exemplo explícito dessa perspectiva é quando dentro do debate do marco temporal alguns teóricos apontam em primeira e segunda estância a importância do território desde uma perspectiva exclusivamente material ou do debate sobre a preservação da biodiversidade, quando na realidade o significado de território se dá a partir da relação entre o visível e o invisível, o material e o imaterial, o território é parte constituinte e necessária do ser.

O autor mergulha numa análise relevante para a compreensão das ações desses sujeitos no espaço, para isso ele utiliza alguns autores como Santos (1988; 1996), Lefebvre (1991), Raffestin (1993), Oliveira (1991), Gonçalves (2001) e Fernandes e Martin (2004), assim constrói uma compreensão crítica e geográfica em torno da abordagem socioterritorial.

Reforçamos nossos argumentos sobre a importância dos conceitos de movimentos socioterritorial e socioespacial para estudar as realidades contemporâneas frente às mudanças paradigmáticas. As ideias aqui apresentadas ainda estão em processo de formação, todavia se constituindo como referências importantes para as leituras geográficas dos movimentos sociais. (FERNANDES; 2012, p. 26)

O revelar-se de espaços e territórios antes não imaginados, como coloca Fernandes (2012), é um pontapé inicial para a realização de leituras completas dotadas de escala, de conflitualidades, processos antagônicos e contraditórios que revelam as características das ações, das movimentações, das manifestações, das ocupações compreendidas pelo autor como processos geográficos à luz dos conceitos de espaço e território. Assim, como expressa Fernandes (2012, p. 26) o “espaço é uma dimensão da realidade”, portanto, compreendê-lo a partir de uma perspectiva geográfica é essencial para a leitura das ações realizadas sobre ele.

Como aponta Fernandes (2012), pela dimensão e amplitude do espaço e de sua compreensão conceitual e teórica, ele pode ser utilizado de diferentes maneiras, no entanto, são cometidos diferentes equívocos na sua interpretação e exposição, principalmente, quando o autor não define de qual espaço se fala, assim “para evitar equívocos é preciso esclarecer que o espaço social está contido no espaço geográfico, criado originalmente pela natureza e transformado continuamente pelas relações sociais” (FERNANDES; 2012, p. 26)

O autor apresenta que para que o leitor ou autor compreenda o espaço em sua totalidade é necessário defini-lo a partir da composicionalidade, sendo compreendido em todas as dimensões existentes, assim como aponta Fernandes (2012, p. 26) “manifesta as propriedades de ser produto e produção, movimento e fixidez, processo e resultado, lugar de onde se parte e aonde se chega”. Além da composicionalidade o espaço também apresenta o caráter de completitude, apresentando-se também como um todo ao mesmo tempo que é parte.

O Espaço geográfico contém todos os tipos de espaços sociais produzidos pelas relações entre as pessoas, e entre estas e a natureza, que transformam o espaço geográfico, modificando a paisagem e construindo territórios, regiões e lugares. Portanto, a produção do espaço acontece por intermédio das relações sociais, no movimento da vida, da natureza e da artificialidade, principalmente no processo de construção do conhecimento. O espaço social é uma dimensão do espaço geográfico e contém a qualidade da completividade. Por causa dessa qualidade, o espaço social complementa o espaço geográfico. O mesmo acontece com todos os outros tipos de espaços. Esse é o caráter da composicionalidade, em que as dimensões são igualmente espaços completos e completivos. (FERNANDES; 2012, p. 26).

A intencionalidade na produção científica bem como no cerne do conhecimento geográfico sempre foi um combustível que possibilita a criação de conceitos e teorias, no entanto, a visão de alguns sujeitos é parcial e unidimensional em relação ao objeto analisado, assim apresentam o “espaço político somente como político, o espaço econômico somente como econômico e o espaço cultural somente como cultural” (FERNANDES; 2012, p. 27).

Além da compreensão da multiescalaridade do espaço, surge também a partir da leitura de Fernandes (2012) em torno dos movimentos socioespaciais e socioterritoriais, uma compreensão sobre o território. Assim o território se apresenta como conflituoso e disputado, ele é, portanto, uma fração do espaço geográfico, “são as relações sociais que transformam o espaço em território e vice-versa, sendo o espaço uma priori e o território uma posteriori” (FERNANDES; 2012, p. 27)

As relações sociais, por sua diversidade, criam vários tipos de territórios, que são contínuos em áreas extensas e ou são descontínuos em pontos e redes, formados por diferentes escalas e dimensões. Os territórios são países, estados, regiões, municípios, departamentos, bairros, fábricas, vilas, propriedades, moradias, salas, corpo, mente, pensamento, conhecimento. (FERNANDES; 2012, p. 27)

Os territórios materiais e imateriais são expressões da vida e da relação humana e se manifestam de diferentes formas no espaço como bem coloca Fernandes (2012), assim as manifestações de todas essas pluralidades e dos resultados que saem dessa interação entre os sujeitos que produzem e disputam territórios pode ser expressa pela espacialização e espacialidade, territorialização e territorialidade.

Os movimentos sociais podem ser lidos a partir da geografia, produzem informações interessantes e que revelam a nós geógrafos um papel inerente entre esses sujeitos e suas intencionalidades, isto é, pelo que lutam, o que representa a sua bandeira, quais são suas pautas? São muitas as informações que os movimentos carregam, portanto, “da mesma forma como alguns movimentos produzem e constroem espaços, também se espacializam e possuem espacialidades”, assim os movimentos tem vida e lutam pelo seus ideais e pautas, essas lutas repercutem espacialmente e são lidas a partir de uma perspectiva geográfica através da aplicação da compreensão em torno dos movimento elaborada por Fernandes (2012), por fim, “do mesmo modo que alguns movimentos transformam espaços em territórios, também se territorializam e são desterritorializados e se reterritorializam” (FERNANDES; 2012, p. 30)

Fernandes (2012) faz um alerta em relação a compreensão e atuação desses movimentos nas diferentes ciências, assim os movimentos podem ser enxergados a partir de um viés sociológico, histórico ou geográfico, portanto, não existe movimentos sociais e movimentos socioterritoriais “existe movimentos sociais desde uma perspectiva sociológica e movimentos socioterritoriais ou movimentos socioespaciais desde uma perspectiva geográfica” (FERNANDES; 2012, p. 31)

Assim, existe uma grande complexidade ao tentarmos explicar o que são os espaços e os territórios nas/das florestas, bem como a articulação dos movimentos socioterritoriais indígenas, tendo em vista a variedade de concepções. São diferentes apontamentos feitos pelas ciências e pelas diversas instituições da sociedade. Ao considerarmos a perspectiva do Estado, o Código Florestal Brasileiro, Lei nº 12.651, de 25 de maio de 2012 (BRASIL, 2012), abrange, por exemplo, as áreas com predominância da vegetação nativa (natural ou recuperada), as Áreas de Preservação Permanente (APP) e as áreas de Reserva Legal, o que possibilita a transposição dos territórios de florestas em áreas urbanas e rurais.

Quando o tema é floresta, a maioria dos debates são direcionados a uma única dimensão do território, seja para tratar de aspectos físicos, culturais, econômicos etc., comumente publicados em relatórios técnicos. Na antropologia, trabalhos como o de Narby (2018), por exemplo,

apresentam a necessidade de uma nova abordagem das ciências para se pensar as florestas, dar visibilidade aos povos que habitam nelas e de fato, desenvolver pesquisas propositivas para esses espaços e seus territórios.

A análise da autora é de suma importância para um debate inicial sobre a invisibilidade de comunidades na disputa por políticas públicas e da contribuição cotidiana desses sujeitos para a sustentabilidade dos espaços de florestas. Entretanto, compreendemos que ainda existe uma lacuna na Geografia para analisar as florestas em sua totalidade e explicar a produção desses espaços e territórios. Partindo desse princípio, propomos uma reflexão inicial de pensar as florestas sob a perspectiva da multidimensionalidade e multiescalaridade do território (FERNANDES, 2009) e fazer um exercício de identificar as lógicas-racionalidades espaço-temporal (SOBREIRO FILHO, 2017), que expressam as particularidades identitárias e as territorialidades dos movimentos socioterritoriais das florestas, considerando a diversidade de disputas, com o envolvimento de instituições (contra-hegemônicas ou não), mas também de diferentes sujeitos organizados coletivamente, na defesa de seus territórios e seus modos de vida.

Assim, os dados levantados no DATALUTA sobre os territórios das florestas apontam dois grupos preliminares de análise que caracterizam os diferentes sujeitos e atores sociais em disputa, que podem ser organizados segundo à lógica contra-hegemônica ou à lógica predatória do neoliberalismo. No primeiro grupo, ganham destaque os povos Indígenas em suas diferentes etnias e cosmologias; extrativistas; ribeirinhos e ribeirinhas; quilombolas; atingidos e atingidas por barragens e pela mineração; camponesas e camponeses. O segundo grupo pode ser representado por latifundiários; agronegócio; capital estrangeiro; empresas; garimpeiros.

Os sujeitos que praticam o confronto político cotidianamente, lutando contra a hegemonia nos territórios de floresta - com destaque para os povos indígenas que estão presentes nas ações registradas, propõem pautas reivindicativas e/ou propositivas com intencionalidades convergentes na maioria dos casos, ou que se diferenciam de modo tênue em aspectos específicos. Em síntese, é possível analisar as pautas dos movimentos socioterritoriais das florestas a partir de dois grandes conjuntos interpretativos: o primeiro está relacionado à uma eminência territorial indígena, que abarca a luta pelos direitos dos povos tradicionais (demarcação de terras, educação, saúde, segurança, valorização da cultura e das cosmologias); o segundo se direciona aos demais povos das florestas e aliados de luta (tais como os movimentos ambientalistas), onde se destacam as pautas também reivindicadas pelo primeiro grupo, como os protocolos de consulta, defesa da sustentabilidade e da preservação ambiental, a luta por soberania territorial.

A INVASÃO EUROPEIA E O ESTABELECIMENTO DAS REDUÇÕES JESUÍTICAS

Diante de tantas referências, é comum encontrarmos a palavra “descobrimento” para se referir ao processo de entrada na América, além da palavra “conquistadores” para vangloriar pessoas que dizimaram e escravizaram milhares de indígenas no intuito de colonizar um território

que já estava ocupado. Nesse artigo, tomamos o ato político de dar outro nome em todos os processos que consideramos marca da colonização; por isso, para “descobrimento” damos o nome de “invasão” e, para “conquistadores”, damos o nome de “invasores” ou “colonizadores”.

Segundo Kern (2000), a ocupação do território da América Meridional, a partir do século XVI, promovido pela expansão ultramarina luso-espanhola, deu origem a um processo complexo de relações entre os povos indígenas, que já haviam se instalado há mais de dez mil anos, e os grupos ibéricos que invadiram o mesmo território, julgando-se descobridores do “Novo Mundo”.

Assim, de acordo com o autor, muitas das informações difundidas pelas bibliografias, relacionados ao processo de colonização, são interpretações subjetivas e designam, de um lado, os europeus como protagonistas, além de vencedores e, de outro, os povos indígenas como vencidos.

Esse discurso também era sustentado pelos invasores que, em seus relatos de viagem, colocavam a América como processo de “invenção” e, por isso, os indígenas e colonizadores aparecem na antropologia e historiografia como esferas opostas e irreduzíveis. Segundo Pompa (2002), as observações dos cronistas não surgem a partir da realidade indígena, mas contam algo sobre seu próprio sistema de crenças e valores; ou seja, os relatos de viagem, como os de Cristóvão Colombo, descrevem apenas o que conhecem.

Nesse mesmo sentido, Pompa (2002) afirma que a descrição de esquemas culturais familiares pelos invasores era necessária para a organização da percepção dos “fatos” que eram relativos a eles, já que a comparação analógica era o único instrumento epistemológico de compreensão cultural. Como exemplo, na carta de Pero Vaz de Caminha, ele descreve os Tupiniquim como “bárbaros, desconfiados, servis e desprovidos de cultura” (POMPA, 2002, p. 36).

No horizonte do “Novo Mundo” pelos viajantes, havia o mito do “Paraíso Terrestre”, evidenciando que a América era paradisíaca, no viés da natureza. Por outro lado, os indígenas representavam o “diabólico”:

[...] se é verdade que as fontes realçam a predominância dos motivos edênicos na descrição da natureza da nova terra, do lado da humanidade (ou melhor, sub-humanidade) a alteridade radical representada pelos povos indígenas marca francamente o diabólico. A mesma humanidade monstruosa que a Idade Clássica e a Idade Média tinham projetado na alteridade antropológica da Índia, depois na da Etiópia e finalmente na da Escandinávia, ia migrando para a América. Da mesma maneira, o demônio, que a evangelização expulsara (ou acreditava ter expulsado) da Europa, reaparecia na América, constituindo-se como a verdadeira “vedete” da heterologia americana (POMPA, 2002, p. 37).

A demonização do indígena e essa difusão dos estereótipos do bárbaro, do canibal e do bruxo é observado, segundo Pompa (2022), pelas imagens apresentadas pelos viajantes, no século XVI, nas representações dos costumes indígenas, que não se pautavam na observação empírica, mas na alegoria, como o caso da gravura de Theodore de Bry, intitulada “Mulheres Canibais”.

Figura 1: “Mulheres Canibais” de Theodore de Bry



Fonte: Tok de História (2023).

Casos como esses de gravuras evidenciando a antropofagia, pautam o imaginário colonial da cultura indígena como inferior e constitui, segundo Pompa (2002), como uma forma de absorver a diversidade encontrada no dito “Novo Mundo”, para que os costumes dos povos indígenas fossem integrados ao imaginário ocidental, recebendo uma classificação e um valor. Assim, a autora evidencia o “eu”, como o ocidental, através da conceptualização do “outro” como indígena.

Nos primeiros relatos, segundo Pompa (2002), os invasores descreviam que os indígenas não acreditavam em nada. Para justificar a evangelização, a cultura tupi era apresentada como portadora de uma possibilidade de religião monoteísta. Por isso, o discurso de que os indígenas não tinham religião foi reafirmada por inúmeros cronistas, como Pero Vaz de Caminha, Pero Magalhães de Gôndavo, Gabriel Soares de Souza e o jesuíta Cardim. Segundo eles, os indígenas não tinham “nem fé, nem lei, nem rei” (POMPA, 2002).

A autora relata que, por influência de Lorenzo de Media, em 1502, os cronistas evidenciavam de que os chamados Tupinambá não tinham um elemento que caracterizava uma religião para os europeus, já que não tinham ídolos, templos ou sacerdotes. Com isso, “se não há ídolos, sacerdotes e templos, não há religião” (POMPA, 2002, p. 44).

Em contradição, alguns autores apontaram a presença mínima de uma noção de deus entre os indígenas. Para Thevet (1978), não existe a possibilidade de um povo não ter a noção de divindade e essa noção podia ser encontrada em Tupã, um ser mitológico, segundo Pompa (2002), ligado ao céu e ao trovão. Assim, instala-se a pedagogia jesuítica, que constitui Tupã como deus, para, a partir dele, elaborar o projeto catequético, chamado de hibridismo cultural.

A bula do papa Paulo III, além de reconhecer-lhes a dignidade de homens, mandava trazer os “naturais” para a fé cristã pela pregação do Verbo de Deus e do exemplo. A imposição da religião dos conquistadores encontrava assim sua plena legitimação, realizando a grandiosa profecia da Conquista: a construção do Reino de Deus na Terra, com um povo virgem. Aqui está um dos nós conceptuais da pregação missionária, nó que, aliás, tinha dirigido teologicamente até a própria “descoberta”: o milenarismo cristão (POMPA, 2002, p.46).

A autora destaca que a necessidade de atribuir aos povos indígenas uma “crença”, obedece a uma exigência cultural de “ler” o outro e traduzi-lo em seus próprios termos; isto é, traduzir o “eu” para o outro. Para isso, Pompa (2002) destaca que era necessário constituir uma linguagem de mediação, isto é, a religião.

Colaço (1998) evidencia que as missões foram uma das primeiras formas de tutela indígena na América, já que

Os missionários estavam convictos de que, levando a palavra de Deus aos indígenas, proporcionavam-lhes a civilização e, conseqüentemente, tornavam-se “humanos”. A evangelização estava impregnada do caráter civilizatório, que significava a “europeização” e o ajustamento dos índios aos moldes da sociedade moderna ocidental (COLAÇO, 1998, p.181).

Em sua revisão bibliográfica, Colaço (1998, p.187) relata que a invasão na América iniciou a disputa entre Portugal e Espanha pelo domínio das terras que foram “descobertas e das não-descobertas”. Por conta das divergências entre as duas coroas católicas, foi colocado um Pontífice Romano como mediador nas disputas.

Assim, a bula “Inter Cetera” foi favorável aos interesses espanhóis, sendo sancionada em 1493 pelo Papa Alexandre VI, com a condição de que levassem missionários ao “Novo Mundo”, com o intuito de difundir a fé católica, além de “cristianizar e civilizar”. Vieram para o Brasil diversas ordens religiosas: primeiro, os franciscanos, em 1500, logo os dominicanos, os agostinianos, os mercedários e, por últimos, os jesuítas (COLAÇO, 1998).

Os jesuítas chegam ao Brasil em 1549, acompanhado do primeiro Governador-Geral, Tomé de Sousa, mas apenas em 1556 o Conselho das Índias autoriza a vinda dos membros da Companhia de Jesus à América espanhola. Com isso, dedicara-se, em 1568, ao ensino, em Lima, segundo Colaço (1998).

Em 1607, é criada a Província Jesuítica do Paraguai, que foi ocupada pelos membros da Companhia de Jesus até 1768. Entre 1609 e 1706, os jesuítas fundaram as Missões Jesuíticas do Paraguai, também conhecido como os Trinta Povos das Missões, que se entendia “do Guairá no

Paraná, sul do Mato Grosso do Sul, Paraguai, nordeste da Argentina, Rio Grande do Sul e Uruguai” (COLAÇO, 1998, p. 189).

Nesse artigo, focaremos apenas nos indígenas Guarani, por termos dados históricos e arqueológicos de sua ocupação, especificamente da região do Guairá, atual estado do Paraná e do atual estado de São Paulo. Assim, Zuse (2009) define os Guarani como parte do tronco Tupi, amplamente difundido pelo território brasileiro.

Habitavam os atuais territórios do leste do Paraguai, leste da Argentina, no Uruguai e sul do Brasil, principalmente nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, Mato Grosso do Sul e São Paulo. Os Guarani se adaptavam a diferentes climas, em altitudes que variam desde o nível do mar até 900-1000 m, inclusive em áreas mais frias das Serra Geral do estado do Paraná, ao mesmo tempo que ocupavam áreas com distintos tipos de solos, desde os mais pobres até os mais férteis. A duração dos assentamentos geralmente era longa, podendo ultrapassar 100 anos, conforme demonstram os solos antropogênicos (ZUSE, 2009, p. 4).

Lugon (1977) relata que os invasores retratavam os Guarani com um aspecto físico robusto, ágil, de pouca estatura, pele acobreada, rosto largo, olhos negros e, por vezes, puxados. O etnólogo Alcide d'Orbigny descreve que, nesse povo, as mulheres tinham os cabelos longos e lisos; nos dois sexos, os cabelos só se tornavam grisalhos em uma idade avançada.

O autor, entre suas várias ambiguidades, afirma que muitos elementos descritivos tinham o intuito de deslegitimar os Guarani e justificar os crimes dos invasores, os retratando como preguiçosos, vorazes e antropofágicos. Assim, Lugon (1977) defende que não se pode descrever os Guarani como antropófagos, só pelo fato de que algumas aldeias imolavam ritualmente alguns prisioneiros.

Lugon (1977) relata que os Guarani eram adeptos da caça, pesca e agricultura, onde se cultivava milho, mandioca e batata doce. Ainda, o padre jesuíta suíço relata que o povo era poligâmico e um só cacique, a exemplo do Guaíra, possuía várias mulheres. Quanto às crenças, os Guarani acreditavam, de acordo com o autor, em apenas um deus e não tinham cultos, tampouco ofereciam sacrifícios ou tinham sacerdotes.

A execução da justiça era uma atribuição dos jesuítas, que executavam a pena, o auto castigo, as chibatadas e, até mesmo, a prisão dos indígenas, tendo como punição máxima o exílio. Assim, as Reduções Jesuíticas foram criadas com o objetivo de exercer o controle, a defesa e a catequização dos indígenas, além de garantir a posse dos territórios conquistados e defender as fronteiras já estabelecidas. Ainda, os jesuítas optaram pelas Reduções, que eram instaladas distantes dos povoados espanhóis, com o intuito de facilitar a catequese e proteger os indígenas dos “encomenderos”, que era a escravização indígena (BOGONI, 2008).

De acordo com Bogoni (2008), se para os jesuítas as Reduções significavam parte do plano de conquista, para os indígenas significava mudanças no seu modo de vida, já que, com o deslocamento de seu território para a Redução, os Guarani perdiam a sua liberdade de locomoção para se submeter a um território colonial, cristão e, ainda, restrito.

Dizer que a redução oferecia melhor forma de vida para os Guarani é uma afirmação sob a ótica européia, com seus costumes diferentes, e não leva em consideração as tradições herdadas pelos índios dos seus antepassados. Tanto não era melhor, que aparecia com frequência a resistência, como forma de reação às práticas ditadas pelos catequizadores, que representavam uma violência e uma alteração em relação a tudo que eles conheciam e praticavam. A esses líderes resistentes os missionários rotulavam de “magos” e “atrasados” (BOGONI, 2008, p. 103).

Ainda, Mota (2015) ressalta que:

A história oficial hegemônica dos grandes heróis, conquistadores e desbravadores, impõe uma forma de entendimento desse processo a partir da perspectiva eurocêntrica-colonial, desqualificando a complexidade das formas de existir e estratégias de resistências dos povos indígenas, como se esses homens e essas mulheres estivessem estáticos no espaço-tempo, à espera dos europeus (MOTA, 2015, p. 99).

Segundo Machado (1999), a desorganização e a desagregação das populações indígenas deram-se por causa da modificação do seu espaço, da sua crença e da sociedade como um todo. As primeiras Reduções mantinham a organização espacial dos territórios indígenas e os materiais construtivos que eram utilizados, como madeira, palha e barro; entretanto, buscavam o reordenamento do espaço para que contribuísse para a cristianização e “civilização”.

Assim, uma nova organização do espaço atingiu o modo de viver Guarani: com o objetivo de instituir a família monogâmica, “os missionários substituem a grande casa comunal que abrigava a casa extensa Guarani, unidade fundamental de sua sociedade, por habitações nucleares, onde mora apenas uma família, o pai, a mãe e os filhos” (ZUSE, 2009, p. 21).

Também se modificou, segundo Zuse (2009), o espaço social da dança, da festa e das bebedeiras, que foram proibidas. Ainda, o centro da aldeia é representado pela igreja, que ostenta a beleza e a casa dos padres, além dos enterramentos passaram a ser feitos em covas rasas e não mais em urnas funerárias. Foi iniciada a produção de roças em grande escala e de diferentes tipos de vegetais, não mais conforme às necessidades dos Guarani, afetando também sua cultura material.

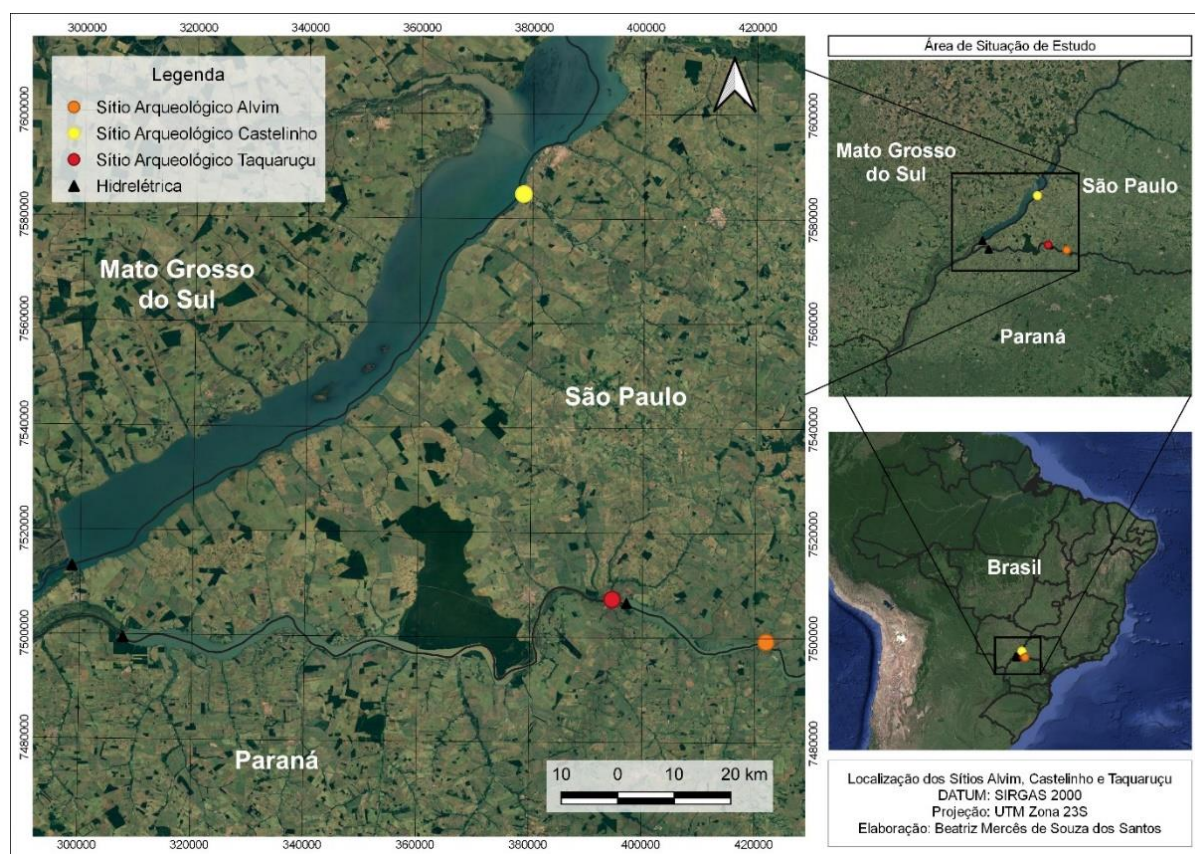
Com isso, os missionários alteraram toda a estrutura social das aldeias, ou seja, o objetivo não era apenas a catequização dos nativos. De acordo com Borelli (1984), a divisão de trabalho foi atingida. Além disso, os aspectos organizadores da vida social e econômica daqueles grupos também foram alterados.

Noelli (1993), defende que o grupo Guarani reproduzia sua cultura e impunham sua ideologia às outras regiões que iam sendo colonizadas, desde a Amazônia até a foz do Rio Paraná, além das regiões leste e oeste. Assim, os Guarani persistiram por três mil anos reproduzindo com muita fidelidade sua cultura material, suas técnicas de confecção e uso, sua subsistência atrelada à linguagem e comportamentos, até a chegada do europeu.

Antes, segundo Noelli (1999;2000), os Guarani reproduziam seus artefatos com pouca variabilidade, tendo a cerâmica com características constantes e variáveis seguindo um padrão estilístico rígido, de acordo com as regras tecnológicas que foram reproduzidas nos dois mil anos de história.

Especificamente no Planalto Ocidental Paulista, são identificados sítios arqueológicos que testemunham a presença dos povos Guarani e que foram associados ao período de contato com europeu, como o Alvim, estudado por Faccio (1992), Castelinho, estudado por Santos (2022) e Taquaruçu, estudado por Thomaz (1995).

Figura 2: Localização dos Sítios Arqueológicos Alvim, Castelinho e Taquaruçu



Diante do processo histórico de violência contra povos originários desde a colonização, pouco se tem discutido sobre os diferentes impactos causados pelo processo de colonização na cultura desses povos. Pelas evidências arqueológicas, identificamos significativas mudanças na cultura material de sítios arqueológicos históricos de contato, em comparação aos sítios pré-coloniais, como a decoração plástica escovada, lábios planos, além de apêndices e alças.

Assim, além da instauração das missões como uma forma de catequização e de delimitação fronteiriça para as coroas portuguesas e espanholas, a Companhia de Jesus foi capaz de alterar toda a organização social e do trabalho Guarani e, não bastando, também tinham o poder de alterar as técnicas e o tratamento de superfície dos materiais cerâmicos desses povos (BOGONI, 2008; BORELLI, 1984; ZUSE, 2009).

Zuse e Milder (2008) evidenciam, com base em Santos e Gomes (2003), que o objetivo máximo dos jesuítas era a desestruturação do simbolismo cultural dos Guarani, sendo possível a sua dominação. Assim, as Reduções Jesuíticas provocaram mudanças, segundo os autores, na estrutura social, política e econômica, além da mudança na técnica de confecção da cerâmica, passando a existir uma coexistência de elementos Guarani e europeus.

Em consequência disso, acreditamos que essa mudança não deixa de ser um modo de violência e imposição, como todo o processo de invasão e colonização, que ignorou a cultura dos povos indígenas nessa Terra. Nas referências atuais, os sítios arqueológicos de contato europeu são chamados de “influência jesuítica”. Entretanto, com o intuito de denotar esse regime de violência, iremos acrescentar o substantivo feminino “interferência” em sítios de contato europeu, a fim de não desconsiderarmos a literatura atual, mas também de nos posicionarmos frente ao processo de violência dos invasores à cultura material e religiosa.

AS DIFERENTES CONCEPÇÕES DE TERRITÓRIO E A TESE DO MARCO TEMPORAL

O processo de colonização e catequização deixou marcas profundas nos povos indígenas do Brasil, originando um movimento social ao qual, atualmente, luta pela demarcação de seus territórios, que são constantemente ameaçados pelas monoculturas, garimpos, desmatamentos e outras formas de dominação que não condizem à forma como os povos indígenas veem a natureza.

Desde a invasão, os não-indígenas avaliaram a América como um território que serviria como poder, dominação e exploração, os colocando como protagonistas e proprietários de um território que já estava ocupado, mas não demarcado, pois a visão do indígena e do colonizador no tocante ao território é completamente diferente.

Para nos ajudar conceitualmente nessa discussão, utilizaremos Raffestin (1993) para abordar a concepção de território para os colonizadores, com base no poder, na língua e na religião. Ainda, para a concepção de território para os povos indígenas, utilizaremos da tese de Mota (2015), que aborda território, multiterritorialidade e memória dos povos Guarani e Kaiowá, no estado do Mato Grosso do Sul, além do artigo de Santos e Thomaz Júnior (2020), que se concentra na discussão do movimento indígena contemporâneo e a geografia.

A partir das referências de Lefebvre (1972) e Foucault (1976), Raffestin (1993) faz uma discussão em torno da palavra que ele define como rebelde: o poder. O autor destaca que o termo poder é ambíguo e pode ser escrito com maiúscula ou minúscula. Assim, com maiúscula, o Poder é “a soberania do Estado, a forma da lei ou da unidade global de uma dominação [...]” (RAFFESTIN, 1993, p. 51).

O autor defende que a pretensão de colocar o Poder apenas como Estado significa mascarar o poder com a letra minúscula.

todas as fissuras sociais para infiltrar-se até no coração do homem. A ambiguidade se encontra aí, portanto, uma vez que há o “Poder” e o “poder”. Mas o primeiro é mais fácil de cercar porque se manifesta por intermédio dos aparelhos complexos que encerram o território, controlam a população e dominam os recursos (RAFFESTIN, 1993, p. 52).

Assim, como o poder é visível, maciço e identificável, conseqüentemente, segundo o autor, é o mais perigoso e inquietante, além de inspirar a desconfiança pela própria ameaça que representa. Por outro lado, para ele, mais perigoso ainda é o que não se vê, ou o que não se vê mais, porque todos acreditaram que fora derrotado; com isso, o poder torna-se perene, já que não é mais visível e passa a ser consubstancial com todas as relações (RAFFESTIN, 1993).

A partir da citação de Lefebvre (1972), o autor destaca que o poder precisa ser compreendido, primeiramente, pela multiplicidade das relações de força que são relativos ao domínio em que elas se exercem e, ainda, são constitutivas de sua organização. Com isso,

O poder é parte intrínseca de toda relação. Multidimensionalidade e imanência do poder em oposição à unidimensionalidade e à transcendência. “O poder está em todo lugar; não que englobe tudo, mas vem de todos os lugares” [...] O poder se manifesta por ocasião da relação. É um processo de troca ou de comunicação quando, na relação que se estabelece, os dois polos fazem face um ao outro ou se confrontam (FOCAULT, 1976, p. 121-122 *apud* RAFFESTIN, 1993, p. 52-53).

Para Raffestin (1993, p. 53) as forças do poder e Poder criam um campo, chamado o campo do poder, comparada ao ímã e os fragmentos de limalha que se orientam às linhas de força: “o campo da relação é um campo de poder que organiza os elementos e as configurações”. Para além das várias definições de poder para Foucault (1976), Raffestin (1993) destaca que toda relação é o ponto de surgimento do poder e essa característica fundamenta a sua multidimensionalidade.

Continuando a sua discussão, Raffestin (1993, p. 58) defende que o poder não pode ser definido pelos seus meios, mas quando se dá a relação no interior da qual ela surgiu, utilizando de seus meios para visar os trunfos. Com isso, “o poder visa o controle e a dominação sobre os homens e sobre as coisas”.

Pode-se retomar aqui a divisão tripartida em uso na geografia política: a população, o território e os recursos. Considerando o que já foi dito sobre a natureza do poder, será fácil compreender por que colocamos a população em primeiro lugar: simplesmente porque ela está na origem de todo o poder. Nela residem as capacidades virtuais de transformação; ela constitui o elemento dinâmico de onde procede a ação [...] O território não é menos indispensável, uma vez que é a cena do poder e o lugar de todas as relações, mas sem a população, ele se resume a apenas uma potencialidade, um dado estático a organizar e a integrar numa estratégia. Os recursos, enfim, determinam os horizontes possíveis da ação. Os recursos condicionam o alcance da ação (RAFFESTIN, 1993, p. 58)

Retomando a discussão da língua, o autor destaca que essa é um dos mais poderosos meios de identidade que se dispõe uma população e, por isso, a língua é fundamental para a cultura, sendo um recurso que pode dar origem a múltiplos conflitos. Assim, a língua é um recurso e um trunfo que está, de acordo com autor, no centro das relações, que podem ser marcadas pelo poder.

Nesse mesmo sentido, Raffestin (1993) identifica que a religião é um sistema semântico que tem a função de assegurar uma mediação. Com isso, a religião, como a língua, pode ser concebida como instrumento de comunicação, além de um instrumento de comunhão que é manipulado, segundo o autor, pelas organizações. Ainda, Raffestin (1993, p. 127) destaca que a religião, mais do que a língua, é marcada por relações de poder “cujos trunfos são exatamente o controle da energia e da informação, sob a forma de homens, de recursos e de espaços”.

Raffestin (1993) faz uma discussão breve sobre raça, etnia e poder. Para ele, as diferenças raciais e étnicas constituem um fator político, ora sendo virtual, ora sendo concreto, mudando de grau de importância de acordo com as diferenças históricas, inscritas na vontade do poder, apoiado no preconceito racial e étnico. Assim, o poder evolui entre dois polos: a unidade e a pluralidade.

Apesar do autor focar nas formas de discriminação do branco para com o negro, também conseguimos fazer essa referência do branco, isto é, o não-indígena, para com os povos indígenas. Raffestin (1993) introduz seus exemplos em dois grupos, sendo o A o grupo majoritário e B o minoritário, na primeira forma de discriminação que ele define como de natureza espacial.

O grupo A pode impor ao grupo B uma localização determinada, uma certa região do território [...]. Na prática, a discriminação espacial tende a interditar, aos membros do grupo B, o acesso às outras partes do território, de uma forma total ou parcial [...]. Trata-se, portanto, de isolar o grupo B, para melhor controlá-lo e dominá-lo. Melhor dizendo, as relações do grupo B com o espaço são determinadas pelo grupo A (RAFFESTIN, 1993, p. 132-133)

Nessa citação, conseguimos estabelecer essa relação do grupo A e grupo B nas Reduções Jesuíticas, já discutida no último tópico, que concentrou inúmeros povos em, literalmente, reduções, com o intuito, já destacado pelo autor, de controlar e dominar, mesmo que a justificativa dos membros da Companhia de Jesus para essa forma de organização social fosse a proteção desses povos contra a escravização.

Nesse sentido, chegamos no conceito de território para Raffestin (1993) que estamos estabelecendo como link de concepção dos colonizadores. Para o autor,

O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator “territorializa” o espaço [...]. O espaço é a “prisão original”, o território é a prisão que os homens constroem para si (RAFFESTIN, 1993, p. 114).

Segundo ele, o território se apoia no espaço, mas não é o espaço, já que é uma produção a partir do espaço; assim, a produção, por conta de todas as relações que envolve, está inscrita em um campo de poder, além de estar apoiado a uma intencionalidade.

Nesse mesmo sentido, Raffestin (1993) indica que falar de território é fazer uma referência à noção de limite que, mesmo não sendo delimitado, exprime a relação que um grupo mantém com

uma porção do espaço. Com isso, para o autor, delimitar é isolar ou subtrair, mesmo que momentaneamente, além de manifestar um poder em uma área precisa.

Com base nessa discussão, colocamos o elemento chave da diferença de concepção de território para os povos indígenas: ela não tem um limite rígido, diferente da concepção do invasor, que busca delimitar o território a partir do seu poder.

Mota (2015) destaca, em uma citação, a fala de um Guarani, chamado Timóteo, sobre o território indígena:

O Guarani chamava de *IvyRupá*, que significa “terra é uma só”, não tem divisão geográfica. Não tinha também fronteiras: Brasil, Argentina, Paraguai, Uruguai, Bolívia... é uma coisa dos *juruá* [branco]. Dentro da cultura Guarani não existe [...]. Então Guarani ocupava uma área imensa, e por isso muitas vezes falam assim: “os Guarani são originais do Paraguai, ou da Argentina, não são do Brasil”. Mas esse era o território Guarani. Quem fez a divisão foram os brancos, não foi o índio que fez [...] (ISA, 2006 apud MOTA, 2015, p. 115).

Essa fala do Guarani Timóteo nos chama muito a atenção, porque evidencia que o *Yvy Rupa*, o território para os Guarani, não possui limite, tampouco fronteiras; isso foi uma imposição dos *juruá*, os brancos ou não-indígenas. Por outro lado, nesse artigo, não temos a intenção de abranger a concepção de território para todos os povos indígenas que, deixando bem evidente, são múltiplos. Utilizamos os Guarani desde o começo, já que temos dados históricos e arqueológicos sobre o processo de catequização e, agora, com base nas nossas referências, de território.

Para Santos e Thomaz Júnior (2020)

O território indígena possui uma dinâmica anímica, simbólica e metafísica, onde seus ancestrais estiveram e seguem na história presente. Uma serra, um lago, uma cachoeira, uma determinada formação de solo ou o conjunto destes elementos são partes desta multidimensionalidade territorial. Por isso, estes elementos também fazem parte da perspectiva própria da luta pelo território engendrada pelos povos indígenas e, em nossa análise, não se pode prescindir deste aspecto quando analisamos a constituição do Movimento Indígena no Brasil, visto que a sua principal luta é o território (SANTOS; THOMAZ JUNIOR, 2020, p. 138)

Assim, apesar do conceito de território ter sido criado por não-indígenas, ele tem sido usado pelo movimento dos povos indígenas para a reivindicação de seus territórios. Santos e Thomaz Junior (2020) destacam a multidimensionalidade do território, já que, para os Guarani, as palavras *Tekohá* e *Yvy* definem o território, mas o *Tekohá* deriva do *Tekó*, que também deriva do modo de ser e de estar, além do sistema, cultura, lei, norma, condição e costume. Com isso, essa múltipla dimensão do território, de acordo com os autores, está na base das múltiplas dimensões das lutas para manter, defender ou recuperar territórios (SANTOS; THOMAZ JUNIOR, 2020).

Figura 3: Acampamento Terra Livre, 2023

Fonte: Santos (2023).

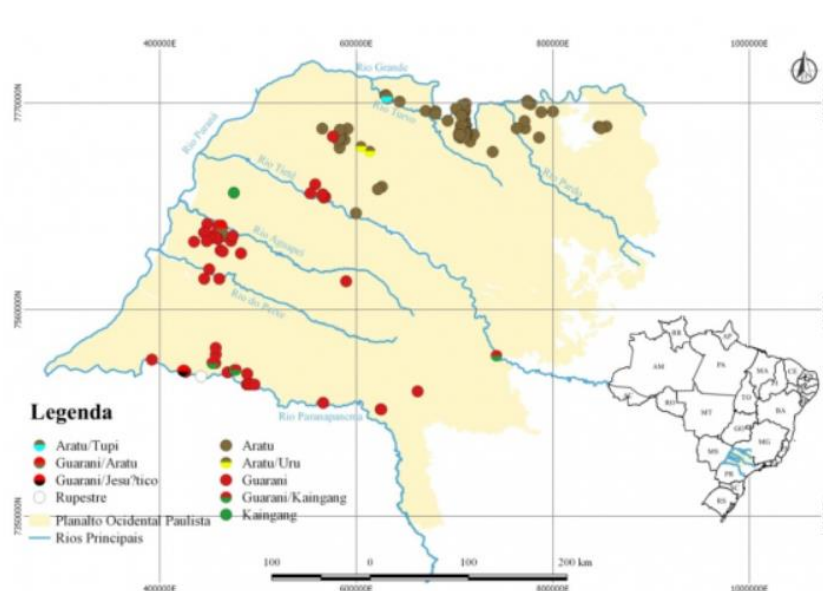
Para Santos e Thomaz Junior (2020), além de Mota (2015), não se pode entender a luta dos povos indígenas, se não for compreendido a territorialidade que é baseado no “tempo histórico”, isto é, “o presente não se desvincula do passado nem do futuro, numa inter-relação para além da materialidade. Esta territorialidade, configurada no vínculo com o território, mesmo sem a posse física do mesmo, é elemento da luta dos povos indígenas” (SANTOS; THOMAZ JUNIOR, 2020, p. 3).

Com apoio de Quijano (2005), Santos e Thomaz Junior (2020, p. 140) destacam que os povos indígenas da América Latina sofrem com os conflitos em torno do uso e domínio da posse de terras, que são fundamentados e materializados pela visão europeia de que o “Novo Mundo” era composto de terras “vagas, inabitadas, sem dono”. Assim, como já exposto no nosso segundo tópico, os povos indígenas foram colocados como inferiores e condicionados a cederem suas terras para os invasores (SANTOS, THOMAZ JUNIOR, 2020).

Indo nesse mesmo sentido, surge, em 2009, a tese jurídica de que os povos indígenas possuem o direito de ocupar apenas as terras já ocupadas ou já disputas em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Federal.

Contrapondo essa tese de morte, com base na arqueologia, o Laboratório de Arqueologia Guarani e Estudos da Paisagem (LAG) e do Museu de Arqueologia Regional (MAR), que pertence à Unesp de Presidente Prudente, sob a coordenação da Profa. Livre-Docente Neide Barrocá Faccio, encontrou, no estado Planalto Ocidental Paulista, até o ano de 2019, 147 sítios arqueológicos, datados de até mil anos antes do presente (FACCIO, 2019).

Figura 4: Sítios Arqueológicos de agricultores indígenas do Planalto Ocidental Paulista



Fonte: FACCIO (2019).

Desses 147 sítios arqueológicos, segundo Faccio (2019), um é com arte rupestre, um é de arte rupestre, 45 Guarani, um Guarani/Jesuítico, seis Guarani/Kaingang, dois Kaingang, dois Tupi/Aratu-Sapucaí, dois Aratu-Sapucaí/Uru e 88 Aratu-Sapucaí e foram estudados pelos pesquisadores do LAG/MAR.

Ainda, Rocha (2023) alega que as cerâmicas mais antigas da América datam entre 7 e 8 mil anos atrás, evidenciando que os povos indígenas estavam territorializados muito antes da promulgação da Constituição. Essa afirmação nos parece óbvia, mas, às vezes, o óbvio também precisa ser dito. Por isso, a tese do Marco Temporal pode ser facilmente refutada, já que a datação de sítios arqueológicos relata a presença dos povos indígenas há muito mais tempo que os invasores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse artigo, evidenciamos a dialética entre a história, a geografia, a arqueologia e os sujeitos, que estão abarcados nas concepções de desenvolvimento, espaço e território. Assim, a marca da colonização de inferiorizar o indígena, que faz parte do imaginário colonial do “eu”, teve

como mediação a religião, por meio das Reduções Jesuíticas, que impôs uma nova organização social e uma influência/interferência na cultura material, sendo identificada pelos sítios arqueológicos.

Indo no mesmo sentido, identificamos as diferentes concepções de território, que está ligado, para o colonizador, a partir do poder, da língua e religião, que sustenta o preconceito racial. Ainda, o limite, posto pelo invasor, é dada como a principal diferença de concepção de território indígena, mas, atualmente, por uma questão política, o movimento social indígena reivindica a demarcação de seu território, porque sabe que o invasor não mede esforços para possuir a multidimensionalidade de sua terra, ou melhor, de seu território.

A tese do marco temporal, em nossa visão, abarcada por evidências históricas, geográficas e, principalmente, arqueológicas, é uma falácia e impõe o pensamento colonizador do verdadeiro invasor de que o indígena não tem o direito de reivindicar seu território antes da Constituição Federal de 1988, sendo que esse território, chamado hoje de Brasil, é e sempre foi indígena.

REFERÊNCIAS

BOGONI, Saul. **O discurso de resistência e revide em Conquista Espiritual (1639), de Antonio Ruiz de Montoya**: ação e reação jesuítica e indígena na Colonização Ibérica da Região do Guairá. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Maringá, 2008.

BORELLI, Silvia Helena Simões. “Os Kaingang no estado de São Paulo: constantes históricas e violência deliberada” In: VÁRIOS AUTORES. **Índios em São Paulo**: resistência e transfiguração. São Paulo, Ed. Yankatu e Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1984.

BRY, Theodore de. Mulheres canibais. Tok de História, 2023. Disponível em: <https://tokdehistoria.com.br/tag/canibalismo/>. Acesso em 02 de setembro de 2023.

COLAÇO, Thais Luzia. **O direito guarani pré-colonial e as missões jesuíticas**. Tese apresentada ao curso de pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, 1998.

FACCIO, Neide Barrocá. A complexidade dos sistemas de assentamentos ameríndios no Planalto Ocidental Paulista vistos a partir da arqueologia: a contribuição do LAG/MAR. **Confin**s [Online], 41, 2019.

FACCIO, Neide Barrocá. **Estudo do Sítio Arqueológico Alvim no Contexto do Projeto Paranapanema**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: FFLCH/ USP, 1992.

FERNANDES, B. M. Movimentos Socioterritoriais e Movimentos socioespaciais: Contribuição teórica para uma leitura geográfica dos movimentos sociais. Ed. Especial. São Paulo: **Revista NERA**, 2012. p. 07-17.

FERNANDES, Bernardo Mançano. Sobre a Tipologia de Territórios. In: Saquet, M. A; Sposito, E. S. (Org.). Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos. São Paulo: **Expressão Popular**, 2009.

FERNANDES, Bernardo Mançano; Martin, Jean Yves. Movimento socioterritorial e “globalização”: algumas reflexões a partir do caso do MST. **Lutas Sociais**, São Paulo, v. 12, 2004.

NERA – Núcleo de Estudos, Pesquisas e Projetos de Reforma Agrária. Disponível em www.fct.unesp.br/nera

FOCAULT, Michel. *Historie de la sexualité*. Paris, **Gallimart**, 121p, 1976.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. Geo-grafias: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad. México: **Siglo Veintiuno**, 2001.

KERN, Arno Alvarez. Fronteiras Culturais: impactos e contatos na descoberta e colonização do Brasil. **Estudos ibero-americanos**, v. 26, p. 69-80, 2000.

LEFEBVRE, Henri. *Le droit à la ville*. Paris, **Anthropos**, 189p, 1972.

LEFEBVRE, Henri. *The Production of Space*. Cambridge: **Blackwell Publishers**, 1991.

Lugon, Clovis A república comunista cristã dos Guaranis : 1610-1768. 3. ed. -. Rio de Janeiro: **Paz e Terra**, 1977.

LUGON, Clovis. **A República Comunista Cristã dos Guaranis (1610-1768)**. Trad: Álvaro Cabral. Rio: Paz e Terra, 1977.

MACHADO, Neli T. G. **A Redução Nossa Senhora do Caaçapamini (1627-1636)**: o impacto da missão sobre a população indígena. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 1999.

MOTA, J. G. B. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá**: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha – Dourados/MS / Juliana Grasiéli Bueno Mota. - Presidente Prudente: [s.n], 2015.

NARBY, Jeremy. A serpente cósmica: o DNA e a origem do saber. **Rio de Janeiro: Dantes**, 2018.

NOELLI, Francisco Silva. A ocupação humana na região Sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas - 1872/2000. In: **Revista USP**. São Paulo: USP nº44 1999/2000.

NOELLI, Francisco Silva. **Sem Tekohá Não Há Tekó**. Em Busca De Um Modelo Etnoarqueológico da Aldeia de Subsistência Guarani e Sua Aplicação a uma Área de Domínio no Delta do Rio Jacuí, RS, Porto Alegre: PUCRS, 1993.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. Agricultura camponesa no Brasil. São Paulo: **Contexto**, 1991.

POMPA, Maria Cristina. Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial. **EDUSC**, São Paulo, edição 2002.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, E. (org.). *A colonialidade do saber: etnocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: **Clacso**, 2005.

RAFFESTIN, Claude. *Por Uma Geografia do Poder*. São Paulo: **Editora Ática**, 1993.

ROCHA, Bruna. Marco temporal: a arqueologia também diz não. **Amazônia Real**, 2023. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/marco-temporal-a-arqueologia-tambem-diz-nao/>. Acesso em 02 de setembro de 2023.

SANTOS, Beatriz Mercês de Souza dos. **O estudo tecnotipológico da cerâmica Guarani dos sítios arqueológicos Castelinho, Alvim e Taquaruçu da área do Alto Rio Paraná-SP**, 2022.

SANTOS, Gilberto Vieira dos; THOMAZ JUNIOR, Antonio. O Movimento Indígena contemporâneo e a Geografia. **Revista NERA**, v. 23, n. 54, p. 137-162, dossiê, 2020.

SANTOS, J. R. Q.; GOMES, Roselene Moreira. **São Nicolau**: primeira querência do Rio Grande. 1 ed. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 2003.

SANTOS, Milton. A Natureza do Espaço. São Paulo: **Editora Hucitec**, 1996.

SANTOS, Milton. Metamorfoses do Espaço Habitado. São Paulo: **Editora Hucitec**, 1988.

SOBREIRO FILHO, José. Instrumentos teóricos para analisar os movimentos socioespaciais e a perspectiva geográfica: conflitualidade, contentious politics; terrains of resistance, socio-spatial positionality e convergence spaces, **Revista Nera**, 2017.

THEVET, André. As singularidades da França Antártica (1557). **Itatiaia**, 1978.

THOMAZ, Rosângela Custódio Cortez. Arqueologia da Influência Jesuítica no Baixo Paranapanema: estudo do Sítio Taquaruçu, **Revista USP**, 1995.

ZUSE, Silvana; MILDRE, Saul Eduardo Seiguer. Cerâmica Guarani e de Contato: Permanências e Mudanças Técnicas em uma Redução Jesuítica do Início do século XVII. **Anais do IX Encontro Estadual de História**, ANPUH-RS, 2008.

ZUSE, Silvana. **Os Guarani e a Redução Jesuítica: tradição e mudança técnica na cadeia operatória de confecção dos artefatos cerâmicos do sítio Pedra Grande e entorno**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, University of São Paulo, São Paulo, 2009.