

CONTRA-FEITIÇO, CONTRA-MONUMENTO Cosmopolítica Guarani Mbya e os espaços da memória na cidade de São Paulo

COUNTER-SPELL, COUNTER-MONUMENT
*Guarani Mbya Cosmopolitics and spaces
of memory in the City of São Paulo*

Beatrice Perracini Padovan¹

Resumo

Este artigo analisa como a mobilização de lugares da cidade pelos Guarani Mbya, no contexto da luta por seu território na metrópole de São Paulo, tensiona os espaços de memória urbana. As manifestações ocorreram entre 2013 e 2016 em locais como o Monumento às Bandeiras, a Rodovia dos Bandeirantes e o Pátio do Colégio, compreendidos como portadores de narrativas coloniais associadas aos bandeirantes e jesuítas. O texto investiga como esses atos operam como “contra-monumentos”, capazes de transformar tais espaços não apenas simbolicamente, mas também por meio de rituais e mobilizações xamânicas. Inspirado na noção de cosmopolítica de Isabelle Stengers, o artigo argumenta que essas ações funcionam como um “contrafeitiço”, tornando visível aquilo que foi excluído das assembleias modernas. Assim, propõe-se uma reflexão sobre os conflitos de memória no espaço urbano como expressão de projetos radicalmente distintos de presente e futuro.

Palavras-chave: memória; cosmopolítica; indígena; cidade; guarani mbya.

Abstract

This article analyzes how the mobilization of urban sites by the Guarani Mbya, within the context of their struggle for territory in the metropolis of São Paulo, challenges the city's spaces of memory. The demonstrations took place between 2013 and 2016 in locations such as the Monument to the Bandeirantes, the Bandeirantes Highway, and the Pátio do Colégio, understood as bearers of colonial narratives associated with bandeirantes and Jesuits. The article examines how these actions operate as “counter-monuments,” capable of transforming these spaces not only symbolically, but also through rituals and shamanic mobilizations. Inspired by Isabelle Stengers' notion of cosmopolitics, the article argues that these actions function as a kind of “counter-spell,” making visible within social and political life what has been excluded from modern assemblies. It thus invites reflection on conflicts of memory in urban space as expressions of radically different projects of present and future.

Keywords: memory; cosmopolitics; indigenous; city; guarani mbya.



No dia 26 de setembro de 2013, um ato guarani parou o tráfego da Rodovia dos Bandeirantes na extensão de toda a via de entrada na cidade de São Paulo. Este ato, registrado no vídeo-manifesto divulgado pela Comissão Guarani Yvyrupa (CGY)², trazia pela primeira vez à pista da rodovia a visibilidade midiática para presença indígena na cidade. O fechamento da Bandeirantes foi um entre um conjunto de outros movimentos dos Guarani Mbya³ na cidade de São Paulo que tomaram corpo naquele ano, e nos anos seguintes, como manifestações políticas de rua. Pela defesa da ampliação e garantia das Terras Indígenas Guarani, estes atos procuravam a demarcação dos territórios no Pico do Jaraguá, zona oeste da cidade, e da Tenondé Porã, em Parelheiros, que naquele momento, sem a demarcação assinada pelo Ministro da Justiça, se encontravam vulneráveis a diversos tipos de espoliação fundiária e violências perpetradas por não-indígenas.

A luta dos Guarani Mbya na cidade de São Paulo, em 2013, ocorria num momento de intensificação dos ataques aos direitos indígenas em âmbito nacional. Os Guarani pediam a revogação da Proposta de Emenda Constitucional (PEC) 215/2000, que se aprovada, transferiria a competência da demarcação das Terras Indígenas (TIs) do Ministério da Justiça para o Congresso Nacional, o que daria margem a atuação de setores conflitantes aos direitos dos povos originários nas decisões referentes às demarcações. Liderada pela Frente Parlamentar da Agropecuária, chamada também de Banca Ruralista, esta PEC ganhava novo fôlego com a PLP nº 227/2012, que estabeleceria exceções para o usufruto exclusivo dos povos indígenas aos seus territórios, previsto no artigo 231 da Constituição, como a desapropriação para construção de estradas, hidrelétricas, expansões urbanas, extração de minérios, entre outros. Já a PEC 237/ 2013, permitiria o arrendamento das TIs para atividades agropecuárias extensivas.

Hoje, embora mais de dez anos tenham se passado desde 2013, as tentativas de enfraquecimento dos direitos indígenas seguem ameaçando a integridade e segurança de seus territórios, e o Estado, como um campo de disputa da “hidra-capitalista”, como

¹ Beatrice Perracini Padovan é mestrandona Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo (FAUUSP), onde pesquisa mobilizações Guarani Mbya e políticas de memória urbana. Atuou como arquiteta em projetos com comunidades indígenas Guarani na Terra Indígena Jaraguá (SP), com foco em materiais sustentáveis e práticas coletivas. Co-fundadora de coletivos que questionam modelos arquitetônicos coloniais, participou de bienais de arquitetura com trabalhos sobre clima e território. Tem experiência em mediação institucional e docência em cursos e seminários interuniversitários, com ênfase em patrimônio, território e epistemologias afro-indígenas.

² O vídeo de 3 min intitulado “rodovia rojoko” está disponível no canal da CGY do youtube. Ver:<https://www.youtube.com/watch?v=JCBOU4wQmR8> acesso: 01/07/2025.

³ O povo guarani é composto por grupos em constante transformação, com diferenciações entre si, como os Nhandeva, Kaiowá, Mbya entre outros. São cerca de 240 mil pessoas habitando um vasto território entre o sul e sudeste do Brasil, assim como no Paraguai, Argentina e Bolívia, chamado pelos guarani de Yvyrupa (leito ou plataforma terrestre em guarani mbya). Ver o Mapa Guarani Digital disponível em: <https://guarani.map.as> acesso: 24/06/25.



Figura 2 - Bandeirantes de ontem, ruralistas de hoje. Ato guarani junto ao MST no dia 6 de julho de 2014. Fonte: Beatriz Macruz / Repórter Brasil, 2014.

diriam os zapatistas (Galeano, 2021), permanece tornando a defesa de seus direitos uma tarefa hercúlea. O PL nº 490/2007 que estabelece a gênese da tese do “Marco temporal”, na qual povos indígenas teriam o direito de reivindicar apenas as terras que ocupavam ou já disputavam na data de promulgação da Constituição, foi transformado em Lei Ordinária nº 14.701 pelo Congresso Federal em 2023. Esta tese também judicializada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em 2009, no caso da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em Roraima, foi definida como inconstitucional pela decisão de repercussão geral pelo STF também em 2023. No entanto, permanece como ameaça aos direitos indígenas uma vez que segue no momento de redação deste artigo em consideração pelo Senado.

“Bandeirantes de ontem, ruralistas de hoje” estampava a faixa que foi levada pelos Guarani ao Monumento às Bandeiras em 2014⁴. Figura controversa nos espaços de memória da cidade, o bandeirante é um personagem recorrente na construção da identidade paulistana. Como mostra Thaís Waldman (2018), a personagem do bandeirante assumiu muitos papéis ao longo de sua trajetória como símbolo paulista: desbravador, herói, mártir, assassino, genocida, caçador de índios, (des)povoador do sertão, destruidor de quilombos, inimigo de espanhóis e jesuítas, defensor da Coroa portuguesa e, ao mesmo tempo, insubmissa ao rei (p. 32). Sua origem é incerta, dita mameleca, uma mistura de ascendências portuguesa, negra e indígena. Arquitetada no século XX como a cidade bandeirante, São Paulo estampou em ruas, rodovias e monumentos uma memória que a posicionou como símbolo do crescimento econômico do Brasil, a “locomotiva do país” (Lofego, 2004, p.33).

4 A manifestação foi realizada em conjunto com o Movimento Sem Terra, o Passe Livre e o Comitê Popular da Copa de São Paulo (CGY, 2016).

Os lugares ocupados pelas manifestações guarani entre 2013 e 2016 foram denominados nas comunicações realizadas pela CGY como “monumentos aos assassinos”, como a Rodovia dos Bandeirantes, o Monumento às Bandeiras, a Avenida Pedro Álvares Cabral e o Páteo do Colégio. Estes lugares revelam a violência intrínseca à construção da cidade de São Paulo e seus desdobramentos na forma como o Estado agencia os territórios. A aproximação entre o passado bandeirante e o presente da expansão agropecuária, realizada pelos Guarani, explicita as continuidades históricas entre os regimes de espoliação da terra e a figura do bandeirante nos espaços da memória urbana. Como aponta a CGY (2016): “Enquanto os brancos homenageiam em estátuas, ruas e rodovias aqueles que nos mataram, seus governantes continuam encarnando o espírito dos bandeirantes. Pedro Álvares Cabral foi o primeiro ruralista. Muitos o sucederam”.

Ao mesmo tempo que São Paulo é a cidade calcada na memória bandeirante, é também uma das únicas metrópoles da América Latina onde existem duas Terras Indígenas reconhecidas pelo Estado⁵. Ambas localizadas nas franjas da cidade, com resquícios de Mata Atlântica e corpos d’água, são ocupadas pelos Guarani Mbya, que vêm habitando e lutando pelo território, procurando viver nas suas *tekoas* (local onde os Guarani constituem morada, tradução oferecida também como “aldeia”) segundo seu *nhanderekó* (modo de viver, modo de agir, modo de ser guarani).

Este artigo busca compreender como os atos guarani, no contexto de luta pelo território, ativam práticas políticas capazes de transformar estes monumentos coloniais, não apenas do ponto de vista simbólico, por meio da formulação de outras narrativas, mas também através de rituais e mobilizações xamânicas. Ao observar a mobilização de certos lugares no contexto urbano, o texto investiga as camadas visíveis e invisíveis desses espaços e sua relação com práticas de memória e com os modos de construção da cidade hoje.

Como sugerem Alana Moraes, Salvador Schavelzon, Jerá Guarani, Lucas Kees e Marcelo Hotimsky (2021) em “O levante da terra na metrópole da asfixia”, os Guarani vêm operando “muitas coreografias de resistência, ora mais invisíveis e silenciosas, ora mais guerreiras e combativas”. Tanto nas retomadas cotidianas de seus territórios quanto nos atos realizados em 2013 e 2016, os Guarani expuseram não apenas a violência histórica da colonização, como também o contraste radical entre seu modo de existência e a lógica destrutiva que estrutura a cidade. Como mostra a história do ambiente construído na cidade, erguer prédios sempre significou também derrubar a floresta. Essa inversão entre o que se constrói e o que se destrói está no centro do que os Guarani vêm tornando visível em São Paulo: a cidade é o oposto do território vivo que defendem (Djekupe, Padovan e Pappalardo, 2025, p. 377, *no prelo*).

Essa oposição entre mundos indígenas e o urbano aparece, por exemplo, na fala de Sérgio Yanomami (2025), liderança de Pukima Cachoeira no Território Yanomami, ao narrar sua primeira impressão ao chegar em São Paulo. Para ele, a forma que os brancos constroem a cidade, seus prédios, carros, metrôs, garagens, é um peso que adoece e sufoca a terra. “É por causa desse peso [dos prédios] que a terra está cansando”, “os *napé* [palavra para pessoa não Yanomami, ou os brancos] constroem na terra inteira, eles não querem deixar nem um pedacinho, só puro cimento”, e por

5 As Terras Indígenas do Jaraguá e Tenondé Porã conseguiram suas portarias declaratórias em 2016, após mais de 30 anos de luta. A Tenondé Porã tem cerca de 15 mil hectares, e fica localizada entre os municípios de São Paulo, Mongaguá, São Bernardo do Campo e São Vicente. Já a Terra Indígena Jaraguá tem cerca de 532 hectares, sendo uma das menores TIs do país. Só em 2025 houve a validação da portaria declaratória do Jaraguá e o início de sua demarcação física, após a revogação da mesma em 2016 pelo então Ministro da Justiça do governo de Michel Temer, Torquato Jardim.

isso, diz ele, a terra está adoecendo. A cidade, no olhar de Sérgio Yanomami, aponta uma diferença radical de projetos de presente e de futuro dos povos que vivem a terra, como indígenas e quilombolas, e os que seguem a lógica da monocultura extensiva, do concreto e do capitalismo, do “povo da mercadoria”, como diria David Kopenawa (2015, p.436).

As ações cotidianas e persistentes dos Guarani, vivendo segundo seu *nhanderekó* em São Paulo é permanente e revelam um habitar possível numa cidade cuja construção sufoca florestas e rios, e seguem ativando relações importantes através do cultivo de alimentos, rios e lagos. São atos continuados, e operam como manutenção da existência da terra, da maneira da terra e instigam a cidade a restabelecer esta conexão. Embora a noção de feitiçaria raramente apareça na convivência com os Guarani ou na literatura etnográfica sobre eles⁶, mobiliza ela neste artigo apenas como uma forma de pensar o que propõe Renato Stutzman (2018), em diálogo com a proposta cosmopolítica de Isabelle Stengers, de retomar ou reativar a feitiçaria. Como propõem Stengers e Stutzman, práticas como a magia e a feitiçaria, muitas vezes marginalizadas e desqualificadas pelo pensamento moderno-capitalista, podem ser reativadas como formas de resistência política e de reconstrução de um comum. Nesse sentido, a ideia de “feitiçaria” diz respeito a modos de agir que colocam em questão o monopólio da ciência na política moderna. Para os autores, fazer com que o cosmos, isto é, tudo aquilo que não costuma ser considerado político, como os não-humanos, as forças da natureza e as indeterminações, volte a interferir nas decisões coletivas é uma maneira de ampliar o campo da política. Como propõe a cosmopolítica de Stengers: é um “ato de resistência daqueles que não foram convidados às assembleias modernas.” (Stutzman, 2018, p.340).

Ao compreender os espaços de memória e as narrativas que formam a cidade como especializações de práticas coloniais, este artigo propõe ver as proposições guarani como um “contra-feitiço” ao avanço urbano. Um contra-feitiço que se manifesta também como “contra-monumento”. Como a forma de fazer política dos Guarani em São Paulo propõe outras cidades possíveis? Através da reza, do canto, da dança do *xondaro* (dança do guerreiro) e da fumaça do *petyngua* (cachimbo guarani), os Guarani mobilizam modos de existência outros, reativados pelo xamanismo e pela resistência cosmopolítica. Os lugares ocupados por essas mobilizações evidenciam uma narrativa urbana que, além do plano simbólico, revela a atualização moderna de formas coloniais de agenciamento do território.

Rodovia dos Bandeirantes

Na rodovia dos Bandeirantes a manifestação guarani que bloqueou a entrada de São Paulo em 2013 seguia em uma grande dança em roda, envolvido pelos cantos do cordão de vozes, principalmente femininas, do coral guarani. No centro da roda, outra grande faixa estendida no chão dizia “Guarani resiste, demarcação já!”. A estratégia que prevê as consequências de olhar a terra de longe, como bem capturaram os helicópteros sobrevoando o ato, antecipava a forma como estas imagens circulariam na opinião pública através dos jornais e veículos de comunicação.

Essa tática de tornar a manifestação visível a partir do alto não é exclusiva dos Guarani. Em 2014, por exemplo, os Munduruku, junto a ativistas do Greenpeace, usaram pedras



do fundo do Rio Tapajós para formar, sobre a areia, a frase “Tapajós Livre”, visível apenas do avião. Em 2019, os Yanomami, durante o Fórum de Lideranças, grafaram “Fora Garimpo” no centro da casa-aldeia com os próprios corpos. Em ambos os casos, os grupos se apoiaram “na tecnologia de controle de suas terras” e a usaram “contra ela mesma”, pois “para que esta ação seja vista, ela precisa ser captada do alto (...).” (Almeida, 2016, p. 128).

Enquanto nas regiões amazônicas o olhar do alto revela a devastação da monocultura, da agropecuária e do garimpo, em São Paulo, esse mesmo olhar pode ocultar as resistências que perduram apesar do asfalto, tornando necessário olhar para o chão. É justamente nesse chão que se manifesta a presença Guarani. Ali, sob o asfalto, está a presença da floresta encoberta pelas camadas da urbanização⁷. A potência da imagem que “vê de cima” está também no seu oposto, na medida em que se faz ver o território tradicionalmente ocupado sob o asfalto da rodovia dos Bandeirantes.

A paralisação no chão pavimentado para a alta velocidade do automóvel é um contraste de um singular efeito estético e político, presente nas imagens registradas de dentro da manifestação. Demorar sobre o asfalto revela uma oposição, de pronto, persistente contra a própria construção da rodovia. Esse gesto não é apenas simbólico, ele visa tornar visível a presença indígena na cidade de São Paulo, ao mesmo tempo em que denuncia a violência embutida na homenagem civil aos bandeirantes, reconhecidos assassinos de indígenas. Mas, como relata o antropólogo Lucas Keeses dos Santos no livro “A esquiva do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya” (2017), a maneira por vezes silenciosa e contemplativa que a manifestação tinha, se demonstrava algo diferente de outros atos de rua:

6 A chamada “feitiçaria”: *-mba'e vyky ou pajé*, seria, segundo Daniel Calazans Pierri “agressões operadas por outras pessoas guarani, em relação aos quais os procedimentos de cura devem guardar especificidades que desconheço.” (2015, p. 203).

7 Sobre a floresta potencial que existe sob os asfaltos urbanos e a intersecção do pensamento indígena e a crítica à urbanização, ver Wellington Cançado (2019).

Figura 3 - Imagens do ato na Rodovia dos Bandeirantes. Fonte: Jornal da Tarde / TV Globo, 2013.

Em dado momento e sem intenção aparente, o ato encontrava-se em relativo silêncio, mesmo quando podia-se ouvir um tênuo coral ao fundo e uns poucos *xapukai* [agudo grito dos *xondaro*]. A ausência de tráfego de automóveis contribuía para essa atmosfera contemplativa. (...) Munidos com seus *petyngua* [cachimbo], os Guarani produziam as “brumas” de tabaco, (...) enquanto seu ato ocupava pacificamente vias principais da maior cidade do país. Nesses minutos em que perdurou o silêncio, parecia vigorar a concentração característica dos rituais da *opy* [casa de reza], quando, na ausência de cantos e falas, sobressai-se o silêncio coletivo da *-japyxaka* [escutar com atenção, concentrar-se nas divindades]. O ato sem tambores, carros de som, bordões, palavras de ordem – sem violência policial – chamava a atenção (Santos, 2017, p. 274).

Essa maneira Guarani de manifestar, dançando, cantando, produzindo as brumas de tabaco com o *petyngua*, traz para a rua algo além do que está presente na cidade cotidianamente. Como observou o autor, algo que se assemelha aos rituais da *opy*, o silêncio coletivo da *-japyxaka*. Neste sentido, quando os *xondaro* dançaram *xondaro jeroky* (dança do *xondaro*) na rodovia Bandeirantes, mas também no Monumento às Bandeiras, no Pátio do Colégio, na Avenida Paulista e no saguão do Escritório da Presidência, como veremos adiante, isso faz parte da transformação destes espaços através do que chamo aqui de “contra-feitiços”.

A dança do *xondaro* é uma dança-luta praticada pelos Guarani que consiste em movimentos de esquiva e enganação. Entre os Guarani, esquivar-se é um gesto ativo. Ao contrário do sentido negativo que a palavra costuma ter, trata-se de uma aproximação tática: chegar perto para entender o outro e, então, desviar com leveza, sem ser atingido de maneira a provocar erro ou engano no rival. A esquiva como desvio não é ausentar-se ou estar longe, mas sim uma postura ativa e combativa, de aproximação e retração. Como conceito que transborda seus sentidos diretos na dança, ao ser transposta tanto para a maneira guarani de se locomover no espaço quanto seus movimentos políticos, como propõe Keesee dos Santos, a esquiva e a enganação são maneiras de regulação e incorporação do exterior e da alteridade. E assim,

Em termos de movimento, distância é também um outro jeito de dizer diferença, o movimento como um modo de diferenciação no espaço – e portanto produção de distância – em função do tempo (...) a esquiva vai se configurando como uma prática guarani da incorporação da alteridade diferenciando-se dela, uma incorporação através da reconfiguração das *distâncias-diferenças* (Santos, 2017, p.29. Grifos meus).

A ideia da produção corporal como constitutiva das relações indígenas com o território faz pensar sobre as diferenças de produção do mesmo a partir dos fluxos, movimentos e vida indígenas e da cidade, radicalmente distantes entre si. Justamente o modo como se relacionam com o espaço e com o corpo se transpõe para a leitura da forma que os Guarani Mbya vêm lidando, nestes movimentos de “boa distância”, com a relação imposta pelos brancos tanto no período da Colônia quanto na paisagem política atual dos territórios. Este é um panorama pelo qual podemos enxergar as práticas políticas das manifestações guarani, olhando para os modos políticos entre os Guarani Mbya por estas *distâncias-diferenças*.



Como práticas espaciais de resistência cosmopolítica e “contra-feitiços”, as mobilizações xamânicas convidam outras potências para a rua e os espaços da política da cidade, ativando ao mesmo tempo relações horizontais, no sentido do chão e do território, quanto verticais, no sentido dos espíritos e das divindades, guiados pelos *xamoï* (mais velhos, rezadores). A efetividade do xamanismo guarani sobre o mundo político dos brancos (Santos, 2017, p. 277) pode ser pensada, assim, como uma efetividade na transformação dos espaços que escolhem realizar seus atos e manifestações.

Dançar, como movimento, diz respeito também a ativar o chão com o corpo, revelar e tensionar espaços onde se dança. Podemos pensar o *xondaro* como uma espécie de “política de chão”, emprestando os termos do escritor André Lepecki, autor de “Coeropolítica e coreopolicia” (2012). Dançar no chão da cidade é encará-lo não como superfície neutra, mas sim implicado nos corpos e movimentos em cada lugar postos em relação. Nas palavras de Lepecki:

Uma política coreográfica do chão atentaria à maneira como coreografias determinam os modos como danças fincam seus pés nos chãos que as sustentam; e como diferentes chãos sustentam diferentes danças, transformando-as, mas também se transformando no processo. Nessa dialética infinita, uma co-resonância constitutiva, se estabelece entre danças e seus lugares; e entre lugares e suas danças (Lepecki, 2012, p. 47).

O movimento e o corpo enredados na política guarani trazem o chão onde se dança com essa potência de pôr lugares em relação. Relações de alteridade controlada, como na esquiva do *xondaro*. Como uma prática de guerra, os movimentos corporais da dança evocam uma relação com os obstáculos e os inimigos, assim como a esquiva pode ser entendida como uma estratégia de incorporação controlada da alteridade. E se a esquiva na dança depende de uma expectativa do oponente em relação a uma posição que sofrerá uma inesperada alteração, produzindo engano e anulando o ataque, a lógica pendular associada ao movimento também está presente no ato

Figura 4 – Dançando o *xondaro* na Rodovia dos Bandeirantes. Fonte: Comissão Guarani Yvyrupa, 2013.



Figura 5 - Ato guarani nas ruas do centro de São Paulo em março de 2020. Fonte: Midia Ninja/2020.

político guarani. Na medida em que a manifestação é realizada, com concentração e grande visibilidade, os Guarani aparecem ao centro, e voltam a se esconder, de maneira a evitar o confronto policial, por exemplo.

Uma estratégia parecida também foi utilizada na ocupação simbólica do Pátio do Colégio, em 2014. Como relata Keese dos Santos:

A “retomada simbólica do Pateo do Collegio”, como os Guarani a chamaram, antes do que simplesmente uma ação guerreira, trazia consigo elementos ambíguos em sua estratégia, que remetem às enganações de Peru Rimã [espécie de figura do *trickster* nos mitos guarani] (...). Os Guarani reuniram-se na praça da Sé e calmamente foram caminhando e adentrando sem maior alarde o espaço interno do Museu do Pateo do Collegio. Quando os seguranças do local se deram conta, já estava ali quase uma centena de indígenas, que começaram a fazer seus cantos e danças. Em seguida, as lideranças guarani manifestaram que dali não sairiam. O padre jesuíta inicialmente bradou. Vermelho de indignação, conclamava em gritos seus invioláveis direitos de propriedade, divinos ou capitalistas, não importava. Pouco a pouco, o jesuíta de longas barbas tomou consciência de que não havia nada que poderia fazer. A alternativa de acionar forças de repressão ia lhe sair mais caro do que aceitar que fora passado para trás pelos Guarani. Domesticado, terminou cedendo às demandas guarani de permanecerem no local e, no dia seguinte, o outrora agressivo representante católico engrossou o coro dos que faziam falas de apoio durante a mesa de abertura da campanha pelas portarias declaratórias das Terras Indígenas de São Paulo. Assim como em Peru Rimã, o culto e presunçoso padre havia sido superado pela astúcia guarani (Keese dos Santos, 2016, p. 262-263).

Quando praticado nas aldeias, o *xondaro jeroky* ocorre no pátio externo da *opy* (*okapy*), embora que não exclusivamente. Nos processos de retomada e fortalecimento nas aldeias de São Paulo, é comum que se dance também dentro da *opy* (SANTOS, 2017, p. 63). Dançar, como foi feito nos atos e espaços de violência *juruá*, traz a prática do *xondaro* para este espaço de maneira a ativar relações. Como coloca Keese dos Santos (2017) e Jaenisch (2017), o *xondaro jeroky*, bem como o papel dos *xondaro* e *xondarias*, vem sendo mobilizado no contexto político dos Guarani, como prática importante para o fortalecimento cultural, mediante as relações com os *juruá* (não-indígenas), pressões fundiárias e processos de luta pela terra.

Dançar no chão da cidade, especialmente sobre o asfalto rodoviário, é também uma forma de tornar visível uma presença histórica negada, e de confrontar as camadas coloniais sobrepostas à terra Guarani. A própria Rodovia dos Bandeirantes foi construída alguns anos depois das primeiras retomadas Guarani no Jaraguá nos anos 1960, que ficaram muito próximas aos impactos dessa obra que tangencia à oeste o limite demarcado da Terra Indígena. Cercado pela Rodovia dos Bandeirantes, ao leste, a Rodovia Anhanguera a oeste e ao norte e oeste pelo trecho do Rodoanel, o Pico do Jaraguá é personagem importante da história colonial da cidade de São Paulo. Antes das rodovias e estradas, os caminhos que tomavam o bandeirantismo em direção ao interior passavam ao largo do Jaraguá. Como mostra Laura Pappalardo (2021), as consequências da violência desse projeto se instalaram sobre este território até hoje.

Durante o projeto de pesquisa Refundações (2019), o coletivo de arquitetura Micrópolis, comissionado pelo Sesc em parceria com o Museu Paulista, convidaram ativistas e pensadores para conversar sobre as pinturas históricas do acervo do Museu, que retratam monumentos do desenvolvimento urbano da cidade de São Paulo. Propondo um exercício de recriação do episódio de fundação da cidade num futuro próximo, a conversa permeou o imaginário e os projetos resultantes de cidade que tanto as novas quanto as antigas narrativas criaram. Em uma dessas conversas estavam presentes Sonia Ara Mirim e David Karai Popyqua, na qual David conta um pouco sobre a presença guarani na cidade e principalmente a história do Pico do Jaraguá:

Você sabe o que aconteceu aí? Em 1567 o Afonso Sardinha⁸, que era um bandeirante, ele chegou na torre do Pico do Jaraguá, lá naquela montanha. Lá no Jaraguá, o povo Guarani já estava lá. Existia um aldeamento guarani que ia do Jaraguá até Barueri. Tudo era uma aldeia. E os documentos daquela época falam que o Afonso Sardinha passou dez anos matando os Guarani no Pico do Jaraguá. Até conseguir matar o último e dominar toda aquela montanha. E fazer dele lá uma fazenda para ele. Primeiro, fazenda de café. Mas, ele encontrou o ouro lá. Aí quando ele encontrou o ouro, ele ficou totalmente focado nessa parte de explorar o ouro. Então ele escravizou os indígenas, depois começou a escravizar os negros. Ficou cem anos tirando ouro, a família dele ficou no Pico do Jaraguá. Lá é o primeiro lugar a ser extraído ouro do Brasil. É lá.

Essa montanha pra nós Guarani, é muito sagrada. Ela se chama *ita vera*, ‘a pedra reluzente’. Essa montanha os próprios Guarani

⁸ Registros históricos mostram que Sardinha e seu pai, Afonso Sardinha, o velho, foram os primeiros bandeirantes a descobrir outro em São Paulo de Piratininga. Descobriu minas de ferro em Araçoiaba em 1589 e, com seu parceiro, Clemente Alvares, minas de ouro no Jaraguá, Vuturuna (Parnaíba) e Jaguamimbaba, nas proximidades da Serra da Mantiqueira) (VILARDAGA, 2013). A antiga casa de Afonso Sardinha fica hoje dentro do Parque Estadual do Jaraguá. Sede da antiga Fazenda do Jaraguá, comprada em 1939 pelo Estado e transformada em Área de Conservação e Parque em 1961.

colocaram o nome, não é Jaraguá, é *-ja ranga*.⁹ Porque Jaraguá [palavra] os *juruá* falam que é “senhor dos vales”, “senhor das montanhas”... o Afonso Sardinha¹⁰. Mas os Guarani colocaram *-ja ranga* que é o “chefe falso”, o “dono falso”. Tudo os Guarani colocaram o nome pra gente saber o que aconteceu na história. Por exemplo, você pega a [Rodovia] Anhanguera, ela passa aqui, ela vem retinho aqui, aqui é a Anhanguera. A Anhanguera, muitos falam assim “ah, é o demônio que cospe fogo” e tudo mais. Anhanguera é assim: Anhã é o pior mau que tem. Tem Nhanderú e tem o Anhã. Na nossa cultura guarani, Nhanderú tem um irmão mais velho [Anhã]. Então o Anhã é o próprio mal. Anhanguera (...)¹¹ são os espíritos que trabalham pra Anhã. Anhanguera na verdade são os espíritos maus que trabalham para todo mal da Terra, que é o irmão mais velho de Nhanderú. Que são os bandeirantes e os *juruá* que passaram por ali. Então os Guarani viam de cima do morro eles passando, por isso que colocou “Anhanguera”. Então esse é o verdadeiro nome, é por isso que essas pessoas eram [chamadas] pelos Guarani (...)¹², “os espíritos maus que trabalham pro verdadeiro mal”.¹³

As histórias do Jaraguá permanecem na memória guarani pelos nomes dados a elas. A expansão urbana e a abertura de rodovias no último século avançaram e rasgaram a terra com grandes obras de engenharia, revelando e destruindo vestígios do passado material desse território, tanto das florestas que ali existiram quanto das marcas da colonização que as destruíram. O avanço desenfreado e a maneira pela qual as cidades modernas se lançam sobre o território passam a apagar não apenas outras narrativas e formas de vida, mas também em parte as estruturas da sua própria história material, como o bandeirantismo e a exploração de minério no Jaraguá no período colonial. A atuação mais decisiva sobre o que seria a preservação dos vestígios da mineração no Jaraguá foi do próprio Estado, que aprovou execução de obras que acabaram por descharacterizar uma parte das cavas e tanques de lavração, e que restam em pequenos fragmentos na Rodovia Anhanguera e seus arredores. Em 2004 os estudos de impacto arqueológico das obras do Rodoanel trecho oeste revelaram três sítios arqueológicos com vestígios cerâmicos da ocupação pré-colombiana no território (Robrahn-González; Zanettini, 2003). O artefato mais antigo datado pela equipe é de 1.290 d.C, duzentos anos antes da colonização. Nessas escavações também foram encontradas balas de revólver do período colonial.

Assim, como continua David Karai Popygua na mesma fala relatada anteriormente,

E o Pico do Jaraguá, Ita Vera [‘pedra reluzente’] ou *-ja ranga*, “o chefe falso”, é uma das pedras mais antigas do mundo. Ele é mais antigo que o Himalaia, é mais antigo que a Cordilheira dos Andes. Só para vocês terem uma noção, a Cordilheira tem uns 70 milhões de anos, o Pico do Jaraguá tem 700 milhões. A rocha dele é mais resistente do que o aço. Em uma escala de 0 a 10 acho que o aço é 4, ela é 7 de resistência. No mundo inteiro, o lugar que mais sai raios invertidos da terra para o céu é no Jaraguá. No Pico do Jaraguá. É o lugar que mais sai energia da Terra para o céu. É um dos lugares mais sagrados do mundo que existe. Um portal muito sagrado. Por isso que os Guarani voltaram para lá. Nós temos seis aldeias em volta. O *juruá* [não indígena] pra mexer naquela mata vai ter que matar nós todos. Porque a gente não permite. Porque ali estão os últimos seres sagrados da terra. Junto a toda floresta tem os espíritos próprios que protegem aquela mata. Por isso é difícil destruir. Por isso que o *juruá* não consegue destruir algumas áreas. Tem muito espírito que protege. O Jaraguá é uma área de mata pequena, mas lá tem alguns espíritos que são muito sagrados. Tem verdadeiros guardiões da terra que vivem lá. Então todo o morro que tem aquela neblina, para nós é onde descansa o próprio Jakaira, o pai da neblina. Então é muito sagrado. Lá tem essa energia toda e tem um belga que fez uma expedição na década de 50, acho, que ele relatou que entrou numa caverna, que lá tem cavernas muito profundas. É muito antiga essas cavernas. E que ele entrou e no relógio dele passou 8 horas, quando ele saiu da caverna tinha passado 2 dias. Tava tudo podre, a comida dele. Os alemães tentaram comprar em 1940, Jucelino Kubitschek não quis vender, com a dívida externa, ele não quis entregar. Os americanos também tentaram comprar. Lá é a base do Exército e da Polícia Federal, da principal torre de comunicação das operadoras de celular. Então assim, a gente não tá preocupado com isso, a gente sabe que aquele lugar tem que ser protegido espiritualmente. Nem nós Guarani que vive lá fica andando na mata. Para entrar na mata tem que ter muito respeito. Tem que estar bem preparado, porque tem muito espírito dentro daquela mata¹⁴.

Esta fala de David traz uma dimensão cosmológica que reverbera e informa o aspecto sagrado deste território. E a condição de impermanência e imperecibilidade¹⁵ da terra e da forma como os guarani se relacionam com a materialidade compõe a possibilidade de entender as operações que realizam para desafiar as estruturas que foram levados a habitar. Se lidas nesse aspecto, a própria relação com a memória das investidas coloniais sobre o Jaraguá, o ouro¹⁶ e as infraestruturas da cidade contemporânea revelam essas dimensões. Mobilizam, dessa maneira, uma transformação das camadas de território e dos espaços como uma efetividade real sobre os aspectos das políticas *juruá*. Como sugere Keeses dos Santos (2016) ao descrever a ocupação guarani do Escritório da Presidência em 2016, ao dançarem no saguão do prédio que abriga o poder federal na Av. Paulista no dia 30 de agosto de 2018, por 6 horas ininterruptas, o espaço foi, de certa forma, transmutado em *opy*, “com o piso de mármore pouco a pouco virando terra batida por meio das pisadas constantes de seus cantos-danças” (2016, p. 277). E continua,

9 A transcrição do áudio em texto foi feita por mim. Parti das grafias e traduções oferecidas sobre as palavras em outros contextos, por outros autores, como de Valéria Macedo (2009): A palavra *-jara* ou *-ja* em Guarani Mbya se refere aos donos espirituais de diversos domínios (p. 110). O classificador *anga* em *ranga* remete ao que imita ou substitui algo. (p.90). Em outros momentos da transcrição, optei por suprimir as palavras em Guarani de maneira a apresentar somente a tradução em português oferecida para elas por David.

10 Aqui, David se refere as traduções popularmente oferecidas em sites, canais de notícia e similares sobre a palavra “Jaraguá”, que significaria em tupi-guarani “Senhor dos Vales” ou “Vale do Senhor”. Há uma interpretação por parte dele de que isto se refere a uma apropriação desse significado para se referir ao nome dado ao Pico sobre Afonso Sardinha, mas que não passa de uma distorção do seu outro significado *-ja ranga*, o dono falso.

11 Aqui foi suprimida a palavra em Guarani que explica a etimologia da palavra Anhanguera segundo David.

12 Idem

13 Trecho de conversa com Sonia Ara Mirim e David Karai Popygua, realizada pelo Micrópolis, em parceria com o SESC Ipiranga e o Museu Paulista, durante o projeto Refundações (2019).

14 Trecho de conversa com Sonia Ara Mirim e David Karai Popygua, realizada pelo Micrópolis, em parceria com o SESC Ipiranga e o Museu Paulista, durante o projeto Refundações (2019).

15 Ver a tese “O perecível e o imperecível” de Daniel Calazans Pierri (2018).

16 O ouro faz parte de um conjunto de elementos privilegiados para os Guarani, mediação entre o mundo terrestre e celeste, planos do perecível e do imperecível (PIERRI, 2013, p. 164).

Cantavam porque era aquilo que os fortalecia, porque era aquilo que poderia ajudá-los a conseguir o objetivo da demarcação. Cantavam porque assim a potência de suas divindades poderia ser eficaz sobre o mundo dos *juruá*. E foi. No dia seguinte, depois de uma série de procedimentos legais que se estendia por quase três décadas, depois de uma campanha intensa de mais de três anos de pressões políticas sobre o Ministério da Justiça, (...) a portaria declaratória da Terra Indígena da Tenondé Porã, passo mais significativo no processo de demarcação, foi finalmente assinada em maio de 2016 (Santos, 2016, p. 277).

Com isto podemos olhar a forma pela qual os protestos que se seguiram ao da Bandeirantes como o que tomou algumas semanas depois a Av. Paulista e o Monumento às Bandeiras, e retomam a potência e eficácia do seu mundo sobre o mundo dos *juruá*, e o questionamento da permanência e concretude das estruturas materiais e seus aparatos discursivos.

Monumento às Bandeiras

No dia 1º de outubro de 2013, após caminhar pela Avenida Paulista e descer a Avenida Brigadeiro Luís Antônio rumo ao Parque do Ibirapuera, a manifestação guarani que reivindicava as mesmas pautas do ato anterior na Rodovia dos Bandeirantes (contra as PECs: 215, 237 e a PLP nº 227/2012, pela demarcação e defesa de seu território), ocupou o Monumento às Bandeiras. A visibilidade adquirida com o ato, além da repercussão midiática que sucedeu a ele, foi capaz de mobilizar o mundo *juruá* e provocar debates importantes sobre a representatividade do monumento na cidade.

Dentre as fotos que circularam, uma imagem sintetiza a potência da mobilização deste lugar para as pautas do movimento guarani. O sangue dos ancestrais, mortos pelos bandeirantes homenageados pelo monumento, foi convocado pela presença de grandes faixas vermelhas de pano, envoltas no corpo da estátua. Com os holofotes de luz sombreando os contornos da pedra, mas também os vultos dos corpos dos manifestantes que a ocupavam, se destacavam por cima da escultura. À frente do corpo da estátua uma faixa preta com letras garrafais brancas exclamava “Guarani”, estendida pelas lideranças adornadas de cocares e colares. O bloco de pedra foi transformado de maneira eficaz por esta faixa e seus ocupantes, desviando em outra direção o significado do ímpeto energético que o corpo da estátua parece sinalizar para frente.

Um dos principais debates que se seguiram a este ato foi ocasionado pela tinta vermelha despejada sobre a estátua. Esta atitude, realizada por manifestantes não-indígenas que acompanhavam os Guarani, foi categorizada por parte dos veículos de comunicação de São Paulo como vandalismo. Em resposta, os significados desta tinta sobre o monumento foram analisados por Marcos Tupã, liderança indígena e Coordenador Tenondé da CGY, em artigo publicado em 2013: “Para nós, povos indígenas, a pintura não é uma agressão ao corpo, *mas uma forma de transformá-lo*” (Tupã, 2013. Grifos meus).

O adorno, a pintura e a produção do corpo são fundamentais à estética, à política e às cosmologias indígenas. Mais do que isso, a corporalidade da arte indígena e sua impermanência são constituintes de uma relação que estabelecem com os ancestrais, com os espíritos, e determinam a transformação de si por estas relações. Sobre isso, continua Marcos Tupã na nota da Comissão Guarani Yvyrupa:



Alguns apoiadores não-indígenas entenderam a força do nosso ato simbólico, e pintaram com tinta vermelha o monumento. Apesar da crítica de alguns, as imagens publicadas nos jornais falam por si só: com esse gesto, eles nos ajudaram a transformar o corpo dessa obra ao menos por um dia. *Deixou de ser pedra e sangrou*. Deixou de ser um monumento em homenagem aos genocidas que dizimaram nosso povo e transformou-se em um monumento à nossa resistência. Ocupado por nossos guerreiros *xondaro*, por nossas mulheres e crianças, esse novo monumento tornou viva a bonita e sofrida história de nosso povo, dando um grito a todos que queiram ouvir: que cesse de uma vez por todas o derramamento de sangue indígena no país! (...) Esse monumento para nós representa a morte. E para nós, arte é a outra coisa. *Ela não serve para contemplar pedras, mas para transformar corpos e espíritos*. Para nós, arte é o corpo transformado em vida e liberdade e foi isso que se realizou nessa intervenção. (...) (Tupã, 2013. Grifos meus).

Assim como dançar o *xondaro jeroky* trouxe algo além para a Rodovia dos Bandeirantes, aqui, a transformação do corpo da estátua também implicou em uma outra dimensão para a manifestação guarani, lida na chave do que foi colocado por Marcos Tupã: a morte representada por essa estátua de pedra, homenagem ao bandeirantismo paulista, foi transformada por essa intervenção, *deixou de ser pedra e sangrou*. E isso revela, também, uma contradição presente na ideia de preservação dessa memória das relações históricas estabelecidas na cidade. Pensar sobre a condição da impermanência material dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul, pode informar as dissonâncias e contraste entre uma preservação material da memória colonial e as

Figura 6 - Imagem do ato no Monumento às Bandeiras. Fonte: CIMI/2013.



dimensões de sua violência não só historicamente, mas contemporaneamente com a presença dos Guarani na cidade. Na experiência da arte como reflexão indissociável e intrínseca a vida, como explica o antropólogo Pedro Cesarino (2020):

As artes das terras baixas da América do Sul assentam principalmente sobre o corpo, o corpo é o grande local de elaboração política, estética e cosmológica. (...) Pouco importa então se teriam construções duráveis em que se pode assentar a memória, em pirâmides, palácios ou coisas do gênero. Na verdade, o próprio rendimento da memória muda drasticamente quando se pensa em civilizações que não apostaram na permanência material das suas produções visuais e plásticas (...). Toda uma consequência política termina por derivar daí. Investimento na produção estética do corpo, que implica na transformação desse corpo, que faz com que a produção de grandes monumentos ou construções materiais se torne, digamos assim, desnecessária (Cesarino, 2020, p. 14).

Assim, também, como mostra Eduardo Viveiros de Castro (2018), diferentemente do nosso imaginário cultural, que percebe a transmutação corporal humana como não implicada na percepção da natureza interna (altera o corpo, mas não o núcleo central, a “alma”, a consciência humana dentro do corpo transmutado) a metamorfose tal como percebem os indígenas é inversa. “A metamorfose – a transformação simultânea da forma, da substância e do vivido corporal em função da relação com o outro – (...) é a experiência de uma alternância de pontos de vista” (p. 810). E, assim, “é a interioridade que se transforma primeiro e dita uma mudança corporal mais ou menos literalmente expressa”. Nesse sentido, como coloca Marcos Tupã, a tinta e a ocupação guarani da estátua alterou os pontos de vista: o “corpo transformado em vida e liberdade e foi isso que se realizou nessa intervenção”. Em oposição a essa imagem, a contemplação de pedras como reação no mundo *juruá*, ilumina o debate sobre o papel contemporâneo destes monumentos nos espaços urbanos. Longe de resolver estes impasses, mas

Figura 7 – Tinta sobre o Monumento às Bandeiras. Fonte: Marcelo Mora/G1, 2013.

tomando as provocações pelos movimentos indígenas e negros¹⁷ que repensam a função destas estátuas e homenagens cívicas como revisão crítica, olharemos para os simbolismos que o monumento corrobora, o que sua configuração no espaço público revela sobre o papel da arquitetura e do urbanismo e como a cidade de São Paulo foi pensada e construída no séc. XX.

A escultura comissionada pelo Estado ao modernista Victor Brecheret, inaugurada em 1953 como parte das comemorações do IV Centenário da Cidade de São Paulo, ocupa uma posição de destaque na malha urbana próxima a um conjunto de monumentos cívicos na região do Parque do Ibirapuera e Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. Posicionada no início da Av. Brasil, voltada em direção a ela, a expedição bandeirante representada pelo monumento aponta geograficamente em direção à oeste, o caminho das bandeiras que se iniciava na margem norte do Rio Tietê, e seguia ao interior do Estado passando ao largo do Pico do Jaraguá. A simbologia desse direcionamento está também explicitada na frase inscrita na base de pedra: “Brandiram achas e empurraram quilhas, vergando a vertical de Tordesilhas”, “Glória aos heróis que trocaram o nosso destino na geografia do mundo livre/ Sem eles, o Brasil não seria grande como é”.

Como sugere Rodrigo Valverde (2018), o Monumento às Bandeiras é uma mensagem política pensada e desenhada como forma de simbolizar um efeito sobre o poder, e cumpriu um papel dinâmico ao longo do tempo conforme sua apropriação por diversos movimentos políticos dentro do próprio Estado. A primeira vez que foi iniciado o projeto em 1920 (que seria retomado em 1935 e construído na década de 1950) o bandeirantismo paulista foi eleito como mensagem simbólica de coesão nacional perpetuada regionalmente em São Paulo. No contexto da República Velha, era capaz de reverberar uma identidade que colocava os paulistas num contexto de importância nacional. A escolha de um mito fundador da identidade paulista na figura do bandeirante servia, e se baseava, muito menos ao passado e muito mais ao presente: “Quando se quer celebrar um fazendeiro, desbravador de matas, *plantador de cidades*, nenhum título melhor a deferir-lhe que o de bandeirante. (...) promoção indireta e póstuma do bandeirante a colonizador” (Monbeig, 1984, p. 121 apud Valverde, 2018, p. 32. Grifos meus). Essa mensagem gravada num dos centros cívicos de uma cidade que passava a crescer vertiginosamente a partir da segunda metade do século XX, diz respeito ao projeto simbólico do espaço urbano.

São Paulo, até os fins do século XIX e começo do século XX tinha vestígios incômodos à elite cafeeira e política, testemunhos inegáveis da “precariedade” material da velha capital erguida em taipas, vindas dos tempos coloniais. Uma série de construções e instituição erguidas neste período procuravam apagar esse passado - e sua origem racial negra e indígena - adequando a cidade ao “triunfo dos fazendeiros e políticos republicanos, que guardavam muito pouco do cotidiano tosco, semi-isolado e sertanejo de seus ancestrais quinhentistas, seiscentistas e setecentistas” (Marins, p. 12, 2003). A participação de parte dos artistas do movimento modernista paulista no início desta empreitada revela sua aproximação na narrativa simbólica e estética dessa identidade nacional e nas disputas de poder, presentes nos simbolismos escolhidos para erguer estes monumentos.

¹⁷ No final da entre 2010 e 2020, a pauta da presença de monumentos à figuras controversas e opressivas voltou à tona no mundo. Em Bristol, na Inglaterra, um grupo de manifestantes influenciados pelo movimento estadunidense Black Lives Matter derrubaram a estátua de um traficante de escravos que ficava em uma praça da cidade. Em 2021, em São Paulo e no Rio de Janeiro duas estátuas foram queimadas: a estátua de Borba Gato e o monumento Descobrimento do Brasil. Sobre estes movimentos ver Renou, 2020; Ruffo, 2022; Aguiar e Maciel, 2023.

Como demonstra Paulo César Garcez Marins (2003), a disputa sobre a representação racial na escultura de Brecheret, em suas primeiras maquetes, revela as indicações políticas que adiaram a própria construção do monumento, simbolicamente atrelado aos acontecimentos que marcaram o fim da República Velha e o começo da Era Vargas. Se por um lado, parte dos modernistas envolvidos na idealização da representação do bandeirantismo defendiam uma massa homogênea e despersonalizada das figuras da estátua, sem adornos ou configurações étnicas, por outro, as elites dirigentes apostavam numa representação mais conservadora do mito bandeirante, fazendo alusão, como nas estátuas de Anhanguera, Raposo Tavares e Fernão Dias, às figuras históricas portuguesas. A temática racial da identidade paulista se dava num período de ondas de imigração estrangeira em São Paulo, e a “força” da massa homogênea que defendiam os modernistas, poderiam abranger tanto os velhos quanto os novos paulistas. Ambas as representações, visivelmente excludentes das origens negras e indígenas, revelam um projeto de embranquecimento dessa memória:

O louvor à miscigenação colonial promovido por Ellis Jr. [sociólogo e historiador, personagem destas disputas] (que excluía os negros) livrava os paulistas do espectro da degeneração inter-racial, e acabava por repropor mestiçagem mediante a incorporação dos imigrantes adventícios (como sua linha paterna, inglesa) àquela “raça” paulista, historicamente miscigenada, mas fértil, conquistadora, heroica. Ellis Jr., com efeito, circulava entre os modernistas que formariam o grupo Verde-Amarelo, como Picchia, Cassiano Ricardo e Plínio Salgado, iniciadores da vertente regionalista dos modernistas, e que acabariam por se aproximar das elites dirigentes paulistas na década seguinte, já sob jugo varguista (Marins, p. 17, 2003).

O projeto final proposto por Brecheret, construído em 1953, foi uma “miscelânea de contradições simbólicas, bem adequada ao tempo em que se retomava a ideia do monumento” como aponta o autor (p. 18). O bandeirante permanecia como figura central da narrativa indenitária, sendo acrescido às figuras que os seguiam a identificação das três raças: brancos, índios e negros, ainda que no caráter de anonimato generalizante.

O conjunto de monumentos em comemoração ao IV Centenário de São Paulo em 1954 foi implantado no recém-inaugurado conjunto arquitetônico do Parque Ibirapuera. O projeto de parque foi organizado por um grupo de arquitetos modernos, entre eles Rino Levi, Oswaldo Bratke, Eduardo Kneese de Melo com participação de Oscar Niemeyer para os pavilhões arquitetônicos. O esforço implicado na representação simbólica desta arquitetura moderna era o de justamente apontar São Paulo para o futuro: uma cidade crescentemente industrial e cosmopolita. Diferentemente do conjunto da Pampulha em Belo Horizonte, também projetado por Niemeyer, o conjunto moderno do Ibirapuera não apresentava soluções que remetesse ao passado colonial, como painéis de azulejo tão presentes na arquitetura modernista. Além disso, se na Pampulha o lago de alguma forma fazia o papel ordenador entre as construções, no Ibirapuera a grande marquise era uma espécie de “espelho d’água de concreto” (Marins, p. 26, 2003).

O Parque do Ibirapuera foi implantado numa antiga região de charco, conhecida como Várzea de Santo Amaro, que fazia parte de uma grande área devoluta tornada pública em 1890. “Meia légua” dessas terras fora doada para o Estado em 1958 e compreendia uma área muito maior, ocupada por posseiros ilegais. Na região estava instalada uma favela removida para ocupação do Parque, que contava com 204 famílias em 186 barracos, “sendo 180 deslocados para terrenos próprios e seis para a favela do Canindé [onde morava Maria Carolina de Jesus, celebre autora de “Quarto de despejo” (1960)], sem qualquer suporte ou proteção do poder municipal” (Barone, 2017).

A disputa em torno da origem e propriedade dessa grande área vazia na cidade retoma a imagem da ocupação do território nacional, condensada aqui pelo “grilo do Ibirapuera”. Por alguns anos, o projeto do parque, que datava justamente do começo do séc. XX, foi paralisado devido às disputas fundiárias que envolviam a grilagem dessas áreas devolutas: a posse das terras públicas por meio de documentos falsificados. O “grilo”, apelido jurídico para o problema da grilagem, remete justamente à contradição primordial na posse dos territórios da Colônia. Como sugere Alexandre Nodari (2009) em “O Brasil é um grilo de seis milhões de quilômetros talhado em Tordesilhas: notas sobre o Direito Antropofágico”:

A ideia de Estado-nação está indissociavelmente conectada à apropriação, ou melhor, à criação de um próprio – não só no sentido territorial, de demarcação de fronteiras (...) – mas também no campo do imaginário. (...) A tomada de terras no Novo Mundo pelos conquistadores europeus veio acompanhada de uma diversidade de diferentes cerimônias de posse, (...) que davam legitimidade interna à ação das nações apossadoras. (p. 122 a 124).

Como mostra Nodari, este é um problema longe de estar datado, já que sucessivos projetos de posse, não ausente de disputas, fizeram parte da colonização agrícola no interior do Brasil e construíram (e constroem) simbolicamente a “conquista” do território, como poderia se pensar na própria construção da capital Brasília¹⁸. Nesse sentido, o problema do “grilo do Ibirapuera”, remete à esta questão central do problema jurídico da propriedade em terras da ex-colônia, um grilo duplo, pois é ele primeiro da própria Metrópole colonial em relação às populações indígenas e, em um segundo momento, do avanço da coroa portuguesa para o interior, “vergando a vertical” do Tratado de Tordesilhas, como sugere a inscrição na base do Monumento às Bandeira. Hoje, também a grilagem faz parte do cenário de disputas fundiárias que ameaçam a integridade e o direito de muitas Terras Indígenas.

Assim, esta questão aproxima, simultaneamente, tanto os processos de colonização, que avança ao interior com as expedições bandeirantes, como as fundações dos processos modernos do Estado-nação, continuidade dessa mesma colonização pela perspectiva indígena. Como coloca Nodari sobre a fundação da capital Brasília, cidade prevista nas constituições de XIX e levada a cabo com projeto urbanístico do arquiteto Lúcio Costa em 1950, nas palavras do próprio arquiteto a cidade nasceu do: “gesto primário de quem assinala um lugar ou dele toma posse: dois eixos cruzando em ângulo reto, ou seja, o próprio sinal da cruz”. A fundação da cidade de Brasília, como um “um gesto que o insere na mais canônica tradição modernista brasileira” (NODARI, 2009, p.123) se assemelha aos seus colegas modernistas na implantação do Parque Ibirapuera em São Paulo, assim como o Monumento às Bandeiras.

A arquitetura moderna e as cidades não deixam de honrar o mito de “desbravadores de matas e plantadores de cidades”, como inscrito na base do monumento, dado aos bandeirantes paulistas, um projeto modernizador de continuidade da tradição colonial. O denominador comum em todos estes casos é justamente a presença indígena no território e a devastação das florestas e rios. Tornar-se proprietário das novas terras significava encará-la como vazio demográfico: os indígenas, não sendo sujeitos de direito, não poderiam jamais ter sido donos daquela terra, que cabia, então, a quem primeiro ocupasse.

18 Sobre a relação entre ocupação territorial, colonialidade e o papel da arquitetura moderna em Brasília ver também Tavares, 2020; Jacques e Júnior, 2017.



Assim, também, a simbologia do ato guarani neste lugar através do Monumento às Bandeiras, pois lançam luz sobre os rituais de posse na cidade: as figuras que empurram a canoa de monções, usadas nas expedições fluviais, são representações de índios, mamelucos e negros, guiados pelos bandeirantes à frente montados em cavalos. A ideia de uma ‘civilização’, presente nessa representação, corrobora a imagem da identidade nacional, diversa, mas guiada pelos civilizadores. A inversão dessa direção pela manifestação guarani, que se colocando à frente ao ímpeto de devastação, representada pela imagem bandeirante, direciona – ou, talvez, paralisa – o movimento para outro lugar. Reafirmam “bandeirantes de ontem, ruralistas de hoje” e, “demarcação já”, pela possibilidade de poderem continuar vivendo segundo seu modo de vida no território que lhes pode ser garantido como é o direito originário reconhecido pela Constituição de 1988, uma resistência contra as monoculturas especializadas do agronegócio e a devastação das florestas que deu lugar às cidades de concreto.

A importância da mobilização guarani do Monumento às Bandeiras, e seu efeito estético e político, ultrapassa o debate sobre a permanência dela neste espaço. Criaram um “contra-monumento”, ao tensionar as camadas visíveis e invisíveis da cidade. De maneira singular os aspectos arquitetônicos e urbanos do agenciamento colonial dos territórios, e principalmente na simbologia dada ao conjunto urbano em que está inserido o Monumento às Bandeiras, é convocado nestas manifestações pelos Guarani, amarrando o passado, o presente e o futuro do seu território.

Conclusão

Tanto frente à constante investida colonial de expropriação de terras quanto pela variação e persistência das próprias relações dos Guarani com a terra, suas práticas em São Paulo produzem brechas nos espaços hegemônicos e desafiam o próprio chão de concreto da cidade. A forma como os *juruá* (não-indígenas) ocupam o território fragmentado por rodovias, redes de energia, monoculturas e urbanizações, ameaça



profundamente aspectos fundamentais da existência guarani.

O deslocamento, como destaca Lucas Keese dos Santos (2017), é um processo-chave, um idioma privilegiado na relação Guarani com o espaço, que o desdobra e o reorganiza pendularmente. É uma política feita com o corpo, pelo caminhar (-guatá), onde se conjugam motivações cosmológicas e pragmáticas. Essa forma de se mover e viver rompe com as lógicas de fixação territorial não-indígenas, baseadas na divisão da terra e na propriedade. Essa mesma relação cosmológica se manifesta no corpo: a possibilidade de deslocamento vertical, de aproximação com os seres divinos e de maturação do corpo-guarani em *aguyje* — (corpo completo, pleno), está atrelada ao cultivo e à ingestão dos alimentos verdadeiros, cultivados nas roças sem veneno e no tempo certo. A má alimentação, associada ao modo de vida urbano e industrial do *juruá*, produz um corpo que se afasta da cosmologia Guarani. Como relatou uma liderança a Keese dos Santos, viver como *juruá* transforma não só o corpo, mas também o mundo: “viver na cidade produz corpos de *juruá*, e viver como *juruá* produz cidades” (2017, p. 236).

Nesse sentido, contra a monotonia das monoculturas e a alienação dos corpos-território, os atos cosmopolíticos dos Guarani em São Paulo funcionam como “contra-feitiços” ao urbanismo extensivo. A força estética e política desses atos ultrapassa o debate sobre a permanência de estátuas ou monumentos na cidade. O tensionamento das camadas visíveis e invisíveis da cidade passa, nesse caso, por um gesto que não visa apenas a substituição simbólica, mas a reativação de outras presenças e mundos possíveis.

Aguyjevete pra quem luta!, como dizem os Guarani, é uma saudação dirigida não apenas aos povos originários, mas a todos aqueles que resistem à separação de seus corpos e territórios: povos de matriz africana, ribeirinhos, caiçaras, periféricos, jovens secundaristas, trabalhadores precarizados, coletivos feministas e LGBTQIA+. Reunidos na condição comum de *involuntários da pátria* (Keese dos Santos, 2016, p.275), esses sujeitos emergem como aliados na tarefa de reconfigurar o campo político a partir do

chão, da dança, do canto, da reza e do xamanismo. Assim, os gestos dos Guarani Mbya na cidade tornam-se um convite a proposição de outras formas de mover-se e de fazer cidade. *Aguyeve te*, que se transforme verdadeiramente.

Agradecimentos

Este trabalho só foi possível graças ao convívio e às trocas com a comunidade Guarani da Terra Indígena Jaraguá, cujas práticas de cuidado com a terra vem me ensinando a repensar profundamente as formas de planejar, construir e habitar. Agradeço a Thiago Benucci pela orientação do Trabalho de Conclusão de Curso que gerou este artigo, pelos diálogos e amizade iniciados em 2020 e mantidos desde então, fundamentais para a construção desta reflexão. Agradeço também a parceria e amizade de Laura Pappalardo pelas contribuições ao longo desta longa caminhada, cujas reflexões me acompanham em todos os textos e projetos. Eventuais limitações ou equívocos presentes neste texto são de minha inteira responsabilidade.

Referências

- AGUIAR, Isaura de; MACIEL, Lucas da Costa. Remoções e derrubadas de monumentos como política dos incomuns. *Maná*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, e2023019, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1678-49442023v29n2e2023019.pt>. Acesso em: 30 jul. 2025.
- ALMEIDA, Lígia Marina de. “Nós fizemos isso para vocês, brancos, saberem que nós existimos!”: imagens de luta dos povos originários do Brasil (2013–2015). 2016. 182 f. Dissertação (Mestrado em Teatro) – Centro de Artes, Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.
- BARONE, Ana Cláudia Castilho. Antes do Parque Ibirapuera: a história do vazio (1890–1954). *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 167–194, set./dez. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1982-02672017v25n0306>. Acesso em: 30 jul. 2025.
- COELHO, Wellington Cançado. Sob o pavimento, a floresta: cidade e cosmopolítica. 2019. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Escola de Arquitetura, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- ENOU, Mariana Vitor. Derrubar e erguer estátuas e monumentos: memória, ancestrais e construção de si em Guadalupe/Caribe. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 25, n. 3, p. 562–582, 2020. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/41299>. Acesso em: 30 jul. 2025.
- FRANÇA, Pedro. Ibiritaquera — Memorial da várzea do Monumento às Bandeiras. *Revista Rosa*, São Paulo, s.d. Disponível em: <https://revistarosa.com>. Acesso em: 30 jul. 2025.
- GALEANO, Subcomandante Insurgente. Contra a Hidra-Capitalista. Tradução de Camila de Moura. São Paulo: n-1 Edições, 2021.
- JAENSICH, Damiana Bregalda. Cosmocoreografias: poéticas e políticas do mover entre artes e territórios indígenas e da arte contemporânea. 2017. Tese (Doutorado em Artes) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- JACQUES, Paola Berenstein; ALMEIDA JÚNIOR, Dilton Lopes de. A construção de Brasília: alguns silenciamentos e um afogamento. In: ENCONTRO DE HISTÓRIA DA ARTE, 12., 2017, Campinas. *Anais [...] Campinas: UNICAMP*, 2017. p. 469–477.
- JAYO, Martin. Olhai por nós: uma falsificação arquitetônica se reveste de verdade. *Minha Cidade*, São Paulo, ano 18, n. 213.03, abr. 2018. Disponível em: <https://vitruvius.com.br/revistas/read/minhacidade/18.213/6945>. Acesso em: 30 jul. 2025.
- LEPECKI, André. Coreo-política e coreo-polícia. *Ilha – Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 13, n. 1/2, p. 41–60, jan. 2013.
- LOFEGO, Silvio Luiz. IV Centenário da Cidade de São Paulo: uma cidade entre o passado e o futuro. São Paulo: Annablume, 2004.
- MARINS, Paulo César Garcez. O Parque do Ibirapuera e a construção da identidade paulista. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, São Paulo, v. 6, n. 1, p. 9–36, 1999. Disponível em: <https://revistas.usp.br/anaismp/article/view/5359>. Acesso em: 30 jul. 2025.
- MORAES, Alana; SCHABELZON, Salvador; GUARANI, Jerá; KEESE, Lucas; HOTIMSKY, Marcelo. Um levante da terra na metrópole da asfixia. *Piseagrama*, Belo Horizonte, seção Extra!, 04 fev. 2021. Disponível em: <https://piseagrama.org/extra/um-levante-da-terra-na-metropole-da-asfixia/>. Acesso em: 01 jul. 2025.
- MOURA, Irene Barbosa. O monumento e a cidade. *Cordis: História, Arte e Cidades*, São Paulo, n. 6, p. 77–93, jan./jun. 2011.
- PIERRI, Daniel Calazans. O perecível e o imperecível: reflexões guarani Mbya sobre a existência. São Paulo: Editora Elefante, 2018.
- ROBRAHN-GONZÁLEZ, Erika M.; ZANETTINI, Paulo Eduardo. Projeto Rodoanel Mário Covas trecho oeste: programa de pesquisa e resgate do patrimônio arqueológico, histórico e cultural. São Paulo: Dersa, 2003.
- RUFFO, Ísis Esteves. Três posições sobre os protestos de derruba de estátuas em 2020. *Revista Estudos Libertários*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 12, p. 174–194, dez. 2022.
- SANTOS, Lucas Keese dos. A esquiva do Xondaro: movimento e ação política entre os Guarani-Mbya. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- SÉRGIO, Yanomami. O peso das coisas: em conversa com Daniel Jabra e Thiago Benucci. In: CARNEVALLI, Felipe; LOBATO, Paula (org.). *Contracidades*. Belo Horizonte: Piseagrama; n-1 Edições, no prelo.
- STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 442–464, abr. 2018.
- STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. *Caderno de Leituras*, São Paulo, n. 69, p. 1–18, maio 2017.
- SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 69, p. 338–360, abr. 2018.

TUPÃ, Marcos; HOTIMSKY, Marcelo. Jaguata joupive'i: caminhando todos juntos. In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos indígenas do Brasil*. São Paulo: ISA, 2011/2016.

VALVERDE, Rodrigo Ramos Hospodar Felippe. O sentido político do Monumento às Bandeiras, São Paulo: condições e oportunidades para a multiplicação de narrativas a partir da transformação do espaço público. *PatryTer*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 29–40, set. 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Campo Grande, v. 5, n. 10, p. 247–264, ago./dez. 2018.