



Ministério da Justiça
Fundação Nacional do Índio
Diretoria de Proteção Territorial
Coordenação-Geral de Identificação e Delimitação

Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Cerco Grande (Guaraqueçaba – PR)



Maria Helena de Amorim Pinheiro

Antropóloga-Coordenadora - FUNAI/CTL Curitiba/CR Interior Sul

Abril de 2016

Sumário

INTRODUÇÃO	7
A constituição do Grupo Técnico	8
Critérios metodológicos	10
Complexo sócio territorial da Baía de Paranaguá: Aldeia Cerco Grande	11
 1. PRIMEIRA PARTE - DADOS GERAIS	16
1.1 Filiação cultural e linguística.....	16
1.2 A Ocupação Humana do Litoral Paranaense	20
1.3 Os Guarani e as Migrações Históricas.....	31
1.4 Território de Ocupação Guarani: Expropriação e Migração.....	34
1.5 Migrações Mbya e a Costa Litorânea	36
1.6 Histórico de Ocupação da TI Cerco Grande de acordo com a memória do grupo	40
1.6.1 Fundação da aldeia Cerco Grande e Composição Populacional.....	45
 2. SEGUNDA PARTE - HABITAÇÃO PERMANENTE	54
2.1 <i>Iparavãpy</i> : Origem do Mundo Mbya.....	54
2.2 As Dinâmicas de Ocupação Territorial Guarani	56
2.3 Ocupação Mbya no litoral paranaense, de acordo com a memória do grupo	57
2.4 Rede de Sociabilidade Mbya no Litoral do Paraná	61
2.4.1 Migração da Família Timóteo.....	62
2.4.2 TI Ilha da Cotinga.....	65
2.4.3 TI Araçá'í	67
2.4.4 Aldeia Kuaray Haxa/Rebio Bom Jesus	69
2.4.5 Aldeia Yakã Porã	71
2.4.6 TI Sambaqui	73
2.4.7 Aldeia Cerco Grande	74
2.5 Habitação Permanente na TI Cerco Grande	76
2.6 Áreas de Uso e Ocupação dos Mbya da TI Cerco Grande	81
 3. TERCEIRA PARTE - ATIVIDADES PRODUTIVAS	85
3.1 Introdução.....	85
3.2 Os Mbya e suas práticas agrícolas	86
3.3 Práticas de Pesca, da Caça, e Criação de Animais.....	91
3.4 Atividades Extrativistas.....	95
3.5 A Produção do Artesanato	99
3.6 Interação com outros Grupos Indígenas e com a Sociedade Envolvente	105
3.7 Identificação e localização das áreas de utilizadas para atividades produtivas na TI Cerco Grande	107
 4. QUARTA PARTE - MEIO AMBIENTE.....	115
4.1 Caracterização Ambiental da Terra Indígena Cerco Grande.....	115
4.1.1 Clima	117
4.1.2 Relevo.....	117
4.1.3 Hidrografia	118
4.1.4 Pedologia	118
4.1.5 Cobertura Florestal e Vegetação	119
4.1.6 Fauna	121
4.2 Áreas imprescindíveis à preservação dos recursos naturais necessários ao bem estar econômico e cultural dos Mbya da TI Cerco Grande	123
 5. QUINTA PARTE - REPRODUÇÃO FÍSICA E CULTURAL.....	131
5.1 A sociedade Mbya e a construção da pessoa	131
5.2 Ritual do <i>Nimongarai</i> e a reza-canto cotidiano	141
5.3 Elementos cosmológicos Mbya sobre os lugares eleitos	150

5.4	A população Mbya: mobilidade, locais sagrados e cemitérios.....	153
5.5	Demografia: complexo sócio-territorial do litoral do Paraná	155
5.6	Descrição das Áreas Necessárias à Reprodução Física e Cultural do Grupo	158
6.	SEXTA PARTE - LEVANTAMENTO FUNDIÁRIO DA ÁREA CERCO GRANDE	164
6.1	A TI Cerco Grande em seu contexto regional.....	164
6.2	Levantamento fundiário cadastral e socio-econômico da TI Cerco Grande.....	170
7.	SÉTIMA PARTE - CONCLUSÃO E DELIMITAÇÃO	172
7.1	Critérios adotados para delimitação da TI Cerco Grande	172
7.2	Proposta de limites da Terra Indígena Cerco Grande	177
9.	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	182

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Ruínas da Terra Indígena Ilha da Cotinga	41
Figura 2 - Os sambaquis do Guaraguaçu (Aldeia sambaqui).....	41
Figura 3 - Sambaqui de Guaraqueçaba (Aldeia Cerco Grande).....	42
Figura 4 - Maria Cristina Timóteo e o bisneto Célio Timóteo.	42
Figura 5 - Aldeia Cerco Grande.	45
Figura 6 – Travessia Guaraqueçaba/Aldeia Cerco Grande.	46
Figura 7 – Local de atracagem dos barcos em Cerco Grande.....	46
Figura 8 – Casa de alvenaria – espaço de interlocução.....	47
Figura 9 – Nível intermediário onde se localizam as habitações.	47
Figura 10 – Pátio do Faustino da Silva e a visão da cidade de Guaraqueçaba.	48
Figura 11 – Francisco Timóteo	49
Figura 12 – Xamã Faustino da Silva.....	49
Figura 13 - A mãe Maria Cristina e o filho Francisco Kirimaco Timóteo.	62
Figura 14 - TI Ilha da Cotinga.	65
Figura 15 – Aldeia Araçá'í.	67
Figura 16 – Aldeia <i>Kuaray Haxa</i>	69
Figura 17 – Aldeia Yakã Porã.....	71
Figura 18 - Aldeia Sambaqui.	73
Figura 19 - Aldeia Cerco Grande.	74
Figura 20 – Croqui da aldeia Cerco Grande.	78
Figura 21– <i>Opy</i> /Casa de Rezas - vista externa e interna.....	79
Figura 22 - Casa de paus roliços e cobertura de folhas de palmeiras.	80
Figura 23 – Casas com cobertura de telhas e lonas plásticas.....	80
Figura 24 – Casas em construção com materiais tradicionais obtidos na área.	81
Figura 25 – Casas construídas com materiais tradicionais, cobertura de telhas e lonas plásticas.	81
Figura 26 – Interior de moradias.....	81
Figura 27 - milho guarani (<i>avaxí etei</i>).	89
Figura 28 – Plantios diversificados de Faustino da Silva.	90
Figura 29 – Plantações de mandioca.....	90
Figura 30 – Cultivos de bananas.	90
Figura 31 – Plantações de frutíferas e cana-de-açúcar.....	91
Figura 32 – As armadilhas guarani de Cerco Grande (<i>mundéu</i>).	92
Figura 33– Uma lontra criada como bichinho de estimação em Cerco Grande.....	95
Figura 34 – Percorrendo trilhas para reconhecimento da área e recursos manejados.....	96
Figura 35 – Sr. Faustino da Silva segurando material extraído para a confecção do artesanato.	96
Figura 36 – Presença de palmeiras na aldeia Cerco Grande.	97

Figura 37 – Apicultura na aldeia Cerco Grande.....	98
Figura 38 – Reconhecimento da área e recursos naturais utilizados.....	98
Figura 39 – Plantas ornamentais ao redor das moradias (esposa de Faustino da Silva).....	99
Figura 40 – Confeção das esculturas zoomórficas.	102
Figura 41 – Artesanatos produzidos na aldeia Cerco Grande.....	103
Figura 42 – Esculturas em madeira reproduzindo a fauna.....	103
Figura 43 – Cestarias.....	103
Figura 44 – Programa Geração de Renda – Projeto PROVOPAR/PR.....	104
Figura 45 – Classificação Guarani do relevo no litoral paranaense.....	111
Figura 46 – Vista de Guaraqueçaba.	116
Figura 47 – Classificação e uso das áreas florestais pelos Guarani (AGUIRRE NEIRA, 2008, p. 85).	127
Figura 48 - Construção conceitual do uso guarani das áreas florestais (AGUIRRE NEIRA, 2008, p. 90).	128
Figura 49 – Mapa mental da aldeia Cerco Grande elaborado por Valdinei da Silva.	129
Figura 50 – Mapa mental da área Cerco Grande elaborado por Roberto da Silva.	130
Figura 51 – Xamãs Faustino Gardino da Silva e Francisco Timóteo.....	132
Figura 52 – Crianças Mbya de Cerco Grande – Figura à direita Roque Timóteo e crianças.....	135
Figura 53– Xamã Francisco Timóteo fumando o <i>petyngua</i>	137
Figura 54 – Xamã Marcolino da Silva (aldeia Araça’í).	140
Figura 55 – <i>Opy/casa</i> ritual das aldeias Cerco Grande, Araça’í e Sambaqui.....	143
Figura 56 – Objetos rituais da <i>opy/casa</i> ritual na aldeia Cerco Grande.	148
Figura 57 – <i>Opy/Casa</i> ritual e o xamã Faustino Gardino da Silva, na TI Cerco Grande.	149
Figura 58 – Mapa genealógico dos moradores da aldeia Cerco Grande.....	157

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Ocorrências arqueológicas localizadas no litoral paranaense relativas à Tradição Sambaqui conforme o CNSA-IPHAN.	23
Tabela 2 - Ocorrências arqueológicas localizadas no litoral paranaense relativas a ocupação por populações ceramistas das Tradições Tupiguarani e Neobrasileira.	25
Tabela 3 - Distribuição da população Mbya nas aldeias do litoral do Paraná.....	155
Tabela 4 – Quadro populacional da TI Cerco Grande (março, 2016).	156
Tabela 5 - Pirâmide etária da aldeia Cerco Grande (Fonte: SESAI, 2013).....	158
Tabela 6 - Quadro demonstrativo de ocupantes não indígenas.	171

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Localização geográfica dos três grupos Guarani contemporâneos que habitam o território brasileiro (fonte: IT n° 81/CGID/2015).	18
Mapa 2 – Mapa de migrações Mbya e Nhandéva para o litoral ao longo dos séculos XIX e XX. Fonte: LADEIRA, 2007. p. 69.....	39
Mapa 3 – Aldeias <i>Mbya</i> no litoral do Paraná - Autora: Sandra Ayres.....	62
Mapa 4 – Áreas de Uso e Ocupação dos <i>Mbya</i> na TI Cerco Grande.....	84
Mapa 5 – Mapa de uso da TI Cerco Grande.	114
Mapa 6 – APA de Guaraqueçaba.....	116
Mapa 7 – Localização da TI Cerco Grande.	117
Mapa 8 – Classificação dos solos da TI Cerco Grande.....	119
Mapa 9 – Vegetação de Cerco Grande	120
Mapa 10 – Algumas Áreas de Proteção Ambiental do litoral paranaense.	123
Mapa 11 – Estação Ecológica de Guaraqueçaba.....	123
Mapa 12 - Delimitação da Terra Indígena Cerco Grande	181

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AEIT- Área de Interesse Turístico

AISAN – Agente Indígena de Saneamento

AIS – Agente Indígena de Saúde

APA – área de Preservação Ambiental

CF – Constituição Federal

CONAMA – Conselho Nacional do Meio Ambiente

DSEI - Distrito Sanitário Especial Indígena

EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural

FUNASA - Fundação Nacional de Saúde

FUNAI- Fundação Nacional do Índio

GT – Grupo Técnico

IAP- Instituto Ambiental do Paraná

IAPAR – Instituto Agrônômico do Paraná

IBAMA – O Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

ITCF- Instituto de Cartografia e Florestas do Paraná

MJ – Ministério da Justiça

MINEROPAR - Minerais do Paraná

PRES- Presidente da FUNAI

PROVOPAR – Programa do Voluntariado Paranaense

RCID – Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação

SEMA - Secretaria do meio Ambiente e Recursos Hídricos do Paraná

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SNUC - Sistema Nacional de Unidades de Conservação

SUREHMA - Superintendência dos Recursos Hídricos e Meio Ambiente

TI – Terra Indígena

UC – Unidade de Conservação

INTRODUÇÃO

O presente Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TI Cerco Grande, localizada no Município de Guaraqueçaba - PR, ocupada pelos Guarani da parcialidade Mbya, foi elaborado de conformidade com a legislação indigenista que trata do assunto.

O Art. 231 da Constituição Federal determina “*que compete à União demarcar e proteger as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios*”. O Art. 19 da Lei 6.001 de 19.12.1973 estabelece que “*As terras indígenas, por iniciativa do órgão federal de assistência ao índio, serão administrativamente demarcadas*”.

O Decreto 1775/96 dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas de que trata o Art. 17 da Lei 6.001/73 e o Art. 231 da Constituição, e decreta em seu Art. 1º: “*As terras indígenas, de que tratam o art. 17, I da Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, e o art. 231 da Constituição, serão administrativamente demarcadas por iniciativa e sob a orientação do órgão federal de assistência ao índio, de acordo com o disposto neste Decreto*”.

Os procedimentos para a demarcação de terras foram estabelecidos pelo Decreto 1775/96, de 08 de janeiro de 1996, que “*dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas*” e pela Portaria MJ nº 14 de 09 de janeiro de 1996, que *estabelece normas para a elaboração do Relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terras indígenas, ficando estruturadas as principais etapas da fase de identificação e delimitação*.

Segundo o Decreto nº 1775/96, os trabalhos realizados pela FUNAI com fins de regularização fundiária serão cumpridos em cinco etapas, sendo a primeira delas a designação do Grupo de Trabalho - Previsto no art. 2º, § 1º, o qual deverá ser coordenado por Antropólogo, com participação de Técnicos das áreas de estudos ambientais, cartográficos e fundiários, sendo os Grupos de Trabalhos constituídos através de Portarias do Presidente da FUNAI, publicados no Diário Oficial da União. No trabalho de campo está prevista a participação da comunidade indígena conforme o Artigo 3º do Decreto 1775/96: “*O grupo indígena envolvido, representado segundo suas formas próprias, participará do procedimento em todas suas fases*”.

As terras tradicionalmente ocupadas são definidas no § 1º do Art. 231 da CF-88: (a) as ocupadas pelo povo indígena em caráter permanente, (b) as utilizadas para suas atividades produtivas, (c) as imprescindíveis a preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e (d) as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Estas quatro situações prescritas no texto constitucional, em conjunto, e, nenhuma delas separadamente determinam qual é a terra tradicionalmente ocupada pelo grupo indígena, sendo que os parâmetros jurídicos estabelecidos pela CF/88 serviram de base à Portaria MJ nº14/96, onde

ficou estabelecida uma série de itens (e subitens) que constam do relatório, além de outros não requeridos, mas considerados relevantes pelo grupo técnico (art.1º). Desta forma, os itens da Portaria MJ nº 14/96 foram o eixo para os trabalhos de campo e posterior produção do relatório pelo GT.

Além de verificar quais as terras habitadas em caráter permanente, forma e critério de distribuição espacial, relações entre aldeias, os trabalhos do GT orientaram-se no sentido de descrever e localizar qual a terra de uso e ocupação deste grupo indígena, de que forma se dá este uso e ocupação no passado, no presente e considerando a perspectiva de futuro, qual a importância das terras para este grupo e para sua sobrevivência física e cultural.

O presente relatório segue, portanto, o formato das sete partes exigidas pela Portaria MJ nº 14/96, contemplando todos os subitens especificados para cada uma delas: 1. Introdução onde apresentamos os recursos teórico-metodológicos. 2. Dados Gerais; 3. Habitação Permanente; 4. Atividades Produtivas; 5. Reprodução Física e Cultural; 6. Meio Ambiente; 7. Levantamento Fundiário; 8. Conclusão e Delimitação. Esses itens dizem respeito ao mapeamento sócio-econômico, cosmológico e ambiental das aldeias envolvidas no presente procedimento de Identificação e Delimitação, através do levantamento populacional, rede de parentesco, levantamento das realidades econômicas, identificação de aspectos relacionados ao meio ambiente, caracterização das atividades produtivas, territorialidade, relações com a sociedade envolvente, e outros.

Fundamentado na definição de terra do Art. 231 da CF 88 (habitação permanente, atividades produtivas, preservação dos recursos ambientais e reprodução física e cultural), o trabalho antropológico definiu a área de ocupação tradicional indígena, delimitando os diferentes ambientes que atendem prescrições constitucionais.

A constituição do Grupo Técnico

O Grupo Técnico foi nomeado pelas quatro Portarias apresentadas a seguir, contemplando, em sua constituição, a necessidade de atender as diferentes fases da realização dos levantamentos de campo, como também a inclusão de outros componentes com formação técnica adequada à consecução dos objetivos propostos.

A Portaria FUNAI nº 615, de 11/06/2008 - Constitui Grupo Técnico com o objetivo de realizar estudos de natureza etno-histórica, antropológica, ambiental, cartorial e cartográfica, necessários à Identificação e Delimitação das TIs Sambaqui (Município de Pontal do Paraná / PR), Cerco Grande (Município de Guaraqueçaba / PR) e Araça'í (Município de Piraquara / PR), composto por: 01 Maria Helena de Amorim Pinheiro - antropóloga-coordenadora FUNAI/CWB/PR

- 02 Sérgio de Campos - Engenheiro Agrimensor FUNAI/ CWB/PR - 03 José Ferreira Campos Júnior - Ambientalista / Engenheiro Florestal FUNAI/CWB/PR - 04 César Augusto Stein - Engenheiro Agrônomo FUNAI/ CWB/PR - 05 Edívio Batistelli - Engenheiro Agrônomo FUNAI/ CWB/PR – 06 Marcos Pedro - Chefe do NAL Paranaguá FUNAI/PR. (publicada no D.O.U. de 12/06/2008 - Seção 2).

A segunda Portaria do GT FUNAI-DAF nº 423, de 30/04/2009 – inclui no grupo anterior, o técnico agrícola Maurício Rodrigues - INCRA/ CWB/PR; Lucio Tadeu Mota - Historiador, Universidade Estadual de Maringá/PR e Blanca Guilhermina Rojas - Antropóloga, CGID/DAF/FUNAI.

A Portaria de nº 1372, de 10 de novembro de 2009 - Constitui Grupo Técnico com o objetivo de realizar os estudos de natureza cartorial e fundiária, necessários à Identificação e Delimitação das Aldeias Mbya mencionadas anteriormente, composto por: 1 César Augusto Stein – Engenheiro Agrônomo, FUNAI/CWB/PR, 2 Sérgio de Campos - Engenheiro Agrimensor, FUNAI/CWB/PR, 3 Marcos Pedro – Chefe do NAL Paranaguá – FUNAI/PR. (DOU de 11.11.09, Seção 2 , pág. 36).

A Portaria nº 528, 14 de abril de 2010 - Constitui Grupo Técnico com a finalidade de realizar estudos complementares de natureza antropológica, ambiental, cartográfica e fundiária necessários à identificação e delimitação das Terras Indígenas Mbya de Cerco Grande, município de Guaraqueçaba/PR; Sambaqui, município de Pontal do Paraná/PR, e Karuguá (atual Araçaí), município de Piraquara/PR, composto por: 01 Maria Helena de Amorim Pinheiro – antropóloga-coordenadora, CGID/DPT/FUNAI, 02 Sérgio de Campos – engenheiro agrimensor, FUNAI/Curitiba, 03 José Ferreira Campos Júnior – engenheiro florestal, FUNAI/Curitiba, 04 César Augusto Stein, engenheiro agrônomo, FUNAI/Passo Fundo, 05 Marcos Pedro - Chefe da Coordenação Técnica Local, FUNAI/Paranaguá.

Quanto à participação de cada um dos componentes do Grupo Técnico, coube a antropóloga coordenadora as atribuições de praxe sobre a coordenação dos trabalhos, e a elaboração do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) das três TIs, ao engenheiro Sérgio de Campos, os trabalhos cartográficos; ao engenheiro agrimensor César Augusto Stein, o levantamento e relatório fundiário, ao engenheiro florestal José Ferreira Campos Júnior, o levantamento e relatório ambiental; ao Coordenador Técnico Local de Paranaguá Marcos Pedro, o acompanhamento às aldeias Cerco Grande, Sambaqui e Yakã Porã. A antropóloga Blanca Guilhermina Rojas colaborou no levantamento de dados em campo, e o historiador Lúcio Tadeu Mota elaborou um histórico sobre a ocupação humana na região onde se inserem as terras indígenas objeto dos estudos por este GT.

Critérios metodológicos

Para cumprimento das determinações das Portarias mencionadas, o GT realizou os levantamentos necessários em vários períodos de trabalho de campo nas aldeias, buscando identificar e delimitar as terras ocupadas tradicionalmente pelos Mbya, através de entrevistas direcionadas, gravação de narrativas, fotografias, plotagem de locais de ocupação; lugares de significação cosmológica, croquis das aldeias; solicitação de desenhos para expressarem sua percepção dos espaços de ocupação da área, além de contatos e visitas a órgãos governamentais federais, municipais e estaduais.

Nas datas especificadas foram realizados os trabalhos de campo, os quais foram descontínuos por se adequarem melhor às atividades desenvolvidas. A primeira abordagem do trabalho de campo foi realizada por esta antropóloga coordenadora acompanhada pelo agrimensor Sérgio de Campos e por Marcos Pedro. Na segunda etapa dos levantamentos contamos com a participação do ambientalista José Ferreira Campos Júnior e da antropóloga Blanca Guilhermina Rojas. Dando prosseguimento aos trabalhos de campo, houve uma terceira etapa na qual iniciaram os levantamentos fundiários por parte do engenheiro agrônomo César Augusto Stein, acompanhado pelo engenheiro agrimensor Sérgio de Campos e por Marcos Pedro (Aldeia Cerco Grande), os quais necessitaram uma complementação devido a pequenas alterações após os trabalhos iniciais. Os sucessivos retornos às comunidades por parte desta coordenadora oportunizaram um maior aprofundamento e adequação dos dados.

Para a coleta de dados, a equipe registrou em cada comunidade indígena, as narrativas em gravadores de voz feitas por lideranças e pessoas de significativa importância para seu grupo social. Os depoimentos trataram dos aspectos territoriais, econômicos, sociais, políticos e de relação interétnica, permitindo melhor compreensão sobre sua cultura, formas de organização social e visão de mundo.

Nas reuniões e conversas, os assuntos giraram em torno da existência guarani em temporalidades pretéritas, atuais e futuras, tais como, território de ocupação e mobilidade, redes de parentesco e solidariedade; recursos ambientais; atividades produtivas, e demais aspectos que configurassem as quatro condições exigidas pela Portaria nº 14/96.

A metodologia utilizada no trabalho de campo compôs-se de observação direta nos diferentes ambientes, situações e interlocutores, registrando e gravando os dados, constando de observações e conversas sobre relações sociais e de parentesco, economia dos grupos, o meio ambiente (fauna, flora, recursos hídricos, solo etc.), histórias de vida, deslocamentos, organização social, genealogia, interações sociais.

Em todas as três áreas Mbya (TIs Araçaí, Sambaqui e Cerco Grande) foram realizadas as

caminhadas pelas aldeias e incursões nas matas, utilizando trilhas existentes, todas elas com o imprescindível acompanhamento dos indígenas, os quais foram de suma importância para o levantamento de dados socioambientais, cartográficos e para verificação e compreensão da concepção dos Guarani sobre suas áreas de uso e ocupação.

Com vistas a uma melhor compreensão dos dados etnográficos e ambientais obtidos durante a pesquisa de campo buscou-se sua articulação com a pesquisa bibliográfica histórica, arqueológica, etnográfica, ambiental, as quais foram reforçadas após período subsequente aos levantamentos de campo.

No decorrer dos levantamentos de campo, e na fase de sistematização dos dados e elaboração do presente relatório foi feita uma correlação da forma de vida Guarani em temporalidades passadas e atuais, qual o território histórico de uso e ocupação, o meio ambiente (matas, fauna e flora, recursos hídricos), e, de forma muito especial a mobilidade, cosmologia e as redes de parentesco que propiciam o entendimento da ordem sócio-política de ocupação territorial.

Complexo sócio territorial da Baía de Paranaguá: Aldeia Cerco Grande

O estabelecimento de áreas Mbya no litoral paranaense está inserido em um movimento amplo e antigo de deslocamento de grupos familiares articulados por laços de consanguinidade e pelo casamento, em um vasto território, a partir de estados do sul do Brasil, Argentina e Paraguai, em direção a diversos pontos da Serra do Mar, processo de ocupação de terras orientado pela prática da busca da “terra sem mal”, situada a “leste” ou “além-mar”, destino mítico guarani.

O território Guarani constitui-se por meio dos deslocamentos territoriais, de migrações, e de mobilidade inter aldeias sobre “as terras de parentes” (Mello, 2003), reafirmando um território geograficamente delimitado, que corresponde àquele há séculos habitado pelos Guarani, conforme comprovam os dados arqueológicos, estudos etnográficos e relatos históricos. É também território socialmente construído pela rede de sociabilidade entre aldeias, que forma a “terra de parentes” categoria que extrapola a consanguinidade, englobando os parentes por afinidade, e todas as pessoas pertencentes à etnia.

Para os Guarani, “terra de parentes” representa os limites de ocupação do território reconhecido como originariamente seu, e a categoria “terra de parentes” remete a uma forma de ocupação territorial multilocal (Pissolato, 2004), considerando a dimensão extensiva das redes de sociabilidade desse grupo indígena, que circunscreve pequenas áreas dentro de um território histórico, parâmetro que orientou o desenvolvimento dos trabalhos de que trata o presente relatório.

As terras indígenas no litoral do Paraná situam-se no complexo multilocal (Ladeira, 1990) da territorialidade guarani que envolve trocas econômicas, sociais, simbólicas, ambientais e

espirituais com as demais aldeias Mbya desse estado, outras localizadas nos estados do sul/sudeste do Brasil, além daquelas que se situam nos países limítrofes.

Segundo Maria Inês Ladeira (1990), os Mbya da baía de Paranaguá estão estreitamente ligados aos demais Mbya, tanto do litoral quanto do interior dos estados do sul, observando-se, inclusive, vínculos de parentesco de algumas famílias do norte da Argentina. De acordo com essa pesquisadora:

Apesar dos variados tipos de relações com outras aldeias mais distantes, atualmente, este complexo sócio territorial forma um só bloco, composto de unidades intimamente ligadas por laços de parentesco. Tais laços demonstram aspectos relativos às chefias de famílias, à origem dos grupos, à sequência da movimentação Guarani por essas bandas, bem como a possibilidade de distinguir as pessoas que serviam (ou servem) de elos de atração de outras famílias. LADEIRA, 1990: 40.

O recorte do complexo sócio territorial feito pelo Grupo Técnico Portaria nº 528, de 14 de abril de 2010, refere-se à Aldeia Araça'í, e duas das áreas de pertencimento do grupo familiar da matriarca Maria Cristina Timóteo - Aldeias Cerco Grande e Sambaqui, aí também inclusa a Aldeia Yakã Porã (reivindicada) - SC., sem esquecer áreas de pertencimento do mesmo grupo, Aldeia Morro das Pacas (Parque Nacional Superagui), Ilha da Pescada, e dois pontos da Ilha das Peças, atualmente sem a presença física dos Mbya, mas figurando como referencial. Mais intimamente interconectada, figura a TI Ilha da Cotinga, regularizada, além de uma área reivindicada, aldeia Kuaray Haxa/Rebio Bom Jesus, localizada no Município de Guaraqueçaba.

Assim como a Ilha da Cotinga, a Aldeia Araça'í e a aldeia Kuaray Haxa/Rebio Bom Jesus (reivindicada) não fazem parte das áreas de pertencimento do grupo familiar de Maria Cristina Timóteo, mas participam da rede de parentesco, reciprocidade e alianças, além de fazer parte de um mesmo processo de circulação orientado para a Serra do Mar, visando fortalecimento de suas práticas tradicionais e sua cosmologia.

A rede familiar multilocal Mbya da baía de Paranaguá se espalha pela TIs Piraí, TI Ywy Dju Mirim (Reta), TI Pindoty (aldeia Conquista), e outras tantas nos Estados de Santa Catarina, assim como no Rio Grande do Sul e estados do sudeste, especialmente em São Paulo.

O grupo local de Maria Cristina Timóteo [mãe de Francisco Timóteo] fundador da TI Cerco Grande faz parte da rede de parentesco que está historicamente estabelecida no complexo socioterritorial Mbya do litoral do Paraná. Trata-se efetivamente de uma ocupação multilocal, fundamentada nos princípios da mobilidade e da circularidade no interior de uma rede de sociabilidade ampla, sustentada em relações de parentesco e afinidade, configurando-se uma “terra de parentes”, cuja continuidade em relação ao período pré-colonial é atestada por registros arqueológicos, históricos, linguísticos e etnológicos.

Neste sentido, como parte do processo de busca da Terra Sem Mal (*Yvy Maraey*), o *tekoa*

Kuaray Oguatá Porã (Cerro Grande), localizado no Município de Guaraqueçaba./PR, foi fundado em 1985 pela família extensa de Maria Cristina Timóteo, mãe de Francisco Timóteo, o qual iniciou a ocupação em Cerro Grande, após uma longa trajetória que se iniciou no Paraguai com a morte de seu pai e avós, prosseguindo entre os estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo e Paraná.

Francisco Timóteo se manteve pajé e cacique de Cerro Grande por quase vinte anos. Em 2005, o então pajé da ilha da Cotinga, Faustino Gardino da Silva, que já participava de rituais de cura em Cerro Grande foi convidado por Francisco para substituí-lo na liderança política e religiosa da aldeia. A partir de então ficou estabelecida uma aliança baseada em laços de parentesco e afinidade entre as famílias de Francisco Timóteo e Faustino Gardino da Silva.

Observa-se que a fixação na TI Cerro Grande obedeceu aos critérios próprios do povo Guarani, como a inserção em um complexo socioterritorial mais amplo, presença de recursos ambientais imprescindíveis à reprodução física e cultural do povo, e proximidade com sítios arqueológicos revestidos de valor sagrado.

O predomínio dos Mbya no litoral a partir da década de 1960 é atribuído às migrações para leste, desencadeadas a partir do início do século XX, sendo encarado pelos indígenas como um retorno a seus locais de origem. Pontos na zona litorânea são reconhecidos como lugares eleitos, onde se pode ascender ao outro mundo (Terra sem Males), nos quais são encontrados acidentes geográficos e ruínas, concebidos como criações de Nhanderu, verdadeiras marcas indestrutíveis da ocupação dos antepassados Mbya. Nesses termos, quando famílias Mbya se mudam para determinado local, sob orientação de um xamã, o *tekoa* antes ocupado permanece servindo como referência fundamental para outro conjunto de famílias, que pode aí se estabelecer por determinado período de tempo, assegurando sua participação no complexo socioterritorial Mbya e o usufruto dos recursos naturais indispensáveis à sua reprodução enquanto coletividade culturalmente diferenciada.

A TI Cerro Grande possui uma área de aproximadamente 54,49 hectares destinada ao uso e ocupação dos Mbya pelo Município de Guaraqueçaba (Decreto nº 640/2008), reunindo condições necessárias, mas insuficientes para as práticas tradicionais dos Mbya. Todavia, os estudos realizados pelo presente GT abrangem inteiramente esta extensão, e vão além dele, respeitando a especificidade de ocupação territorial Mbya.

Foram contemplados os ambientes de ocupação cujos recursos são imprescindíveis para as atividades produtivas do grupo: agricultura com plantios de cultivos tradicionais, roças familiares, caça, pesca, coleta de frutos do mato, plantas medicinais e ornamentais, matérias-primas para artesanato e construção das casas, incluindo os espaços que propiciem práticas e cerimônias rituais. Os Mbya reivindicam o uso exclusivo destes locais, interligados por trilhas abertas na mata, onde se

encontram terras boas, animais, plantas, águas, acidentes geográficos, cuja conservação é imprescindível para o sustento, bem estar e reprodução física e cultural do grupo.

As áreas que compõem a habitação permanente pelos *Mbya* de Cerco Grande compreendem aquelas que são utilizadas para sua reprodução física e cultural, contendo os espaços propícios para suas atividades utilizadas para a coleta e a caça com armadilhas, ou de potencial uso para moradia e plantio de roças. Além do uso dos recursos ambientais para a subsistência, a ocupação de áreas de mata compreende um aspecto cultural fundamental na vivência deste grupo indígena. Viver em áreas de floresta ainda preservadas no interior de seu território tradicional é absolutamente fundamental, seja pelas relações simbólicas que os *Mbya* mantêm com a mata, seja pela continuidade de sua vida ritual e religiosa, que depende do plantio do “milho verdadeiro” e da permanência em áreas onde possam realizar regularmente o canto/reza cotidiano, e as curas nas casas rituais.

Os limites propostos refletem o uso dos recursos naturais, das relações culturais com o ambiente, principalmente a floresta, e das relações sociais e econômicas entre os próprios *Mbya*, que reconhecem um território composto por múltiplos locais.

A área tradicionalmente ocupada pelos *Mbya* na TI Cerco Grande tem como limite leste o Rio Poruquara, ficando a região do “Morro do Bronze” situada no centro/norte da área onde se localizam nascentes d’água. A parte oeste da área segue pela margem do Rio Cerro Grande. Apesar da proximidade da cidade de Guaraqueçaba, a passagem utilizada para deslocamentos é feita por meio de um pequeno barco a remo, na parte onde o mar se estreita em frente a um antigo campo de aviação daquela cidade.

Na área delimitada pelo GT e comunidade indígena, foram contemplados trechos onde poderão abrir roçados utilizando a lógica da rotatividade dos terrenos agrícolas, assim como realizar suas atividades de caça, pesca e coleta, as quais se articulam estreitamente à cosmologia *Mbya*, além de preservar intocadas certas porções de mata, que servem como reservatório de espécies animais e vegetais importantes para recuperar os trechos utilizados de modo mais intensivo.

A área favorece o livre acesso aos recursos naturais, bem como a possibilidade de manter certos recursos intocados, mobilizando segmentos mais ou menos extensos da rede de sociabilidade. Ademais, para os Guarani, a saúde da pessoa é concebida como ligada intrinsecamente à qualidade do ambiente onde se vive. Conforme demonstra a vasta bibliografia consultada, a continuidade do modo de ser e viver guarani depende diretamente da disponibilidade dos recursos e condições socioambientais necessários à execução de suas práticas tradicionais, isto é, existe mútua dependência entre povo e terra.

É preciso enfatizar que as características ambientais da região onde se situa a TI Cerco Grande são especialmente importantes também para a manutenção do conjunto dos *tekoa* que

compõem o complexo socioterritorial Mbya do litoral do Paraná, uma vez que ela oferece espécies naturais que circulam entre as famílias em diversos grupos locais, associadas a conhecimentos tradicionais, proporcionando a formação da pessoa em conformidade com os pressupostos éticos e morais Mbya, bem como o incremento das relações sociais. Com efeito, observa-se que o vínculo indissolúvel que o grupo local de Maria Cristina Timóteo estabeleceu com a área de Cerco Grande é efeito da constituição de pessoas e histórias familiares *na terra*, por meio do trabalho e das relações nela construídas e sustentadas.

As atividades produtivas exercidas nesta área reproduzem o modelo tradicional de produção de uma aldeia Guarani, que é baseado na prática agrícola complementada pela coleta, caça e pesca.

1. PRIMEIRA PARTE - DADOS GERAIS

a) Informações gerais sobre o(s) grupo(s) indígena(s) envolvido(s), tais como filiação cultural e linguística, eventuais migrações, censo demográfico, distribuição espacial da população e identificação dos critérios determinantes desta distribuição;

b) pesquisa sobre o histórico de ocupação da terra indígena de acordo com a memória do grupo étnico envolvido;

c) identificação das práticas de secessão eventualmente praticadas pelo grupo e dos respectivos critérios casuais, temporais e espaciais;

1.1 Filiação cultural e linguística

A família Tupi-Guarani é falada em uma extensa faixa territorial. No século XVI, línguas dessa família eram faladas em praticamente toda a extensão do litoral oriental do Brasil e na bacia do rio Paraná. Atualmente a língua Tupi-Guarani é falada no Maranhão, nos estados do Pará, no Amapá, no Amazonas, em Mato Grosso, em Mato Grosso do Sul, em Goiás, em São Paulo, no Paraná, em Santa Catarina, no Rio Grande do Sul, no Rio de Janeiro e no Espírito Santo. Fora do Brasil é encontrada na Guiana Francesa, na Venezuela, na Colômbia, no Peru, na Bolívia, no Paraguai e na Argentina (RODRIGUES, 1986: 32).

Em contrapartida à enorme dispersão geográfica, é possível afirmar que as línguas da família Tupi-Guarani aparentam pouca diferenciação entre si, estando a demonstrar que essa enorme difusão comprova que seus antepassados realizaram um grande número de longas migrações. Conforme Rodrigues (1986: 33):

Essa característica migratória pré-colombiana dos Tupi-Guarani pode ser observada também depois do início da colonização europeia no Brasil e na América espanhola. Atualmente ela ainda é observável nos Guarani Mbya que, em sucessivas levas, se deslocam do sudoeste do Brasil, do nordeste da Argentina e do Paraguai oriental em direção ao leste, até alcançar o litoral atlântico, o qual passam a acompanhar em direção ao nordeste, refazendo, mais de quinhentos anos mais tarde, as migrações que levaram seus parentes pré-históricos a ocupar a costa do Brasil, onde os encontraram os portugueses em 1500. *Op. cit.*

Os Guarani contemporâneos são usualmente classificados em cinco subgrupos. Três destes habitam o território brasileiro, sendo reconhecidos principalmente de acordo com a classificação feita por Egon Schaden (1962), que os separou em Nhandéva, Kaiowá e Mbya. O vasto território atualmente ocupado pelos Guarani abrange o Paraguai oriental, o norte da Argentina, o interior do Uruguai, além de sete estados federativos brasileiros – Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Mato Grosso do Sul. No Brasil, os Guarani foram classificados nos trabalhos de Egon Schaden (1962) em três subgrupos: Guarani-Kaiowá (ou *Paí-Tavyterã*); Guarani-Nhandéva (ou Guarani-Txiripá, ou Ava-Guarani, ou *Apapocuva*), este último conforme Curt Nimuendaju (1987) e os Guarani Mbya.

Os Kaiowá são também conhecidos como *Teüi* e *Tembekúá* e estão distribuídos num

território que ocupa a região fronteira no Mato Grosso do Sul e no Paraguai Oriental. Os *Nhandéva* (os que somos nós, os que são dos nossos) se autodenominam Guarani. Gostam de usar expressões como *ñandevaekuére* (nossa gente), *Nhandéva eté* (é mesmo nossa gente), *txé Nhandéva até* (eu sou mesmo Guarani, um dos nossos). São chamados pelos Mbya de Txiripá. Os *Nhandéva* ocupam território mais ao sul, em áreas limítrofes do Mato Grosso, Paraná e Paraguai e, ainda, no interior e litoral de São Paulo. Embora conhecidos na bibliografia como *Kaingá*, *Kaiuá*, etc, a autodenominação mais usada pelos Guarani, em referência ao 3º subgrupo é Mbya. Os *Nhandéva* denominam os Mbya de *Tambéaópé ou Txeiru, ãneiru* (“meus” ou “nossos amigos”). Ocupam território localizado na parte central do Paraguai Oriental (a oeste dos territórios *Txiripá e Kaiowá*), o qual atualmente se estende pelo norte da Argentina (província de Misiones) e pelo Estado do Rio Grande do Sul, e litoral de Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo.

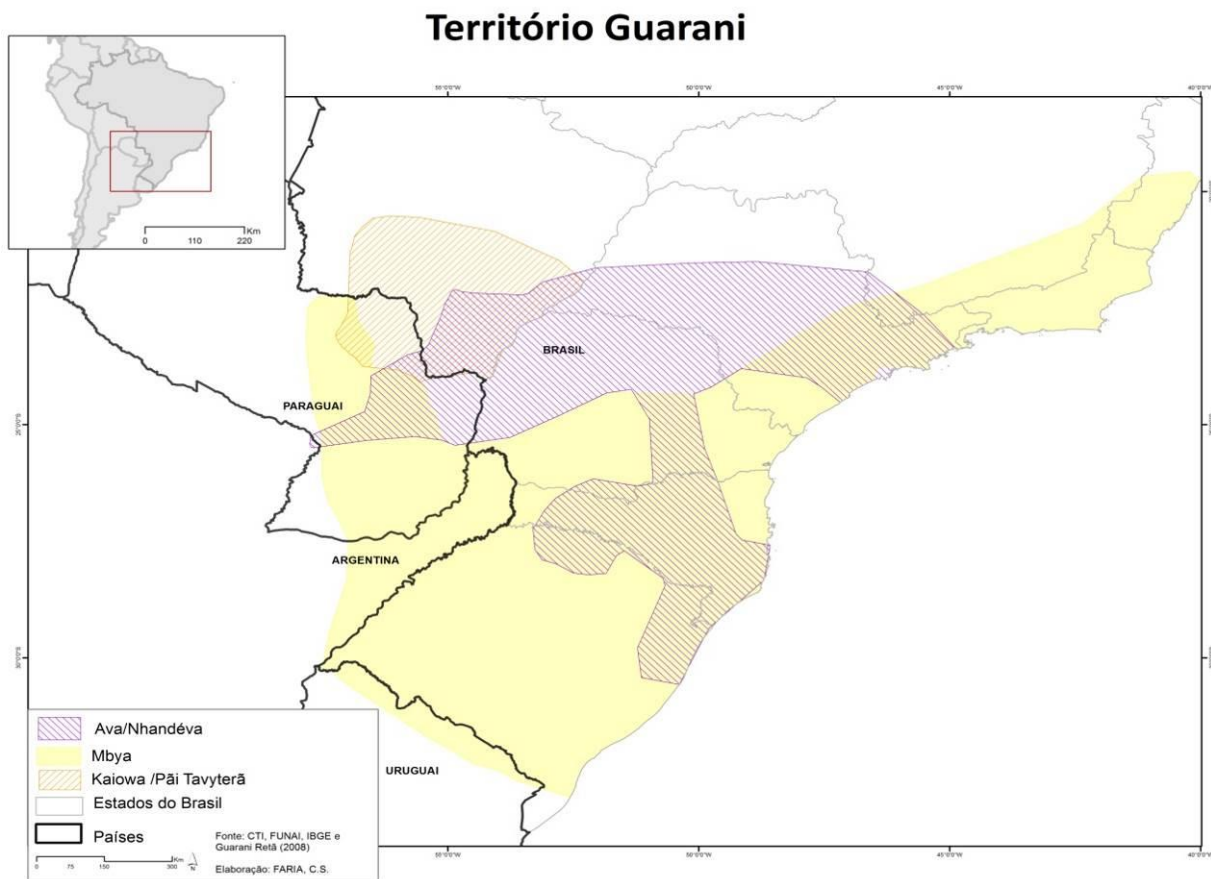
Os Mbya ocupam regiões no nordeste da Argentina e do Uruguai, a região oriental do Paraguai e, no Brasil, no interior e no litoral dos estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Famílias Mbya vivem também em Jacundá (PA) e em Xambioá (TO). Na costa atlântica, a população Guarani é composta em sua maioria por Mbya, que a partir de 1970, passaram a predominar numericamente sobre os *Nhandéva*, em processo de expansão territorial do Rio Grande do Sul até o Espírito Santo.

O idioma Guarani, sobretudo o dialeto Mbya foi objeto de vários estudos linguísticos, tendo sido documentado, desde a gramática e o vocabulário escritos pelo Padre Ruiz de Montoya no século XVII ([1639 e 1640]1876). Representa um fundamento de identificação individual, pois na sua concepção de pessoa, o sujeito se faz através de sua palavra (Melià, 1995), como também coletiva, sendo a língua salvaguardada através da transmissão oral, desafiando séculos de colonização. O idioma é praticado nos gêneros cotidiano e ritual, sendo este último reservado à casa de reza (*opy*) e definido como o *ayvu porã* (as belas palavras), que se diferencia da língua cotidiana, pelo uso de recursos de inspiração poético-religiosa. Em grande maioria, os Guarani são bilíngues ou multilíngues, incluindo o domínio da língua oficial dos países onde vivem.

Os Guarani compõem um universo populacional de cerca de 200 mil pessoas, com pouco mais de 74 mil em território brasileiro, constituindo o grupo indígena mais numeroso do país, distribuídos nos estados de RS, SC, PR, SP, RS, RJ, ES e MS.

O convívio e a coabitação entre as diferentes parcialidades Guarani foram identificados desde o início do século XX, pelo padre Franz Müller (MÜLLER, 1989 [1934]). Etnografias contemporâneas sobre diversas parcialidades Guarani têm demonstrado como os laços de afinidade e parentesco e as alianças políticas e econômicas produzem uma diluição de diferenças grupais, sem que, no entanto, estas deixem de existir (BARTOLOMÉ, 2008, MELLO, 2006, OLIVEIRA, 2011, PIMENTEL *et al.* 2010, PEREIRA, 2004, PIMENTEL, 2012, entre outros). Dessa forma, é possível

delinear, na atualidade, áreas de ocupação prioritária das parcialidades Guaraní existentes. Neste sentido, o território atual dos Nhandéva compreende a região sul dos rios Jejui Guasu, Corrientes e Acaray, no Paraguai, além de, no Brasil, as margens do Rio Paraná e sua confluência com o Rio Iguaçu, onde faz divisa com o território Mbya, e, ao norte, com o Rio Iguatemi e seus afluentes, alcançando áreas de ocupação prioritária dos Kaiowa, no estado do Mato Grosso do Sul. Para além da região da Tríplice Fronteira, os territórios Avá-Guarani/Nhandéva e Mbya se sobrepõem também no litoral e no interior dos estados do sul e sudeste do Brasil.



Mapa 1 - Localização geográfica dos três grupos Guaraní contemporâneos que habitam o território brasileiro (fonte: IT nº 81/CGID/2015).

Desde os estudos clássicos de Curt Nimuendaju (1987 [1914]) com um subgrupo Guaraní, em princípios do século XX, e como tem demonstrado a literatura antropológica recente, sabemos que os termos geralmente tomados como etnônimos indígenas indicam, nas línguas nativas, antes posições referenciais, como “nós” ou “nós humanos”, que identidades substanciais. Assim, termos como *avá* (ou -va) e *mbya* designam, nas línguas guarani, “homem” (a primeira) e “gente” (a segunda), sendo, por exemplo, o termo *nhandéva* (em tradução literal: aqueles que são nossos) composto pelo primeiro termo associado ao prefixo *nhande* – “nosso” (1a pessoa do plural inclusivo). Desta forma, destaca-se o valor contextual das autodenominações étnicas, cuja objetificação enquanto “etnônimo” deve-se, em grande medida, à interlocução com não-índios. Assim, a variedade de termos usados para se referir a um mesmo grupo é uma constante em relação

a todos os povos ameríndios. Conforme nos apresenta Eduardo Viveiros de Castro (1996):

A primeira coisa a considerar é que as palavras ameríndias que se costumam traduzir por “ser humano”, e que entram na composição das tais autodesignações etnocêntricas, não denotam a humanidade como espécie natural, mas a condição social de pessoa, e, sobretudo quando modificadas por intensificadores do tipo “de verdade”, “realmente”, funcionam (pragmática quando não sintaticamente) menos como substantivos que como pronomes. Elas indicam a posição de sujeito; são um marcador enunciativo, não um nome. Longe de manifestarem um afunilamento semântico do nome comum ao próprio (tomando “gente” para nome da tribo), essas palavras mostram o oposto, indo do substantivo ao perspectivo (usando “gente” como o pronome coletivo “a gente”). Por isso mesmo, as categorias indígenas de identidade coletiva têm aquela enorme variabilidade contextual de escopo característica dos pronomes, marcando contrastivamente desde a parentela imediata de um Ego até todos os humanos, ou mesmo todos os seres dotados de consciência; sua coagulação como “etnônimo” parece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo. Não é tampouco por acaso que a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são autodesignações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnonímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está em posição de sujeito *Op. cit.*, p. 125.

É preciso ter em mente que a cristalização dos termos de autodesignação em etnônimos não corresponde às lógicas identitárias nativas, muito mais flexíveis do que supõe a noção de etnia, que sugere algum tipo de associação essencial entre língua, cultura e identidade. Ao nos reportarmos aos coletivos Guarani contemporâneos no Brasil, portanto, devemos seguir estritamente a autodesignação indígena, sem supor nem buscar algum tipo de “pureza étnica” que permita diferenciar as pessoas a ele associadas de indivíduos externos – a não ser, é claro, quando os próprios Guarani assim o fizerem. É preciso notar também que o caráter não essencialista das autodesignações indígenas parece favorecer a circulação por um amplo território e associações variadas entre parcialidades Guarani distintas (Mbya, Nhandéva, Kaiowá, Avá-Guarani, Tupi-Guarani etc.), produzindo “misturas” e arranjos que, do ponto de vista indígena, são perfeitamente legítimos, ainda que por vezes gerem tensões políticas internas a certos grupos.

Dito isso, é inegável que a dispersão histórica dos contingentes Tupi pelo continente sul-americano conduziu à conformação de coletivos distinguíveis linguística e culturalmente. O fato de que as identidades grupais sejam contingenciais não significa que as diferenças entre os grupos sejam artificiais ou inexistentes, e limitarmo-nos a notar o caráter contrastivo das etnonímias poderia nos conduzir a ignorar as singularidades culturais que caracterizam os Guarani das diversas regiões do país, bem como seu nexos indissolúvel com os territórios que habitam.

Os Guarani que habitam as três áreas que são objetos do presente trabalho de Identificação e Delimitação pertencem à parcialidade Mbya (TIs Araça’í, Sambaqui e Cerco Grande), sendo todos os indígenas falantes deste dialeto, embora o bilinguismo com a língua portuguesa seja comum, principalmente entre os homens, em função das necessidades de interlocução com a sociedade

exterior. Os Mbya mantêm sua língua viva e plena, constituindo-se um forte elemento de sua identidade e coesão social.

Os Mbya podem ser considerados exemplos de preservação de sua identidade étnica, frente às pressões da sociedade envolvente para abandonarem sua etnicidade e cultura. Sua resistência enquanto grupo étnico distinto possivelmente está ligada à sua capacidade de manter valores fundamentais de sua cultura: língua, religião, organização social e necessidade de distanciamento geográfico, recurso básico para sua sobrevivência. Esse isolamento/distanciamento é para manter seu mundo índio, é o processo de busca de um espaço onde seja possível a manutenção da sua cultura (*teko*).

Nesse contexto interétnico, procuraram uma acomodação ao modelo “branco” para sobreviverem, mas continuam a manter importantes elementos de sua cultura: a língua, a *Yvy Marã Ey*, as rezas e a “Língua Sagrada”.

As definições de vários autores sobre o território Tupi Guarani provêm da grande dispersão das famílias e das suas constantes migrações. De tal forma o fator “movimento” está embutido na definição desse território que é impossível caracterizá-lo sem se remeter aos movimentos migratórios desses grupos, os quais vêm acrescentar novos dados e informações sobre seu território, sobre seus pontos de parada, pontos de passagem e a formação de novas aldeias. Neste sentido, a territorialidade dos Mbya tem sido abordada pelos especialistas a partir dos conceitos de circularidade e multilocalidade.

1.2 A Ocupação Humana do Litoral Paranaense

Os territórios hoje denominados Paraná vêm sendo continuamente habitados por diferentes populações humanas¹ há cerca de 8.000 anos atrás, de acordo com os vestígios materiais mais antigos encontrados pelos arqueólogos. Entretanto, se considerarmos a cronologia dos territórios vizinhos que foram ocupados em épocas anteriores, é provável que ainda possam ser obtidas datas que poderão atestar a presença humana em períodos mais recuados, podendo alcançar até 11 ou 12.000 antes do presente.

Para o período anterior à chegada das populações indígenas históricas – Kaingang, Xokleng, Guarani e Xetá - os arqueólogos assinalam três tradições arqueológicas que ocuparam os territórios no sul do Brasil que hoje compreendem o Paraná: *Tradição Sambaqui* para os ocupantes do litoral, *Tradição Umbú* para as populações que viveram nas regiões de maiores altitudes, e *Tradição Humaitá* para os grupos que ocuparam os vales dos grandes rios e seus afluentes. Essas Tradições

¹ Consideramos, para fins didáticos: “populações pré-históricas”, são as anteriores à chegada dos europeus na região, isto é, meados do século XVI; “populações indígenas”, aquelas que entraram em contato com os europeus e vivem até o presente no Paraná, isto é, os Kaingang, Guarani. Evidentemente, como veremos adiante em alguns casos, houve uma “continuidade” entre a pré-história e a história.

são consideradas pelos arqueólogos como sendo as que não produziram material cerâmico: são denominadas de “pré-cerâmicas”.

A região do litoral do Paraná onde hoje se encontram as aldeias que compõem as TIs Cerco Grande e Sambaqui, desde longa data foi ocupada por populações de pescadores coletores que a arqueologia denominou de Tradição Sambaqui.

Tradição Sambaqui: caçadores e coletores pré-históricos no litoral do Paraná

Os pescadores/coletores do litoral Sul do Brasil ocuparam uma vasta faixa entre o mar e a Serra do Mar desde o Rio Grande do Sul até a Bahia, desde 6.000 AC até 1.000 depois de Cristo (DC). Seus principais vestígios são os inúmeros montes – conhecidos por Sambaquis – que construíram intencionalmente com restos alimentares, adornos, conchas, ferramentas, armas, carvões de antigas fogueiras, vestígios de sepultamentos humanos e de antigas moradias.

Construídos tanto em planícies quanto em encostas, diretamente na areia ou sobre o embasamento rochoso, os Sambaquis têm ocorrências desde o Rio Grande do Sul até ao sul da Bahia, basicamente no interior dos ambientes lagunares que se apresentam em todo este trecho da faixa costeira. As baías, estuários e lagunas dessa porção do litoral apresentam normalmente grandes concentrações desses sítios arqueológicos.

A implantação dos Sambaquis nesses ambientes estuarinos não foi fortuita, ela se deu devido à existência de várias espécies de peixes, moluscos, crustáceos e outros animais, componentes riquíssimos da dieta alimentar desses grupos humanos.

Existem cadastrados no IPHAN diversos sítios do tipo sambaqui. Apenas no município de Guaraqueçaba foram identificados e cadastrados 60 sítios do tipo sambaqui, conforme o IPHAN e relatório do Diagnostico Ambiental da APA de Guaraqueçaba realizado pelo IPARDES do Paraná. No município de Paranaguá estão cadastrados mais sete (07) sítios da Tradição Sambaqui contando com os que hoje se encontram no município de Pontal do Paraná (TI Sambaqui). Nos municípios de Matinhos e Guaratuba encontramos mais dois (02) em cada um deles, perfazendo um total de 71 sítios da Tradição Sambaqui cadastrados no Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional.

Numa outra pesquisa de caráter qualitativo considerando não apenas os sítios cadastrados no IPHAN, mas os catalogados pela bibliografia que trata do assunto, Tânia Andrade Lima registrou vinte e seis (26) sítios de pescadores-coletores do litoral do Paraná, com datações entre 1.500 e 6.500 anos antes do presente – (AP). Dentre eles destaca-se o Sambaqui do Ramal com 6.540 anos

AP, e o Sambaqui do Porto Mauricio em Paranaguá com 6.030 AP.²

Muitas pesquisas arqueológicas foram realizadas nesses sítios de pescadores coletores do litoral do Paraná. Pelo Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas, José W. Rauth escavou o Sambaqui do rio Jacaré quase na sua embocadura na baía de Antonina onde encontrou sepultamentos humanos, ele também pesquisou outros sambaquis na região com características semelhantes ao do rio Jacaré.³

Especificamente sobre o sambaqui do Guaraguaçu (TI Sambaqui), Margarida Davina Andreatta e Maria Jose Menezes fizeram no ano de 1957, escavações sistemáticas no local e o classificaram como *um dos maiores do litoral paranaense, com 300m de comprimento, 50m de largura e 21m de altura.*⁴ Além de material lítico, ósseo, evidências de fogueiras e outros vestígios, os pesquisadores encontraram treze esqueletos humanos com evidências de sepultamento.

Anette Laming também escavou um sambaqui nas margens do Guaraguaçu no final da década de 1950, e os carvões coletados por ela no sambaqui “A” foram datados em torno de 4.000 (AP).⁵

Anos mais tarde, no dia 30 de março de 1982, de acordo com a Lei nº 1.211 de 16 de setembro de 1953, o IPHAN aprovou o tombamento do sambaqui do Guaraguaçu, que compõe a TI Sambaqui, devido a sua importância arqueológica para compreensão da ocupação humana pré-histórica da região do litoral paranaense.

²

Para maiores detalhes ver: C.R. GARCIA, Nova datação do sambaqui Maratú e considerações sobre as flutuações eustáticas propostas por Fairbridge. *Revista de Pré-História*, São Paulo, v.1, n.1, p.15-30, 1979. T. A. LIMA. Em busca dos frutos do mar: os pescadores coletores do litoral Sul centro-sul do Brasil. *Revista UEP*, São Paulo, n. 44, p. 270-327, dez-fev 1999-2000. C. I. PARELLADA. Revisão dos sítios arqueológicos com mais de seis mil anos BP no Paraná: discussões geoarqueológicas. Fundamentos VII.

³

Cf. Jose W. RAUTH. Nota prévia sobre a escavação arqueológica do sambaqui do rio Jacaré. PRONAPA, Publicações avulsas N.26, Museu Emilio Goeldi, Belém, 1974.

⁴

M. D. ANDREATTA, M.J.MENEZES. Nota prévia sobre o sambaqui “B” do Guaraguaçu. *Revista do Centro de Ensino e Pesquisas Arqueológica*. Curitiba, N. 1, p. 25-30, 1968.

⁵

- A. E. LAMING. Travaux archéologiques en Amérique du Sud – Objets e Mondes, t. II, fasc. 3, p. 149-164, Paris, 1962.

Tabela 1 - Ocorrências arqueológicas localizadas no litoral paranaense relativas à Tradição Sambaqui conforme o CNSA-IPHAN.

Guaraqueçaba				
60	Total de sítios da Tradição Sambaqui cadastrados no município de Guaraqueçaba			
Paranaguá				
Nº	Nome do Sítio	Descrição	Fonte CNSA	Publicação
01	Ribeirão	Sambaqui	PR 00457	
02	Sambaqui Ilha do Curralzinho 1	Sambaqui	PR 00706	
03	Sambaqui do Centenário	Sambaqui	PR 00456	
04	Sambaqui Ilha do Guararema	Sambaqui	PR 00704	
05	Sambaqui M-1	Sambaqui	PR 00453	
06	Sambaqui M-2	Sambaqui	PR 00454	
07	Sambaqui M-3	Sambaqui	PR 00455	
07	Total de sítios da Tradição Sambaqui cadastrados no município de Paranaguá			
Matinhos				
01	Sambaqui da Reflorestadora BANESTADO 1	Sambaqui	PR 00911	
02	Sambaqui da Reflorestadora BANESTADO 2	Sambaqui	PR 00912	
02	Total de sítios da Tradição Sambaqui cadastrados no município de Matinhos			
Guaratuba				
01	Sambaqui Cabeceiras do Boguaçu	Sambaqui	PR 00722	
02	Sambaqui do Martiniano	Sambaqui	PR 00264	
02	Total de sítios da Tradição Sambaqui cadastrados no município de Guaratuba			

Os dados arqueológicos comprovam que o litoral paranaense foi densamente povoado por populações pescadoras coletoras como comprovam seus vestígios nos inúmeros sambaquis existentes nos estuários de Paranaguá e Guaratuba. No entanto, essas populações foram absorvidas pelos agricultores ceramistas vindos do interior e a tradição de construção de sambaquis foi gradativamente abandonada.

As populações Guarani no litoral do Paraná – Perspectiva Arqueológica

Dentre as populações indígenas históricas que ocuparam e ainda permanecem nos territórios onde hoje é o Paraná, os Guarani são os mais conhecidos em termos arqueológicos, históricos, antropológicos e linguísticos. A denominação “Guarani” define ao mesmo tempo a população e o nome da língua por eles falada.

Uma série de estudos comparados - arqueológicos e linguísticos - realizados no leste da América do Sul indica que eles vieram das bacias dos rios Madeira e Guaporé. A partir daí, ocuparam continuamente diversos territórios ao longo das bacias dos rios Paraguai e Paraná, até alcançar Buenos Aires, distante aproximadamente 3.000 km do seu centro de origem.

Também se expandiram para a margem esquerda do Pantanal, nos atuais estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina, e Rio Grande do Sul, chegando até o litoral desses estados, pois, por ocasião da chegada dos europeus no sul da América do Sul, eles fizeram seus primeiros contatos com as populações Guarani, à época, denominadas de Carijós.

Conforme as datações já obtidas, excetuando o Uruguai, foz do Rio da Prata e litoral sul brasileiro, as demais regiões citadas foram ocupadas desde pelo menos 3.000 anos atrás. Eles mantiveram esses territórios até a chegada dos primeiros europeus que, a partir de 1528, registraram em centenas de documentos os limites do vasto domínio Guarani.

Os Guarani ocuparam os vales e as terras adjacentes de quase todos os grandes rios e seus afluentes. Eles nunca estabeleciam suas aldeias e roças em áreas campestres. Todos os sítios arqueológicos localizados estavam inseridos em áreas cobertas por florestas, seguindo o padrão de estabelecer as aldeias e as plantações em clareiras dentro da mata.

Como se pode constatar em vários estudos regionais, os Guarani possuíam um padrão para ocupar novas áreas sem, no entanto, abandonar as antigas. Os grupos locais se dividiam com o crescimento demográfico ou por problemas políticos, indo habitar áreas próximas, previamente preparadas através de manejo agroflorestal. Isto é, abriam várias clareiras para instalar a aldeia e as plantações, inserindo seus objetos e plantas nos novos territórios. Assim como trouxeram suas casas, vasilhas cerâmicas e outros objetos, os Guarani também trouxeram de seus locais de origem diversas espécies de vegetais úteis para vários fins (alimentação, remédios, matérias-primas, etc.), contribuindo para o aumento da biodiversidade florística do sul do Brasil.

Desta maneira iam ocupando as várzeas dos grandes rios e, consecutivamente, com o passar do tempo, as áreas banhadas por rios cada vez menores. Por exemplo, após dominar as terras próximas dos rios Ivaí, Pirapó e Tibagi, ocuparam trechos ao longo de alguns dos ribeirões que banham o divisor de águas desses rios.

As aldeias tinham tamanhos variados, podendo comportar mais de mil pessoas, organizadas socialmente através de relações de parentesco e de aliança política. Estas famílias extensas viviam em casas longas, e cada aldeia poderia ter até sete ou oito casas. As casas eram construídas de madeira e folhas de palmáceas, podendo abrigar até 300 ou 400 pessoas e alcançar cerca de 30 ou 40 metros de comprimento por até 7 ou 8 metros de altura. Algumas aldeias, dependendo de sua localização, poderiam ser fortificadas, estando cercadas por uma paliçada.

A cultura material era composta por centenas - talvez milhares - de objetos confeccionados

para servirem a diversos fins, sendo a maioria feita com materiais perecíveis (ossos, madeiras, penas, palhas, fibras vegetais, conchas, etc.) e, em minoria, de não perecíveis (vasilhas cerâmicas, ferramentas de pedra, corantes minerais). Deste conjunto normalmente sobrevivem apenas as vasilhas e as ferramentas de pedra e, eventualmente, esqueletos humanos e de animais diversos, conchas e ossos usados como ferramentas ou enfeites. O reconhecimento da existência desses objetos perecíveis, salvo condições raras de conservação, só é possível através de informações obtidas indiretamente por pesquisas históricas, linguísticas e antropológicas.

Tabela 2 - Ocorrências arqueológicas localizadas no litoral paranaense relativas a ocupação por populações ceramistas das Tradições Tupiguarani e Neobrasileira.

Paranaguá				
Nº	Nome do Sítio	Descrição	Fonte CNSA	Publicação
01	Rio das Pedras	Sítio cerâmico a céu aberto	PR 00705	
02	Ilha do Curralzinho	Sítio cerâmico a céu aberto	PR 00707	
03	Vila Emboguaçu	Cemitério a céu aberto. Tradição Tupiguarani	PR 00913	
04	Ilha do Guararema	Tradição Neobrasileira	PR 00708	CHMYZ, 1986
05	Pocinho	Tradição Neobrasileira	PR 00709	
05	Total de sítios com vestígios cerâmicos cadastrados no município de Paranaguá			

Ocupação europeia: da chegada dos primeiros europeus à emancipação da Província Os primeiros navegadores no litoral

Os contatos dos europeus com os antigos habitantes da região litorânea do Paraná ocorreram já no início do século XVI, com os primeiros navegantes que aportaram ou passaram pelo litoral paranaense, e pelas primeiras expedições portuguesas e espanholas que percorreram o interior do Paraná rumo ao império Inca.

Os primeiros navegantes europeus que aportaram ou passaram pelo litoral do Paraná nos trinta primeiros anos do século XVI, fizeram os primeiros contatos com as populações de índios Guaranis – na época chamados de Carijós – e com eles possivelmente estabeleceram relações comerciais e culturais. E foi através desses Guaranis do litoral que as populações indígenas sediadas nos territórios interioranos souberam da presença de homens brancos vindos de terras distantes de além mar.

Quando os primeiros europeus começam a desembarcar no litoral sul do Brasil para abastecerem seus navios com água, lenha e alimentos, ou foram deixados como desterrados ou naufragos, eles tomaram conhecimento, por meio dos Guaranis, das enormes riquezas existentes a

oeste dos seus territórios. Em conjunto com esses índios prepararam expedições para chegarem até às terras onde existiriam ouro e prata em abundância. Começou então o processo de desvendamento e conquista dos territórios indígenas do interior do que seria mais tarde o Estado do Paraná.

Em 1522 Aleixo Garcia empreendeu a primeira viagem terrestre de europeus pelo interior do sul do Brasil. Tinha por objetivo descobrir de onde provinham as peças de ouro encontradas na costa de Santa Catarina. A expedição, que durou aproximadamente três anos, partiu do litoral de Santa Catarina, passando pelo interior do Paraná, Paraguai e Bolívia, até alcançar a fronteira do império Inca⁶. No retorno Garcia foi morto pelos Guarani nas proximidades de Foz do Iguaçu, por volta de 1525. Todas as informações sobre esta expedição são indiretas, baseadas em relatos de outros cronistas dos séculos XVI e XVII.

Poucos anos depois, em 1531, visando retomar os reconhecimentos empreendidos por Aleixo Garcia, partiu de Cananéia uma expedição liderada por Pero Lobo, com oitenta portugueses e diversos indígenas Tupi da costa. É provável que a expedição tenha seguido o caminho previamente percorrido por Garcia, e teve o mesmo destino deste, ela também foi aniquilada nas proximidades de Foz do Iguaçu pelos Guarani⁷.

Dessa forma desde os primeiros anos de 1500 os europeus aportaram na região, e a baía de Paranaguá já era conhecida dos navegantes. Ocupada primeiramente pelas populações construtoras dos Sambaquis, em 1500 ela era habitat dos Guarani então chamados de Carijós, mas também ali havia grupos Tupis como os que entraram em contato com Hans Staden em novembro de 1549. Eles denominaram esse grande estuário de Paranaguá, que em Guarani significa *Paraná-guá*, algo como seio do mar, ou grande mar redondo.

Apesar de os viajantes já terem aportado ali desde os primeiros anos de 1500, uma das primeiras informações mais sistematizadas que temos da região foi o esboço de um mapa feito por Hans Staden quando ele ali aportou, em 1549. Staden informou que encontrou ali dois portugueses que conviviam com os Tupiniquins na baía de Paranaguá e sabiam de seus vizinhos inimigos os Cariós ou Carijós.

O povoamento do litoral pelos vicentinos e a fundação das primeiras vilas e cidades

Após a presença da armada onde viajava Hans Staden, a região passou a ser frequentada por faiscadores de ouro e preadores de índios vindos de São Vicente, litoral paulista. Foram várias as

⁶ Métraux, Alfred. Migrations historiques des Tupi-guarani. *Journal de la société des Americanistes*, n.s., 19:1-45. 1927.

⁷ .Holanda, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*. 1985. P.82.

bandeiras que percorreram o litoral do Paraná nesse período. Em 1585 Jerônimo Leitão, em 1594 Jorge Coréia, em 1595 Manoel Soeiro, em 1617 foi a vez da bandeira de Antonio Pedroso, até que se descobre ouro nos ribeirões da região, e tem início o povoamento definitivo e a fundação das primeiras vilas do litoral.

5. Paranaguá

A primeira Sesmaria foi requerida por Diego de Unhate em 1614 e abrangia vastos territórios no rio Superagui. Anos mais tarde, Gabriel de Lara fundou uma povoação na ilha da Cotinga, a qual foi posteriormente transferida para o continente. Em seis de janeiro de 1646 foi levantado o Pelourinho, e em junho de 1648 ocorreu a primeira eleição para a Câmara Municipal de Paranaguá. As possibilidades de gerar riquezas com o garimpo de ouro nos riachos da serra e do planalto aumentaram a importância da região diante da coroa. Tanto que em 1660, Gabriel de Lara é nomeado Capitão Mor da Capitania de Nossa Senhora do Rosário de Paranaguá. Ela existiu até 1709, mas a partir de 1711, com a diminuição das atividades do faiscamento do ouro, perde o status de capitania e passa a integrar a Capitania de São Paulo como a Quinta Comarca de Paranaguá e Curitiba.⁸

6. Antonina

Assim como as demais vilas do litoral, Antonina também surgiu em função da presença de faiscadores de ouro na região. No entanto, a fundação da povoação só vai ocorrer no século XVIII, em 1714, com a construção da capela de Nossa Senhora do Pilar da Graciosa. Somente muito mais tarde, em 1797, é que ela vai ser elevada à vila, com a denominação de Antonina, em homenagem ao Príncipe D. Antonio, primeiro filho do Rei Dom João VI e Dona Carlota Joaquina.

7. Morretes

Situada às margens do rio Nhundiaquara, local de passagens dos faiscadores de ouro que subiam a serra, Morretes foi fundada por determinação do Ouvidor Rafael Pires Pardinho em 1721. Anos depois, em 1769, a população teve permissão para erguer a capela de Nossa Senhora do Porto e Menino Deus dos três Morretes, e somente no século seguinte, em 1841, ela foi desmembrada de Antonina, e elevada a município.

4. Guaratuba

Os historiadores dão como data provável da fundação da povoação de Guaratuba por Gabriel de Lara, o ano de 1656. Um século depois ela foi inserida na política de defesa do litoral sul do Brasil, pelo então governador da Capitania de São Paulo D. Luiz A. de Souza, o Morgado de Mateus. Este enviou para a região o Tenente Coronel Afonso Botelho, com a missão de incrementar

⁸ - Para maiores detalhes sobre o assunto ver Ruy WACHOWICZ. *História do Paraná*, Curitiba, G. Vicentina, 1988, Cap. III, p. 39-51.

a ocupação de região e construir fortes para defesa do litoral.

No século XVI, a população Guarani e outros grupos Tupis que viviam na Baía de Paranaguá passaram a ser preados pelos habitantes de São Vicente e levados para São Paulo como escravos. Na sequência, com a descoberta de ouro nos ribeirões que desciam a serra, essas populações indígenas foram aprisionadas e empregadas no trabalho de faiscagem e cata do ouro. Trabalho este de várias horas por dia, com água até a cintura, e que levaram à morte grande contingente de índios. O aprisionamento e deslocamento para São Paulo e outras vilas como escravos, a morte prematura no garimpo de lavagem nos ribeirões da Serra do Mar, e a morte causada pelas doenças trazidas da Europa levaram à rápida diminuição da população indígena falante do Guarani e Tupi do litoral paranaense. Em fins do século XVII, por ocasião da fundação de Curitiba, a documentação que trata das vilas e cidades do litoral já quase não registra a presença indígena na região.

Os remanescentes dos Tupi tinham se deslocado junto com seus aliados portugueses para preação dos Guarani no Guairá e, mais tarde, para as Minas Gerais. Os Guarani que não tinham sido aprisionados nem mortos pelas doenças tinham se afastado das vilas, e se internado em locais distantes, passando a viver quase sem contatos com as populações portuguesa e neo-brasileira das cidades litorâneas.

Os Guarani Mbya na Região de Paranaguá e Guaraqueçaba - PR

Em 1990, a antropóloga Maria Inês Ladeira buscou apresentar e discutir aspectos relativos à ocupação Guarani no litoral paranaense, com o propósito de fornecer subsídios sobre o modo de ocupação tradicional dessa população, e apresentar propostas para o encaminhamento de medidas administrativas com vistas à regularização fundiária das mesmas.

De início chama a atenção sobre a forma como os colonizadores pretendiam descaracterizar a ocupação Guarani nas encostas da Serra do Mar e adjacências, negando-lhes o direito à terra, utilizando referências tais como “índios do Paraguai”, “nômades”, ou “sem parada”. Mas, informa também que apesar da perda de áreas importantes, os Guarani conseguiram manter as aldeias como pontos estratégicos que permitem a configuração de seu espaço e presença junto à Serra do Mar.

Os dados a seguir apresentados sobre a região de Paranaguá foram extraídos do trabalho do CTI⁹, onde encontramos menção à reduzida extensão territorial do litoral paranaense (2º menor do país), enaltecida por historiadores conterrâneos pela beleza e riqueza em hidrografia, espécies ictiológicas, e uma rica fauna marinha.

⁹ - Os índios Guarani e as Ilhas do Paraná - CTI -1990 – Maria Inês Ladeira e Gilberto Azanha

O estuário paranaense é constituído por cinco baías: Paranaguá, Antonina, Laranjeira, Pinheiros e Ibupeva, formando em conjunto a mais vasta extensão interior de águas, um verdadeiro Mediterrâneo, em cujas margens poderiam assentar numerosos portos – o que vem ocorrendo na atualidade.

Na verdade, o que se convencionou chamar de Baía de Paranaguá é um complexo formado por 3 baías: a de Paranaguá, Antônia (município de Antonina) e Laranjeiras (município de Guaraqueçaba), interligadas numa mesma formação geográfica.

O município de Paranaguá limita-se com os municípios de Guaraqueçaba, Antonina, Morretes e Guaratuba, compreendendo uma área de 802 Km². Sua atividade mais significativa é o seu porto que segundo o IBGE, em 1971 seria o segundo mais importante do país em valor de exportação, sendo superado apenas por Santos, ultrapassando Vitória e Rio de Janeiro.

O município de Guaraqueçaba limita-se ao norte com o Estado de São Paulo, a leste com o oceano atlântico, a oeste com os municípios de Antonina e Campina Grande, ao sul com o município de Paranaguá. Compreende uma área de cerca de 2000 Km². Seu porto encontra-se na parte norte da Baía das Laranjeiras. Três enseadas ganham o município: Pinheiros, formada pela Ilha do Superagui e Ilha das Peças, Laranjeiras e Benedito. Nas baías do município de Guaraqueçaba existem cinco portos: Guaraqueçaba, Laranjeiras, Superagui, Benedito e Itaqui.

Guaraqueçaba era o segundo distrito do município de Paranaguá, até ser desmembrado em 1880. Até então, todas as ilhas, Baías e a superfície terrestre que compreende Guaraqueçaba faziam parte de Paranaguá. Assim sendo, até essa data, os autores se referem à região como Paranaguá.

O primeiro povoado do Paraná foi “Nossa Senhora das Mercês da Cotinga”, formado por volta de 1560 com a chegada dos “degredados” ou náufragos das expedições realizadas entre 1501 e 1514. Estes, partindo de Cananéia (SP) em pequenas embarcações e guiados pelos índios, aportaram nessa ilha. Lá permaneceram por quase vinte anos até conquistarem a confiança dos Carijós, quando puderam, então, se instalar, aos poucos, no continente, às margens do rio Taguare (atual Itiberê).

A conquista do estado do Paraná se deu, portanto, através de Paranaguá. A vila “Nossa Senhora do Rosário de Paranaguá” foi fundada em 29 de julho de 1648, ainda no “ciclo do ouro”.

As primeiras amostras de ouro encontrado no Brasil foram provenientes das minas de Paranaguá, precisamente da mina do Itapema remetidas ao Cardeal D. Henrique, rei de Portugal, em 1578, marcando o início da exploração do ouro na região. *“Depois vieram as explorações das minas de Tagaçaba, Açungui, Faisqueira, Cubatão e outros. Com esse feliz resultado, Paranaguá se tornou a povoação mais florescente da Costa Sul do País”.*

Domingos Penedo, considerado “homem régulo e matador”, fora incumbido de subjugar os Carijós e promover a povoação de Paranaguá. É mencionado na literatura histórica como um dos

pioneiros no descobrimento das minas de ouro. Como não havia autoridades legalmente constituídas, a prepotência de Penedo exercia domínio absoluto na povoação nascente, sendo temido por brancos, negros e índios.

Em 1640 chega à “aldeia de Paranaguá” o paulista Gabriel de Lara, cuja importante missão era ser o “*capitão povoador da Terra Carijó*”, conseguindo conciliar o interesse da população, aliando-se à família de Gonçalves Penedo, filho de Domingos Penedo, e promovendo o desenvolvimento do povoado, garantindo o domínio da coroa lusa. Consideradas provas de sua eficiência, atestada pelos autores, fora o erguimento do Pelourinho em 1646, e a elevação do povoado à categoria de vila, em 1648.

O “ciclo do ouro” em Paranaguá não trouxe grandes consequências econômicas para a região. Encontrado em pequena quantidade, apenas nas terras de aluvião e areias monazíticas, o ouro logo se extinguiu. Com seu declínio, o litoral paranaense é quase esquecido.

Entretanto, deve-se ao ciclo do ouro o início da colonização do estado. É ele também que vai caracterizar a ocupação da região através das relações de trabalho e da miscigenação entre os pioneiros (os Penedo, os Gonçalves, os Almeida, os Correia e os De Lara), os índios e os negros escravos.

Até hoje a sociedade pernanguara constitui-se desses elementos étnicos e da miscigenação. Conserva-se, ainda, uma “aristocracia” pequena, detentora do poder político, índios Guarani e uma grande população mestiça que compõe a maioria das vilas de pescadores. Desse modo, a população atual é formada por categorias distintas que permanecem nitidamente distanciadas no convívio social, de onde decorre a configuração de um espaço aparentemente dividido em áreas de atuação desses extratos sociais.

Os outros ciclos econômicos do Paraná, como o da “erva mate” e o da “madeira”, no século XIX, vão intensificar a atividade portuária em Paranaguá, pois a exportação desses produtos passa a ser feita a partir do Porto de Paranaguá. “*A exportação de madeira transformara-se na mais importante fonte de lucro. Paranaguá necessitava de madeira para lenha e construção e a via férrea Curitiba-Paranaguá, que começou a funcionar em 1886, consumia material de combustão*”. Além disso, somente no ano de 1896, mais de 100 mil peças de dormentes foram exportadas: a madeira cortada em Superagui era transportada até o Rio de Janeiro. Mas Michaud (o pintor de Superagui) reconhecia o lado sombrio deste proveitoso comércio de madeira, ao qual ele passara a se dedicar. Pois na falta de qualquer controle e de qualquer forma de economia florestal, foram destruídas magníficas matas, que desapareceram sob a ação de selvagens desmatamentos.

No início do século XX, o “café”, cultivado no norte do Paraná, domina a economia do estado. É a partir do café, que outras culturas agrícolas vão se desenvolver, tanto para o abastecimento interno, quanto de produtos para exportação, como soja e trigo, através do Porto de

Paranaguá.

Apesar de a pesca nunca teve representado maior significado na economia do Paraná, ela teve sempre um papel histórico fundamental, constituindo-se na principal fonte para a população regional, desde os “sambaquibas” (construtores dos sambaquis), passando pelos índios, pelos brancos colonizadores e negros que aí se instalaram. Além da pesca, as roças de subsistência garantiam o sustento da população. Talvez o não desenvolvimento em grande escala da pesca empresarial e o predomínio da técnica da pesca artesanal tenham garantido essa fonte de alimento à população regional.

1.3 Os Guarani e as Migrações Históricas

Os estudos sobre as migrações históricas Guarani datam do final do século XIX, com o europeu Von Martius tentando explicar a dispersão territorial Tupi com base no método linguístico e geográfico. (MELLO: 2002).

Concepções difusionistas concebiam que os Tupi expandiram-se pelas terras baixas através das matas da região entre Paraguai e sul da Bolívia. Esses grupos teriam vivido ali até o momento da “dispersão territorial Tupi”, ocorrida a partir da região entre o Paraguai e sul da Bolívia, local do “centro de origem” da dispersão Tupi (NOELLI, 1996).

Em 1886, o alemão Von Den Steinen publica as conclusões do trabalho da primeira expedição à região do rio Xingu. Foi também o primeiro a utilizar o termo “Tupi Guarani” para diferenciar um subgrupo dentre os *Tupi*. Concebia que o foco de origem dos *Tupi* eram as cabeceiras do Xingu.

Paul Ehrenreich que participara da primeira expedição ao Xingu de Von Den Steinen, publica trabalho em 1891, colocando novamente os *Tupi* como tendo um “centro de origem”, entre o Paraguai, e o sul da Bolívia.

Nas duas primeiras décadas do século XX, o debate sobre o “centro de origem” de dispersão dos *Tupi* e rotas migratórias, não se sobrepõe às hipóteses de Von Martius, que continuaram sendo as mais citadas. (NOELLI, 1996).

Em 1914, Curt Nimuendaju publica “*As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapokuva Guarani*”, trazendo a reconstrução histórica das migrações Guarani em busca da “Terra sem Males”, resultado de sua convivência de cinco anos, com diversos grupos Guarani que se deslocaram, entre 1905 e 1913, pelo sul de Mato Grosso, norte do Paraná e o oeste de São Paulo, até o litoral. Além das migrações, Nimjuendaju aponta temas fundamentais para estudar os Guarani: cosmologia, mitologia, escatologia e profetismo, para compreensão da visão de mundo destes grupos.

Em 1927 Alfred Métraux publica “*A religião dos Tupinambá e suas relações com as demais tribos Tupi-Guarani*”, traçando as linhas gerais da mitologia Guarani tratando da antropofagia ritual, e a crença na “Terra sem Mal”, como propulsores do profetismo e da migração religiosa.

Em 1928, Métraux publica “*A civilização material das tribos Tupi-Guarani*” e se envolve no debate sobre o “centro de origem” da dispersão dos *Tupi*, concluindo que se localizaria na região vizinha da Amazônia. Como Nimuendaju, Metraux concebe que os movimentos migratórios Tupi Guarani seriam uma forma de reação à invasão, e processo de colonização do continente pelos europeus.

Métraux aponta temas centrais como a importância da mitologia e da cosmologia dentre os elementos determinantes da ordenação dessas sociedades: busca da terra sem males e antropofagia ritual. Afirma que a antiga divisão entre os Guarani e os outros *Tupi* “*deu-se por motivos de grandes migrações, que os dispersou em várias direções*” (METRAUX: 1948, 69).

Em 1954, Egon Schaden publica “*Aspectos fundamentais da cultura Guarani*”. Para ele, os deslocamentos Mbya do século XX são uma nova versão das migrações Avá Guarani dos séculos XVIII e XIX. Encara as migrações como fruto de uma aculturação religiosa, que teria levado os grupos Guarani a um movimento degenerativo de sua religiosidade original, através de conteúdos do cristianismo recebidos dos jesuítas e outros religiosos.

As obras de Shaden inserem-se nos estudos de mudança cultural. Ele mostra que há predomínio da religião sobre todas as outras esferas da vida social, e aponta a vida religiosa como *locus* da resistência cultural Guarani. Ele entende a religião como a área da vida guarani que o contato teria exacerbado, chegando a afirmar que as migrações e o profetismo guarani seriam um efeito reativo ao contato.

No final da década de 50 começa a chegar ao Brasil, o trabalho de Léon Cadogan, um paraguaio que é reconhecido como um dos maiores especialistas no estudo da cultura Guarani. Sua principal obra *Ayvy Rapyta* é uma coletânea de textos míticos relacionados aos deslocamentos Guarani rumo ao leste. Debate as migrações históricas como tendo origens míticas e como sendo anteriores ao contato.

Hélène Clastres publica: “*Terra sem mal: O profetismo Tupi Guarani*”, em 1978. Seguindo Nimuendaju e Métraux, ela propõe que as migrações são de natureza intrínseca à cultura Guarani, portanto não reativa ao contato. Hélène Clastres trabalha com os relatos de Jesuítas, em especial os de Antonio Montoya e André de Thevet, os quais vão se referir aos movimentos de cisão dentro dos aldeamentos. Ressalta a importância da figura do xamã dentre os Guarani e estabelece uma hierarquia de status entre eles. O profetismo é resultado de uma tensão contraditória entre o político e o religioso. Para Hélène, as migrações oeste-leste começam no século XIX, relatando que uma das primeiras migrações partia do entorno das bacias dos rios Paraná e Uruguai, e chegava ao litoral.

A migração oeste-leste dos Guarani intensificou-se no final do século XIX, e tornou-se um movimento hoje associado à parcialidade Mbya. Melià tratou das migrações históricas Guarani enfocando a questão da “Terra sem Mal”, concluindo que a mesma é uma noção cosmológica que tem dimensões concretas, mas que é propulsora dos deslocamentos Guarani.

Para Melià, a “Terra sem mal” tem uma variante concreta, realizável nessa terra, e também organizadora de aspectos sociais, políticos e econômicos. Retomando à Montoya, ele aponta a *Yvy Mara Ey* como:

... solo de onde não se retirou madeira, nem foi cercado, solo virgem”, e propõe que a “Terra sem mal” tenha sua vertente material, realizável: “Não é senão um elemento, ao lado de outros, de um sistema de reciprocidade, ameaçado de múltiplas formas, porém sempre procurado como definição essencial. Deste modo, a própria busca da terra sem mal manifesta diversas formas, desde a migração real até o “caminho espiritual”, celebrado ritualmente e praticado asceticamente. MELIÀ, 1990: 42

Maria Inês Ladeira reafirma a ideia da centralidade da reciprocidade entre aldeias, para a organização social guarani em o “*O caminhar sob a luz – O território Mbya à beira do oceano*” de 1992. Enfatiza a “conexão histórica” entre as atuais aldeias Guarani do litoral, e nas beiras das estradas, com os deslocamentos históricos oeste-leste, e a necessidade de se reconhecer os direitos às terras, que fazem parte de um território tradicional, documentado por relatos de cronistas e jesuítas (LADEIRA, 1992: 58).

A mesma autora enfoca a condição de povo transnacional, com território definido, superando limites dos Estados nacionais, que se sobrepuseram ao território tradicional Guarani. A conexão histórica e cultural que liga os Mbya e Chiripá atuais com os antigos Guarani do litoral deve ser usada, para estabelecer o reconhecimento dos direitos indígenas Guarani, sobre seu território tradicional, mesmo porque suas reivindicações restringem-se a redutos ainda não totalmente devastados: “*Os Mbya não reivindicam toda a terra que Nhanderu lhes destinou para suas caminhadas, em busca de seus “verdadeiros lugares”. Eles impõem a si mesmos, dentro dos limites geográficos, um “limite” estratégico, ou “eleição de áreas” através da orientação de Nhanderu*”. (LADEIRA, 1992: 151-2).

Segundo Melià (1990), a sociedade Guarani encontrava-se estruturada nos moldes sociais, linguísticos, cosmológicos e territoriais atuais, há pelo menos dois mil anos. A ocupação territorial não foi exclusiva no decorrer do tempo, havendo um afastamento linguístico e cultural marcante de seu passado histórico cultural amazônico, Tupi-Guarani. A cultura guarani é, portanto, muito antiga, e as práticas de ocupação territorial apresentam variações no tempo, de acordo com as especificidades culturais, mas que se mantêm desde seu passado pré-histórico Tupi e Tupi-Guarani.

1.4 Território de Ocupação Guarani: Expropriação e Migração

Em períodos anteriores à invasão europeia, o território Guarani se estendia numa ampla área compreendida entre os rios Paraná e Paraguai, com prolongações na província de Misiones na Argentina, com fixações no noroeste boliviano e sudeste do Uruguai, na região oriental do Paraguai, no Estado do Mato Grosso, e em parte da costa atlântica no Brasil, do Rio Grande do Sul a Cananéia, no Estado de São Paulo. (SAGUIER, 1980; CLASTRES, 1978 *apud*. LADEIRA, 2001:86-87).

Estimativas demográficas referentes à época da chegada dos europeus indicam um elevado contingente populacional calculado em cerca de 1,5 milhão ou mais de pessoas (CLASTRES, 1986; NOELLI, 2004:17), ocupando um vasto território através de suas movimentações características entre aldeamentos (*tekoa*), que eram englobados em conjuntos territoriais (*guára*) que representavam grandes unidades linguísticas e culturais (SUSNIK, 1982:25). As diferenciações entre os ocupantes de tais unidades linguísticas foram ignoradas pelos cronistas que passaram a designá-los genericamente como Guarani ou *Carijó*, desde que fossem falantes da mesma língua.

De acordo com o mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju (1944), a costa atlântica era habitada em toda sua extensão por povos de língua Tupi-Guarani. A antiguidade dessa ocupação da costa remontaria ao século II D.C., fato atestado por pesquisas arqueológicas mais atuais, contrariando a tese de que esta ocupação ocorrera somente às vésperas da chegada dos colonizadores.

Como consequência da expansão das frentes coloniais invadindo seus territórios, e fragmentando-os através do sistema de *encomiendas*, os colonizadores buscaram organizar a mão - de - obra indígena pelo processo de reunião de núcleos populacionais Guarani dispersos. A intensificação de rebeliões, migrações e práticas de incorporação compulsória dos Guarani à sociedade colonial foram igualmente propiciadas pelos processos de redução e confinamento por parte da ação jesuítica. (FAUSTO, 2002).

Estudos clássicos sobre as migrações de inspiração profética, desencadeadas no período colonial, registraram os deslocamentos territoriais orientados pelos *karaí* (líder religioso), com suas práticas e discursos de negação da ordem colonial, liberdade de movimento e afirmação identitária. Tais deslocamentos territoriais foram também a causa do declínio demográfico acrescido das epidemias, fome, guerras, escravização e demais práticas de extermínio, além de deslocamentos para áreas de difícil acesso, como estratégias de fuga, dispersão, reocupação e manutenção de novos espaços.

Para comprovar a ocorrência de um processo de desterritorialização, a partir do século XVII, até começo do século XX, há um grande vazio de fontes documentais sobre a ocupação Guarani,

sobretudo, no litoral. Nos séculos XVIII e XIX muitos grupos conseguiram se refugiar nas matas e nos montes, como nas regiões do Guairá paraguaio e dos Sete Povos, passando a ser designados pelos colonizadores, de forma pejorativa, com o termo *Ka'aguy-regua, de ka'aguygua* “habitantes das matas” (MELIÀ, GRÜNBERG E GRÜNBERG, 1976:169).

Os Guaraní sofrem a progressiva perda e fragmentação de parcelas importantes de seu território, com o processo de expansão das frentes coloniais, e da imposição das fronteiras entre estados nacionais. A consequente perda da liberdade de movimento, e as perseguições aos grupos refugiados na floresta, por parte de milícias armadas, intensificam-se, no período posterior à Guerra do Paraguai (1864 – 1870).

Da região do Paraguai Oriental, tida como o centro do mundo (*yvy mbyte*), os grupos Guaraní desencadearam e intensificaram suas movimentações, a partir do início do século XX, procurando lugares com condições geográficas, ecológicas e estratégicas indispensáveis para a criação dos seus aldeamentos e manutenção de seu sistema de vida, incorporando os espaços nos seus diferentes complexos regionais, buscando preservar a configuração de seu território (GARLET -1997).

A “Migração” refere-se a deslocamentos oeste-leste, de famílias extensas guiadas por motivos religiosos, vindas do Paraguai, Argentina, oeste do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, com destino ao litoral. Segundo Ladeira (1992), mobilidade pode ser entendida como:

Movimentos de intercâmbio entre as aldeias, aqueles que reforçam relações sociais e de reciprocidade, arranjos de casamentos, visitas, troca de sementes, de informações, e de conhecimentos adquiridos nas relações com a sociedade envolvente. *Op. cit.*

Garlet (1997) trata das recentes migrações territoriais Mbya, apresentando como característica essencial destes movimentos, o contexto de guerras e expropriações que destruíram o seu território de ocupação no final do século XIX. Conforme sua análise, a migração atual está diretamente relacionada à expropriação. Assim sendo, a migração tem cunho religioso, e é impulsionada por expulsões violentas e expropriações de terras. É uma migração ocasionada por expropriação.

Enquanto a migração tem determinações ideológicas e políticas imediatas, os deslocamentos denominados mobilidade inter-aldeias são diretamente influenciados por regras de parentesco, e de residência, sendo orientada pela concepção do caminhar pelas “terras de parentes”, uma categoria chave do pensamento Guaraní sobre o seu território.

A partir da invasão do litoral, no século XVI, o povo Guaraní vivenciou o processo de colonização, sendo muitos grupos dizimados, e tantos outros sobreviventes que tiveram que buscar refúgio no interior.

No século XVIII, os Jesuítas iniciam suas atividades no continente, fundando as Missões Jesuíticas Guarani, catequizando e pressionando a retirada de várias aldeias que não aceitavam as propostas e condutas que impunham. No século XIX, os Guarani perdem de forma mais acentuada seu espaço, em decorrência do acirramento do processo colonizatório nas terras ao oeste dos três estados do sul, contando, para tanto, com o apoio de tropas militares imperiais. As guerras, insurreições e conflitos armados redundaram em muitas mortes entre os Guarani, a exemplo da Guerra do Contestado e da Guerra do Paraguai.

A violenta expropriação de terras promovida pelos governos nacionais, que culminou com a Guerra do Paraguai, desencadeou o movimento das famílias sobreviventes, que abandonavam seu território em fuga. A partir de 1810, com a independência do Paraguai, acirram-se as expedições de extermínio de índios. A Guerra do Paraguai, ou Guerra da Tríplice Aliança (1865-70) atingiu as mais isoladas aldeias Mbya, e ao final das batalhas, seu território sofre outro impacto, com o governo paraguaio vendendo grandes áreas de terras indígenas, e os novos proprietários expulsando as famílias já desestruturadas pela guerra, com exércitos de capangas armados, que além da posse da terra, cobiçavam os recursos naturais (madeiras, plantações indígenas de erva mate), e obtenção de mão de obra semiescrava. Este contexto deflagra uma diáspora das famílias Mbya, em direção ao litoral atlântico. (GARLET, 1997).

A diáspora que expulsou os Mbya de suas terras no Paraguai, no final do século XIX, gerou inúmeros deslocamentos no decorrer dos últimos séculos, situação que revela a retomada de espaços perdidos por antepassados dos grupos atuais. Tais deslocamentos iniciais têm continuidade em território brasileiro, através das levadas migratórias no interior dos estados do sul, e para os estados da região sudeste. Ou seja, os deslocamentos persistem atualmente, fora dos contextos de guerra, e acirrados conflitos interétnicos, emergindo outros aspectos operantes do padrão tradicional de ocupação territorial pelos Mbya. Desde as décadas de 1970/1980 é verificada a ocupação persistente de alguns pontos na Serra do Mar e a sua luta voltada para o processo de regularização de suas terras.

1.5 Migrações Mbya e a Costa Litorânea

Quanto à questão da expansão dos grupos Mbya ao longo da faixa litorânea, a literatura etnológica esclarece a respeito das migrações para leste, desencadeadas a partir do início do século XX (Garlet; 1997). Tais migrações focaram inicialmente as motivações de ordem religiosa, ao mesmo tempo realçando seu sistema religioso, como sendo o ponto central da resistência cultural frente ao intenso contato interétnico. (NIMUENDAJU, 1914/1987; SCHADEN 1962[1954]: 161-165; CADOGAN, 1959; MELIÀ, 1989, entre outros).

O significado polissêmico da *yvy marae'ỹ*, a “Terra sem males” foi apresentado por Melià (1981), contribuindo para entendimento das migrações Mbya como processos motivados por múltiplos fatores, quais sejam o histórico de expropriação de terras, dinâmicas sociais e redes de parentesco, e concepções e critérios para a eleição dos espaços ocupados (Garlet, 1997; Ladeira, 2001). Seguindo as orientações divinas recebidas em sonho pelos líderes espirituais, pequenos grupos familiares empreendem a caminhada (*oguata*) em busca de espaços geográficos, com requisitos ecológicos, estratégicos e simbólicos indispensáveis para a criação do *tekoa* e o exercício do *teko*, seu “modo de ser” que se define pelas normas de conduta (*reko*), sustentadas por um complexo arsenal mitológico e pela organização econômica, social e política, baseada nos grupos familiares.

A mobilidade, enquanto prática do *oguata* (andar, caminhar) é instituída nas narrativas míticas, quando da criação do mundo terreno, com seus elementos e espécies vegetais e animais, as águas e os solos, destinados aos Mbya para viverem na terra, segundo seu sistema de valores e condutas.

As migrações constituem-se em formas de deslocamentos dos Mbya ao longo de seu território, sendo parte integrante, o exercício da mobilidade, além da circulação de grupos, unidades familiares e pessoas que estabelecem redes de parentesco e relações de troca e solidariedade entre os aldeamentos (*tekoa*).

Nos limites das pequenas áreas Mbya demarcadas, ou em processo de definição, subjaz a superação dos mesmos, através das movimentações territoriais entre aldeamentos que configuram o exercício da produção e da reprodução daquela sociedade. Tal configuração de limites é decorrente das relações de parentesco, dos intercâmbios de saberes, práticas e bens, e as cerimônias rituais, assim como das articulações políticas e dos laços de solidariedade.

Para os Mbya, a costa atlântica representa a região da fronteira de seu território-mundo com *yvy marae'ỹ*, e o espaço de ocupação dos ancestrais que habitavam desde tempos pré-coloniais a região, da qual teriam recuado para áreas de mais difícil acesso, e para o interior-oeste, em decorrência da invasão europeia. Tais espaços são reconhecidos como lugares eleitos (*tekoa porã*), pois aí se encontram as criações de *Nhanderu*, divindade primeira, com suas marcas indestrutíveis (formações geográficas, rochosas, ruínas), comprovando a ocupação pretérita pelos antepassados, que viveram nestes lugares e conseguiram alcançar a terra da eternidade, além do mar. Os espaços litorâneos são incorporados ao seu território, resultando numa prática de revezamento de grupos familiares (GARLET, 1987).

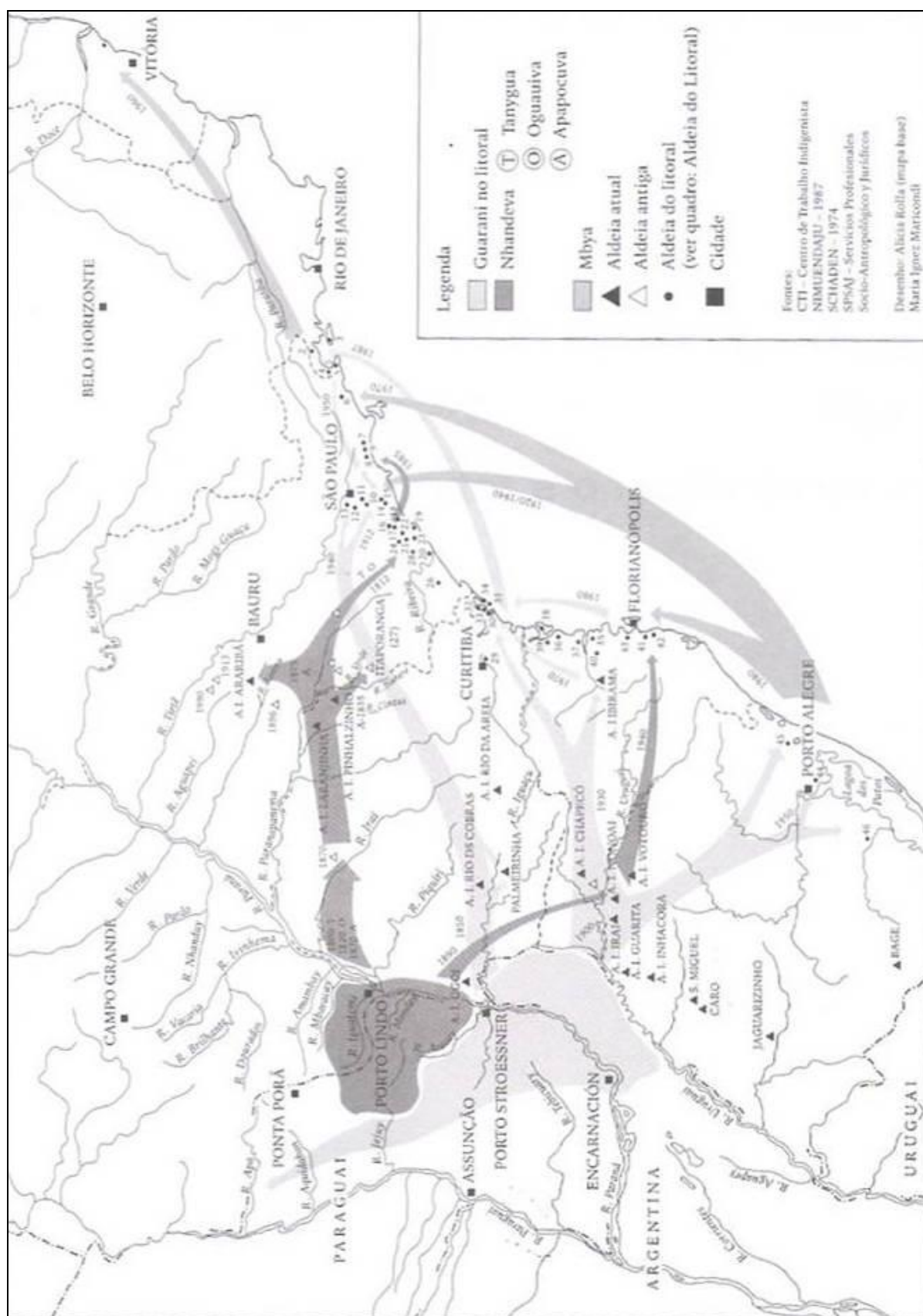
De acordo com as fontes históricas, a memória indígena, da cosmologia, as ocupações e migrações em direção ao litoral, comprovam que:

(...) embora a disponibilidade de terras lhes seja irrisória, e cada vez seu espaço no

seu mundo esteja diminuindo, os Guarani continuam fiéis na identificação de seu território, elegendo seus lugares dentro dos mesmos limites geográficos observados pelos cronistas durante a conquista. LADEIRA, 1992: 57.

Dando continuidade ao tema dos espaços litorâneos, os Mbya reconhecem aí a presença dos suportes do mundo terreno (*yvy pyau*) originado a partir da destruição da primeira terra (*yvy tenondegua*,) sendo lugares eleitos para atender aos requisitos ecológicos e simbólicos de criação dos aldeamentos (*tekoa porã*). A garantia e conservação das áreas de matas (*ka'aguy*) são imprescindíveis para o exercício do seu modo de ser, sendo que nas encostas do mar (*parakupe*), se encontram também as condições topográficas que garantem proteção aos Mbya, em relação a catástrofes como inundações, que destruíram a primeira terra.

De acordo com Ladeira (1992), os espaços de Mata Atlântica procurados pelos Mbya em suas movimentações para o litoral são indispensáveis para viverem neste mundo, e para “facilitar” o acesso a *yvy marae'ỹ*. Estes espaços, ocupados ao longo da costa sul e sudeste constituem um corredor ecológico Mbya, encontrando-se altamente ameaçados pela progressiva devastação da Mata Atlântica.



Mapa 2 – Mapa de migrações Mbya e Nhandeva para o litoral ao longo dos séculos XIX e XX. Fonte: LADEIRA, 2007, p. 69.

Segundo Ladeira (2001), seu território tradicional é constituído por aldeamentos interligados entre si que compõem vários conjuntos regionais (*guára*). As relações entre os aldeamentos são

reguladas por dinâmicas sociais, políticas e econômicas, mas, sobretudo, pelas redes de parentesco que orientam os deslocamentos e territorializam as identidades, sendo estes processos sintetizados, por Mello (2001) no conceito “terra de parentes” (consanguíneos e afins), e inserido numa perspectiva de multilocalidade (PISSOLATO: 2007).

A territorialidade Guarani se caracteriza pela intensa mobilidade e trânsito entre as inúmeras aldeias, que se constituem como ilhas cercadas pelas ocupações dos brancos, e dispersas ao longo de seu amplo território, construindo uma extensa e complexa rede de parentesco, reciprocidade, comunicação.

Os Mbya são considerados como o grupo Guarani culturalmente mais resistente aos efeitos do contato interétnico com a sociedade dominante. Seus agrupamentos são constituídos por uma família extensa, compreendendo uma liderança política e espiritual dos mais velhos (*tamoi/avô*), organizados em unidades de produção e consumo, compostas por famílias elementares interligadas por relações de afinidade e consanguinidade, gravitando ao redor de um centro, constituído pela casa de reza (*opy*). O espaço do aldeamento (*tekoa*) deve incluir áreas para roças e plantios, espaços para habitações e atividades religiosas e em especial a mata, que é a fonte imprescindível de recursos naturais e simbólicos - elemento fundamental de sua cosmologia. A especificidade de cada *tekoa* será decorrente da orientação espiritual, das relações entre os grupos familiares, da forma de contato com a sociedade não indígena e do contexto ambiental, econômico e político no qual se insere.

1.6 Histórico de Ocupação da TI Cerco Grande de acordo com a memória do grupo

As migrações guarani “tradicionais” são aquelas inspiradas pela cosmologia, pela religião ou pelo parentesco. Podem também se dar pelo processo de expropriação territorial originada por conflitos interétnicos. Quanto à mobilidade ou circularidade, consistiria na movimentação inter-aldeias através das visitas, sistema de parentesco, alianças, troca de informações, reciprocidade.

De modo geral a migração se caracteriza pelo abandono efetivo de um território por grupos compostos por uma ou mais famílias, organizadas em torno de um líder, que partem do antigo território em busca de novos lugares onde possam viver.

Nas migrações tradicionais merece destaque a motivação gerada a partir da desestruturação decorrente da morte de lideranças mais velhas (“avós”), que impulsionam a busca por uma nova ordem. É o caso da fundação das aldeias da Ilha da Cotinga e Cerco Grande, onde figuram os xamãs Hilário Nunes e Francisco Timóteo que após a desordem do grupo familiar decorrente do falecimento da liderança espiritual, abandonaram o território, implicando na formação de nova liderança e fundação de aldeias.

Além das migrações associadas à morte de antigas lideranças, no contexto litorâneo, também temos a migração por expropriação decorrente da pressão interétnica. Tal é o contexto envolvendo o xamã Cristino da Silva (padrasto de Irineu Rodrigues) que foi impelido a abandonar a TI Ibirama La Klanõ indo para o litoral, para se subtrair aos conflitos com os Kaingang e Xokleng. De igual forma, o xamã Marcolino da Silva do Araça'í, e Rivelino Gabriel de Kuaray Haxá/Bom Jesus, ambos da TI Mangueirinha, onde a relação com os Kaingang é de subordinação.

Cabe enfatizar que as aldeias atualmente ocupadas pelas famílias Mbya no litoral paranaense, caracterizam-se pela migração tradicional de origem cosmológica (orientação xamânica em direção à serra do Mar), com motivações ocasionadas pela desestruturação consequente do falecimento de lideranças familiares e/ou conflitos interétnicos que redundam em expropriação.

Os Mbya concebem que vivências dos antepassados ocorridos em determinado lugar é critério de pertencimento territorial. Assim temos as ruínas de edificações jesuíticas (TI Ilha da Cotinga), os Sambaquis de Guaraqueçaba (TI Cerco Grande) e do Guaraguaçu (TI Sambaqui), os sítios arqueológicos na região do Araça'í, a toponímia da região, e o portal geocosmológico *Yparavãpy* em Paranaguá, todos percebidos como locais de passagem e pertencimento dos guarani antigos, portanto, pertencimento atual, reforçado por destinação de *Nhanderu/Deus* que indica locais através dos xamãs. *Nhanderu/Deus* que indica locais através dos xamãs.



Figura 1 - Ruínas da Terra Indígena Ilha da Cotinga



Figura 2 - Os sambaquis do Guaraguaçu (Aldeia sambaqui)



Figura 3 - Sambaqui de Guaraqueçaba (Aldeia Cerco Grande)

Além dos vestígios da presença dos antepassados, temos a memória da matriarca Maria Cristina Timóteo, nascida em 1901, mãe de Francisco Timóteo, com quem mantivemos uma longa conversa em 2008, período em que ela se encontrava morando na Aldeia Sambaqui, e, tendo por tradutor, seu bisneto Célio Timóteo (filho de Florinda Timóteo), ocasião em que ela nos esclarece sobre os motivos do deslocamento para a faixa litorânea no Brasil, reforçando as teorias sobre os deslocamentos históricos dos Guarani em direção ao mar, e a indicação divina através dos *tamói* (anciões rezadores), para a reocupação de áreas onde já viveram os ancestrais:

É por causa do chefe, que é o maior líder que morou lá né, que organizava o pessoal, faleceu. Então eles não tinham mais chefe, e daí saíram. Porque quando o chefe assim, se o chefe falecer, o *tamói*, aí o próprio Deus ilumina aonde, indica aonde tem outra terra que é até melhor né. É por isso que eles saem aonde o chefe falece. Quando a pessoa morre, daí eles levam o corpo pra dentro da *opy* e fica rezando. Daí o Deus já indica aonde tem a terra melhor. É através do *tamói*, é o *Nhanderu* que fala pro *tamói*. E aí já indica pra onde que vai. E a direção é o mar. Vieram muitas famílias de lá, que é o próprio Deus que fala pra eles seguir em direção ao mar. Daí os outros saíram antes e vieram pra Paranaguá. E de lá já atravessaram o mar. E atrás desse parente foi vindo os parentes, veio, e o próprio Deus também já ilumina o caminho, daí vem atrás desse pessoal que veio antes.

MARIA CRISTINA TIMÓTEO, TI Sambaqui, 2008.



Figura 4 - Maria Cristina Timóteo e o bisneto Célio Timóteo.

Célio Timóteo completa a fala de sua bisavó: *“vieram muitas famílias de lá, que é o próprio Deus que fala pra eles seguir em direção ao mar. Daí os outros saíram antes da minha avó, e vieram pra Paranaguá. E de lá já atravessaram o mar. E atrás desses parentes que minha avó veio”*.

Segundo a concepção dos Guarani, os lugares a serem habitados não são encontrados ao acaso. Necessitam preencher alguns requisitos importantes, entre eles a presença de sinais que comprovem que os lugares são realmente seus, ou seja, a passagem de seus antepassados. Nestes lugares, os antigos deixaram as marcas de sua passagem, como os restos das antigas “casas de pedra” ou os nomes dos lugares. O próprio Deus teria deixado marcas para sinalizar o lugar de seus filhos, como é o caso dos sambaquis e outros sítios arqueológicos. Os xamãs detêm o poder de saber quais são os lugares onde se pode constituir uma nova aldeia, e o conhecimento sobre as possibilidades. Assim ocorreu com os xamãs Francisco Timóteo e sua mãe Maria Cristina em relação à Aldeia Cerco Grande, Cristino da Silva e Roque Timóteo para a fundação da Aldeia Sambaqui, e Marcolino da Silva para a aldeia Araça’í.

Segundo narrativas de dona Maria Cristina, foram os Guarani que primeiro chegaram em Paranaguá: *“Porque lá de Paraguai veio esse pessoal pra Paranaguá, e pra atravessar o mar, eles ficaram um pouco lá. Acho que um ano eles ficaram lá. E deram esse nome né, que o pessoal que veio de lá, era do Paraguai. Ai eles deram o nome assim”*.

Célio Timóteo esclarece sobre as falas de sua bisavó Maria Cristina:

Agora a *Ivy Marãey* é terra sagrada. Pra mim não existe aqui na terra onde é terra sagrada. Ela mesma (Maria Cristina), de vez em quando, de noite ela conta história. Às vezes eu pergunto pra ela como que é, como é a vida dos guarani, os costumes e como que é a terra sagrada, aonde que fica, como que o *tamói* falou pra ela, né. Daí ela falou que aqui na terra mesmo não existe uma terra sendo sagrada mesmo, só na casa de *Nhanderu* mesmo é que é a terra sagrada.

Sobre a destinação divina a respeito dos Guarani, Célio explica:

Quando *Nhanderu* criou este mundo, ele já escolheu para o destino dos guarani pra viver, ele escolheu os guarani pra eles viver assim já, no meio dos brancos né? E para os brancos ele reservou outro destino né? Pra eles ficar rico, e ter carro. Para o Guarani já deixou a natureza né. O mato e a caça. Isto ele deixou tudo pra os Guarani viverem. Por isso já é o destino que veio já de *Nhanderu* né (...) Ela (Maria Cristina) tinha falado agora a pouco que hoje em dia mudou tudo. Mudou os costumes, os alimentos, e o lugar que é a aldeia né. Onde tem aldeia já é um lugar que tem pouquinha comunidade. Porque antigamente tinha bastante, hoje em dia já não existe mais. Porque hoje tem pouquinho Guarani, e se aumentar mais um pouco seria até melhor, pra não acabar os Guarani.

Ao fixarem-se próximo ao litoral, os Mbya estão retomando antigos territórios, os quais fazem parte da tradição oral do grupo. Instalaram-se próximo a sambaquis com o objetivo de construir seu *Tekoa*, lugar onde pudessem reproduzir o “modo de ser Guarani”. Dentro da cosmologia do grupo, a existência dos Sambaquis indica que o local é sagrado, sendo escolhido por

Nhanderu para os Guaraní viverem.

A referência mais comum a estas ruínas entre os Mbya diz respeito às ruínas das antigas igrejas jesuítas das missões, no entanto ruínas de construções históricas encontradas no litoral também se recobrem pelo mesmo simbolismo. Um exemplo bastante próximo pode ser observado na ilha da Cotinga, onde se encontra a ermida de N. Sra. das Mercês, construída no século XVII. Ladeira destaca que os vestígios da Casa de Missões de Superagui (Ilha de Superagui/PR) são igualmente reconhecidos pelos Mbya como sinais da passagem de seus antepassados por ali (Ladeira, 2007: 83).

Segundo a concepção dos Guaraní, os lugares a serem habitados não são encontrados ao acaso. Necessitam preencher alguns requisitos importantes, entre eles a presença de sinais que comprovem que os lugares são realmente seus, ou seja, a passagem de seus antepassados, “os antigos”. Nestes lugares os antigos deixaram as marcas de sua passagem, como os restos das antigas “casas de pedra” ou os nomes dos lugares. Os pajés detêm o poder de saber quais são os lugares onde se pode começar uma aldeia, e o conhecimento sobre quando isto é possível.

A constituição da aldeia Cerco Grande e demais aldeias criadas no litoral paranaense – Sambaqui, Ilha das Peças, Pescada, Morro das Pacas (Parque Nacional do Superagui), Kuaray Haxa/Rebio Bom Jesus (reivindicada), e também Araça’í, remonta ao processo de migração oeste/leste e mobilidade das famílias envolvidas na fundação da TI Ilha da Cotinga que se iniciou na década de 1970.

O marco inicial da reocupação na Ilha da Cotinga foi acionado através de João da Silva. Seus pais Salvador e Zoberata da Silva chegaram à área na década de 1970. Por volta de 1983, seu primo irmão Cristino Rodrigues veio da TI Ibirama La Klanô, junto a um total de 07 famílias. Dentre eles estava Irineu Rodrigues, o atual cacique e fundador da TI Sambaqui, à época com a idade de 13 anos (nascido em 1970).

O primeiro cacique/pajé da Cotinga foi Hilário, primo-irmão de João da Silva, sendo posteriormente substituído por João da Silva e, depois, por Cristino, que continua até hoje como pajé.

Nos primeiros anos de ocupação da Cotinga, Hilário buscou atrair diversas famílias associadas a ele pelo parentesco, dentre as quais se destaca seu primo-irmão Francisco Kirimaco Timóteo [filho de Maria Cristina Timóteo], que se encontrava no Rio grande do Sul, o qual veio juntamente com sua mãe Maria Cristina Timóteo, nascida em 1901, tornando-se o fundador de algumas aldeias Mbya no litoral paranaense (Cerco Grande, Aldeia Pecada e Ilha das Peças).

A região do litoral do Paraná onde hoje se encontram as comunidades Guaraní Mbya, desde longa data foi ocupada por populações de pescadores coletores da Tradição Sambaqui. No

município de Paranaguá estão cadastrados no IPHAN sete (07) sítios da tradição Sambaqui contando com os que hoje se encontram no município de Pontal do Paraná (Aldeia Sambaqui). No final da década de 1950, carvões coletados em escavações no sambaqui “A” nas margens do Guaraguaçu (Aldeia Sambaqui), foram datados em torno de 4.000 (AP).¹⁰ Os mesmos contêm material lítico, ósseo, evidências de fogueiras e outros vestígios, além de treze esqueletos humanos com evidências de sepultamento.

Em relação aos Mbya que ocupam o complexo socioterritorial do litoral do Paraná, temos as ruínas de edificações jesuíticas (TI Ilha da Cotinga), os Sambaquis de Guaraqueçaba (TI Cerco Grande) e do Guaraguaçu (TI Sambaqui), os sítios arqueológicos na região do Araça’í, a toponímia da região (Paranaguá, Guaraguaçu, Guaraqueçaba, Cotinga e Superagui), e o portal geocosmológico *Yparavãpy*¹¹, em Paranaguá, todos percebidos como locais de pertencimento dos guarani antigos, portanto, pertencimento atual, reforçado por destinação de *Nhanderu/Deus* que indica locais através dos xamãs.

1.6.1 Fundação da aldeia Cerco Grande e Composição Populacional



Figura 5 - Aldeia Cerco Grande.

A aldeia Cerco Grande fica localizada no Município de Guaraqueçaba – PR, distando um pouco mais das demais aldeias do litoral paranaense. Situa-se a uma pequena distância de aproximadamente quatro quilômetros da cidade de Guaraqueçaba, não sendo possível o acesso à área por via terrestre, ao não ser a pé com percurso demasiado longo e acidentado. O percurso até à aldeia é feito por mar, com o uso de barco a remo ou com motor, cuja circulação fica condicionada ao regime das marés, pois os braços de mar utilizados para se chegar a qualquer dos três cais esvaziam totalmente na maré baixa, tornando-se intransitáveis.

¹⁰ - A. E. LAMING. Travaux archeologiques em Amerique du Sud – Objets e Mondes, t. II, fasc. 3, p. 149-164, Paris, 1962.

¹¹ - Paranaguá, *Iparavãpy* para os Mbya, aparece nos registro de León Cadogan (1959) do mito de origem das almas, ou da construção da sociedade Mbya, como sendo o primeiro lugar atingido pelos primeiros filhos concebidos pelas divindades. *Iparavãpy* é “a origem do mundo”.

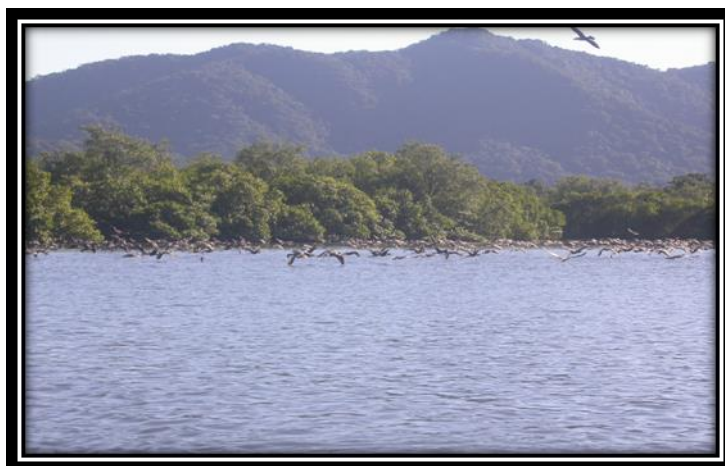


Figura 6 – Travessia Guaraqueçaba/Aldeia Cerco Grande.



Figura 7 – Local de atracagem dos barcos em Cerco Grande.

A aldeia apresenta-se organizada espacialmente de forma expressiva em relação à sua organização social. Podem ser identificados três espaços sociais diferenciados. O acesso à Aldeia é feito através porto de atracagem, onde se localiza uma edificação em alvenaria construída pelo grupo italiano Shishu Volontariato Internazionale Onlus com o propósito de servir como escola, a qual os moradores denominam de “casa da FUNAI”. Não cumprindo o propósito de ser local de escola, a casa constitui-se em local onde os técnicos da FUNAI e os da Saúde prestam atendimento à comunidade; onde recebem outros convidados que necessitam se hospedar. Isolado de qualquer outra habitação, o prédio constitui o *locus* da interlocução e da presença de brancos na aldeia. É o espaço destinado a reuniões, palestras, consultas, ou qualquer outra atividade dos brancos destinada à população de Cerco Grande.



Figura 8 – Casa de alvenaria – espaço de interlocução.

A certa distância, em nível mais elevado do terreno encontram-se as casas dispersas dos moradores, incluindo a moradia do cacique Valdinei da Silva e de seu sogro Francisco Timóteo, quando este decide ali morar.



Figura 9 – Nível intermediário onde se localizam as habitações.

Acima deste nível, já local bem elevado, exatamente no topo do terreno, onde podemos ver a cidade de Guaraqueçaba, encontra-se o pátio de Faustino da Silva e sua família. A casa ritual (*opy*) fica próxima à moradia de Faustino da Silva, o pajé da aldeia, e pai do cacique Valdinei. As demais casas das famílias ficam espalhadas nas proximidades.



Figura 10 – Pátio do Faustino da Silva e a visão da cidade de Guaraqueçaba.

As edificações da aldeia Cerco Grande são construídas em taipa/adobe e cobertas com folhas secas de palmeira, firmemente amarradas com cipós, tipicamente no estilo de edificação tradicional. Únicas exceções são alguns banheiros externos construídos em alvenaria, e a casa de reuniões. Os jovens moradores de Cerco Grande dispõem de um campo de futebol, utilizado para torneios com visitantes de outras aldeias.

Não fugindo ao padrão, suas roças são estabelecidas nas áreas próximas às moradias, desenvolvendo suas atividades produtivas de caça, pesca e extrativismo na extensão da área proposta, intensificada nos locais onde os recursos são mais abundantes, tema a ser tratado em item específico deste trabalho.

A travessia até à cidade de Guaraqueçaba mais utilizada pelos *Mbya* de Cerco Grande é realizada com utilização de barco pelo mar, na direção do campo de pouso, sendo usado diariamente pelas crianças e adolescentes que estudam na cidade. Para melhorar o acesso à Guaraqueçaba está em processo de implantação uma ponte suspensa, pois o percurso pelo continente implica em uma grande distância tendo ainda que transpor alguns rios.

A instituição responsável pela saúde indígena construiu na Aldeia Cerco Grande uma caixa d'água com capacidade para 5000 litros e outra com 3000 litros. O sistema não estava operando àquela época, faltando torneiras para as casas (06.2009). A água em uso é captada de um riozinho que fica no morro, tendo mais outras duas caixas com capacidade para 1000 litros e 250 litros que ficam localizadas nas proximidades.

A aldeia Cerco Grande foi fundada por Francisco Timóteo juntamente com sua família extensa, no ano de 1985. Através de uma aliança baseada em laços de parentesco e entendimentos, a partir de 2002, Francisco Timóteo passa a localidade de Cerco Grande para Faustino da Silva e sua família viverem.



Figura 11 – Francisco Timóteo

Faustino e seus familiares viveram em Mangueirinha, Rio da Areia, Pinhal, Araça'í, Ilha da Cotinga, chegando em 2002 na área de Cerco Grande. Valderico ficou um ano em Araça'í, e veio para Cerco Grande em 2004, onde se casou com a Terezinha, filha do Francisco Timóteo, continuando a ocupação da aldeia.



Figura 12 – Xamã Faustino da Silva.

Quando ali chegaram existiam três casas, onde moraram inicialmente sem contar com ajuda. O Núcleo de Apoio da FUNAI de Paranaguá comprou oitenta telhas, com as quais construíram as casas, utilizando tábuas das casas existentes, madeiras para as vigas principais, as ripas horizontais fizeram de bambu, usando as embiras, cipós e pregos. O barro para as construções buscaram nas imediações, ficando algumas casas com cobertura de lona plástica. A atual casa de reza (*opy*) foi construída no início de 2008, ficando com telhado de bambu e lona plástica. Mantendo a tradição, a casa de dormir e a casa de fogo de chão, sempre se localizam próximas.

No ano de 2010 a população da aldeia Cerco Grande estava distribuída em 12 famílias nucleares, onze delas pertencentes às famílias extensas de Francisco Timóteo e Faustino Gardino da Silva. A única exceção era a família de Alcides Gonçalves, ex-morador da Aldeia Moro das Pacas na Ilha de Superagui, que permaneceu por pouco tempo em Cerco Grande, deslocando-se a seguir

para a Ilha da Cotinga, de onde oportunamente pretende reocupar a aldeia da Ilha de Superagui. Os jovens constituem a grande maioria dos moradores de Cerco Grande, à exceção de alguns idosos como os pajés Faustino da Silva e Francisco Timóteo.

A principal atividade econômica exercida pelas famílias Mbya de Cerco Grande é a confecção do artesanato que é comercializado no mercado turístico de Paranaguá, Guaraqueçaba e balneários do Paraná. A embarcação a motor é imprescindível para os inevitáveis deslocamentos até à cidade de Guaraqueçaba, incluindo a sobrevivência deste comércio. Uma vez a cada semana ou quinzena, a pequena canoa parte de Cerco Grande abarrotada de produtos artesanais sai rumo a Paranaguá, retornando com alimentos comprados ou doados.

A Aldeia Cerco Grande foi ocupada no ano de 1986, por iniciativa de Francisco Timóteo. Segundo ele, a presença Guarani naquelas terras antecede a chegada do homem branco:

“O Guarani descobriu o Guaraqueçaba quando estava a nove quilômetros, por aí, daqui. Estavam pescando (...), aí tem uma pedra grande e então o guarani tá lá pescando, aí então depois o branco, aquele, o Cabral, comentou da turma que estava lá „Encontrei gente lá! o guarani. E naquele tempo era mato, muito mato. Aí tinha um passarinho muito grande por lá. Então o branco, quando chegou, perguntou: „Como é que vocês chamam aquele passarinho? “Nós Guarani chamamos de guyra tyiçava, nhande guyra tyiçava. (...) então o branco escreveu. Só que aí escreveram Guaraqueçaba. É... primeiros a descobrir... Por isso que chamamos aqui de Guaraqueçaba. Em minha língua mesmo é guyra tyiçava, mas quando escreveram, escreveram Guaraqueçaba”. Francisco Kirimaco Timóteo, TI Cerco Grande, maio de 2010.

Em sua narrativa Francisco conta como descobriu Cerco Grande, a partir da TI Ilha da Cotinga. Uma vez aberto o espaço para a aldeia, Francisco deslocou-se para as terras com seus parentes.

“Quem descobriu aqui foi eu. Eu vim primeiro de Paranaguá. De Paranaguá eu vim sozinho e encontrei um serviço bom (...) aqui atrás do morro, uma capoeira lá. Então meu patrão me deu trabalho umas duas semanas já: roçar capoeira, plantar banana... trabalhei sozinho. E minha mãe (...), todos os parentes meus... ficou tudo lá por Paranaguá. Eu vim trabalhar aqui, só pra trabalhar. Aí eu perguntei aqui pro meu patrão. O meu patrão é Zidório. Zidório “Véio”. Aí eu perguntei pra Zidório: “Como é esse mato aqui? Tem um dono?” Tem o dono, mas não sei bem certinho... sei que um pedaço desse aqui é meu. Uns sessenta alqueires são meus, ele falou. Aí eu perguntei “Será que você não quer dar pra mim um pedaço pra mim fazer a roça, pra plantar alguma coisa, alguma verdura?” Dá sim, eu posso dar. Aí deu pra mim! Deu pra mim um hectare de mato, mato muito grande. Aí rocei, derrubei madeira grande assim! Derrubei tudo, meio hectare já. Aí quando rocei tudo e queimei, eu vim cá com minha mãe e minha turma. Abri isso aqui tudo... até lá para trás desse morro aqui. Lá pra baixo ainda”.

Francisco Timóteo ainda passou por alguns contratempos para efetivar a ocupação definitiva em Cerco Grande. A terra concedida a Francisco pelo Senhor Zidório não pertenciam a ele. Atendendo à denúncia do titular das terras, a polícia local chegou à aldeia com o propósito de transferir Francisco e sua família para reservas do interior. Francisco Timóteo assumiu novamente o

papel político de interlocução e intermediação junto às autoridades locais, e impediu que a transferência pretendida se concretizasse.

Francisco Timóteo se manteve pajé e cacique de Cerco Grande por quase vinte anos, entremeados por idas e vindas para outras aldeias de seus parentes, tanto em visitação, como em auxílio. Em 2005 o então pajé da ilha da Cotinga, Faustino Gardino da Silva, que já vinha visitando Cerco Grande há alguns anos, e ali realizando rituais de cura, foi convidado por Francisco para liderar política e religiosamente a aldeia, mudando-se para lá com toda sua família.

“Da Cotinga eu saí pra Paranaguá, (...) daí um dia encontrei o Francisco lá em Paranaguá. Daí ele disse pra mim: Ó meu irmão, vamos deixar a aldeia aí. Se quiser ficar com sua família, eu dou pra você lidar. Aí eu vim pra cá. E quando cheguei aqui com minha família ele já foi embora já. (...) Tinha bastante família dele aí, três ou quatro casas, mas aí depois eles saíram todos. Foram embora... alguns foram pra Santa Catarina, outros pra São Paulo, Rio de Janeiro, e o Francisco para o Rio Grande. Aí agora voltou o Francisco pra ficar aqui. Mas ele me deu pra mim aqui. Então é assim... agora eu vou ficando aqui mesmo né? esse abril que passou, agora dia três de abril, fechou nove anos que eu estou aqui. Agora vamos ficar aqui mesmo né?” Faustino Gardino da Silva, TI Cerco Grande, maio de 2010.

Nascido na TI Manguueirinha – Aldeia Palmeirinha do Iguaçu, no interior do Paraná, Faustino inicia sua circularidade a partir da morte de seus parentes, morando com sua família por diversas aldeias antes de chegar a Ilha da Cotinga, dali deslocando-se para Cerco Grande.

“Eu nasci em Manguueirinha, município de Chopinzinho. Daí minha mãe morreu lá e meu vô... morreu tudo lá e depois eu já vim pra aqui. (...) De Manguueirinha fui pra Rio da Areia, em Inácio Martins. (...) Em Rio da Areia tem meu parente, meu sobrinho. Fiquei mais uns cinco anos lá e depois eu fui morar lá no Rio das Cobras, na aldeia Pinhal (Laranjeiras do Sul-PR). De lá fui pra São Paulo. Lá no São Paulo fui na Barragem primeiro, lá moravam meu sobrinho, meu tio... na época estavam vivos, mas agora morreu tudo já. (...) De barragem voltei pra cá, voltei pra Manguueirinha de novo. (...) De lá fui pro Piraquara, lá tem minha irmã, prima-irmã. Marcolino [o cacique] é meu cunhado. (...) De lá viemos fazer visita aí pro Jacutinga, a Cotinga. Ali nós fiquemos acho que dois anos. (...) Tinha ali o Cristino e minha irmã [Izolina], a mulher do Darci”.

Desde sua chegada em Cerco Grande Faustino da Silva se mantém como liderança religiosa, e coube a seu filho mais velho, Valdinei da Silva, assumir a função de cacique da aldeia.

Os grupos familiares *Mbya* que atualmente ocupam as áreas litorâneas do estado do Paraná podem ser entendidos como grupos de migração, os quais sob a chefia de um líder abandonaram efetivamente um território partindo em busca de novos lugares onde pudessem viver.

As migrações tradicionais associam-se à cosmologia e ao parentesco, podendo apresentar diversas origens tais como as de inspiração de liderança xamânica, desestruturação resultante da morte de lideranças mais velhas, e as decorrentes dos processos expropriatórios, ou seja, a usurpação violenta de espaços tradicionalmente ocupados, que resultam em inviabilidade de viver conforme sua cultura.

Paralelamente às referidas modalidades de migração, há a “mobilidade” ou “circularidade”, que compreende os deslocamentos para visitas mais ou menos duradouras a outras aldeias, ligadas às relações de parentesco e reciprocidade.

A fundação das aldeias da Ilha da Cotinga e Cerco Grande foi decorrente de migrações tradicionais lideradas respectivamente por Hilário Nunes e Francisco Timóteo, ambas acionadas pela morte dos mais velhos, contando com a aprovação e orientação por parte das respectivas mães. Por suas características configuram-se como migração tradicional, marcadas pela desestruturação do grupo familiar a partir da morte de antigas lideranças e o consequente abandono do território, formação de nova liderança e fundação de novas aldeias.

Embora a migração de Faustino tenha sido igualmente motivada pela morte dos mais velhos, ela não agregou ao grupo de migração mais do que sua própria família nuclear e tampouco envolveu a fundação de aldeias.

No contexto litorâneo paranaense vamos encontrar também a migração deflagrada por fatores externos, como o caso das pressões exercidas pelos Kaingang e Xokleng da Ibirama La Klanõ, levando a que Cristino da Silva, cacique da TI Ilha da Cotinga e sua família, se vissem forçados a deixar a aldeia Guarani estabelecida naquela área, partindo para a Ilha da Cotinga.

Segundo Ladeira, os *Mbya* litorâneos apresentam uma *praxis* distinta, pois eles vêm se sujeitando a viver em condições especiais, do ponto de vista dos demais Guarani, para pôr em prática, por meio de migrações, seu ideal religioso.

No processo de espacialização os grupos *Mbya* litorâneos, os grupos familiares buscam compor arranjos de conformidade com o contexto local. Após fundar o aldeamento na ilha da Cotinga, Hilário atraiu famílias do interior do Rio Grande do Sul para fixarem residência na aldeia, transferindo a chefia para João da Silva, liderança de uma dessas famílias. Posteriormente João procedeu da mesma forma, atraindo as famílias do interior de Santa Catarina.

De forma similar, em Cerco Grande, Francisco Timóteo se encarregou de fundar a aldeia, trazendo posteriormente um grande contingente familiar que o acompanhara até à Ilha da Cotinga, e em momento futuro atraiu para o local a família de Faustino da Silva que assumiu a liderança religiosa da aldeia.

As famílias residentes em Cerco Grande são basicamente compostas por arranjos matrimoniais entre indivíduos das famílias de Francisco Timóteo e Faustino da Silva, demonstrando convergência para aliança sociopolítica entre as famílias. Com tais alianças, as lideranças fundadoras não precisaram abdicar da mobilidade, pois, tanto Francisco Timóteo quanto Hilário ou João da Silva deslocaram-se para outros lugares assim que transferiram suas chefias nas aldeias.

Em Cerco Grande a sucessão política iniciou com o Valderico, filho do pajé Faustino da Silva, que se mudou para Cerco Grande e casou-se com Terezinha Benites, filha de Francisco Timóteo, tornando-se o elo de aproximação entre sua família e a de Francisco Timóteo.

2. SEGUNDA PARTE - HABITAÇÃO PERMANENTE

- a) descrição da distribuição da(s) aldeia(s), com respectiva população e localização:
- b) explicitação dos critérios do grupo para localização, construção e permanência da(s) aldeia(s), a área por ela(s) ocupadas e o tempo em que se encontra(m) nas atual(is), localização(ões).

2.1 *Iparavãpy*: Origem do Mundo Mbya

Paranaguá, *Iparavãpy* para os Mbya, aparece nos registro de León Cadogan (1959) do mito de origem das almas, ou da construção da sociedade Mbya, como sendo o primeiro lugar atingido pelos primeiros filhos concebidos pelas divindades. *Iparavãpy* é “a origem do mundo”, especialmente para aqueles Mbya cuja rota migratória se inicia no Paraguai, entra no estado do Paraná, e atinge o litoral desde Paranaguá, ou para aqueles que, partindo do norte da Argentina, vão para o estado de Santa Catarina e alcançam o litoral a partir de Paranaguá. E mesmo para muitos que deixaram o norte da Argentina ou Uruguai, penetrando nos estados do sul do Brasil pelo interior, atingiram o litoral a partir de São Paulo.

Paranaguá é *Iparavãpy* “origem do mundo”, mas não é limite do território Mbya. No mito sobre a “construção da sociedade Mbya”, a aldeia Boa Esperança, no Espírito Santo, já aparece como sendo *yvy apy*, o “final do mundo”, ou seu extremo. É a extremidade do mundo Mbya de onde, da beira do oceano, só seguiriam para atravessar suas águas e alcançar *yvy maraey* (a terra sem mal).

A partir dos movimentos migratórios e da mobilidade Mbya em função das relações sociais, é que o mundo possível de se encontrar “lugares verdadeiros”, ainda é aquele reconhecido pelos historiadores (Paraguai, norte da Argentina, Uruguai, sul do Brasil), estendendo-se às encostas da Serra do Mar. Fora desses limites, o mundo “não existe”, o que resta de “terra” foi destinado às outras nações que chegaram depois.

Embora o espaço reservado às suas caminhadas ocorra nas mesmas regiões geográficas, não é toda ela fruto de suas reivindicações. Os lugares revelados por *Nhanderu* ao dirigente do grupo são aqueles que apresentam qualificações específicas e que guardados pelos “antigos avós” para os Mbya. Sobre esses reivindicam exclusividade. Assim é perfeitamente possível que o *Juruá* possa compartilhar e viver na terra como “vizinhos” de suas últimas áreas eleitas, apesar de desaprovarem o modo como o *Juruá* usa a terra. LADEIRA E AZANHA, 1987, p.24.

Os Mbya justificam o fato de serem “poucos” como sendo uma prerrogativa de origem. Vivem em “grupos pequenos”, portanto representam sempre minoria, em obediência aos preceitos divinos. “Desde o início, os Mbya eram minorias porque *Nhanderu* quis assim, para serem melhores na terra, porque são especiais, assim diziam os avós antigos”.

Mbya significa “*gente*”, mas na concepção que eles possuem de si mesmos é de que são seres especiais gerados em “*primeiro lugar por Nhanderu*”. Incluem na sua definição de grupo, a mensagem divina a eles revelada e cumprida, de que devem procurar “*seus verdadeiros lugares*”, através de caminhadas (*oguata*), o que faz deles essencialmente estrangeiros ou passageiros de seu próprio destino.

Os Mbya da Baía de Paranaguá estão estreitamente ligados aos demais Mbya, tanto do litoral quanto do interior dos estados do sul, observando-se, inclusive, vínculos de parentesco de algumas famílias Mbya, do norte da Argentina. Apesar dos variados tipos de relações com outras aldeias mais distantes, atualmente, este complexo sócio territorial forma um só bloco composto de unidades intimamente ligadas por laços de parentescos.

Fazem parte do universo material e espiritual Guarani, as espécies vegetais, animais, a hidrografia, o relevo que compõem a Mata Atlântica. Quando eles “partem em busca de seus verdadeiros lugares”, a orientação divina para o assentamento das famílias, se dá também em consonância com os recursos naturais existentes, e as condições para o sustento do grupo. Por isso as matas, cada vez mais raras, vão se tornando mais significativas para os Mbya.

As relações com o meio ambiente são determinadas por regras muito bem definidas que compõem o espaço social, político-religioso e econômico que definem o lugar possível de realização do “modo de ser Guarani”. O “modo de ser”, que abrande o sistema, a cultura, a lei, os costumes, está contido no termo ‘*Teko*’. *Tekoa* é, pois o lugar onde se realiza o modo de ser Guarani. “*O Tekoa, com toda a sua materialidade terrena, é, sobretudo, um inter-relação de espaços culturais: econômicos, sociais, religiosos e políticos*”.

Os Mbya, não estão em ilhas tão próximos ao mar, por conta de uma relação de caráter econômico e de subsistência com este. Ao contrário, tiram muito pouco do mar para seu sustento, pois poucas espécies de peixe lhes são permitidas para o consumo, restringindo-se àquelas criadas por *Nhanderu* (nosso pai, o criador). Maus nadadores atravessarão o mar (*Paraguaxu*) sobre as águas, os Guarani tem como base de subsistência, o mato. Portanto, estabelecer seus *Tekoa* à beira do oceano, e nas próprias matas, se constitui num ideal concretizado.

Os Guarani consideram as Ilhas Cotinga e Rasa da Cotinga, a Ilha das Peças, Pescada e a Ilha do Superagui, Sambaqui, Kuaray Haxa/Rebio Bom Jesus (reivindicada), Araça’í, como regiões de sua ocupação. A Ilha das Peças, Pescada e a Ilha do Superagui já foram ocupadas em períodos anteriores, encontrando-se atualmente sem moradores Mbya. Possuem trilhas no interior das matas, que vão de um extremo ao outro de uma ilha, e conhecem perfeitamente seus estoques naturais. Fazem excursões de reconhecimento da vegetação e de fauna, e dos indícios e sinais comprobatórios da passagem de seus antepassados no lugar, busca que segue “orientação divina”.

Os Guarani acreditam que a terra foi feita por Deus para todos os viventes, e que as terras do

litoral leste foram habitadas por seus antepassados.

Nhanderu ilumina onde existem as construções de pedras feitas no outro mundo: chamam *oo Marãey*, que quer dizer casa que nunca acaba. Se o *oo marãey* foi construída pelos fracos, pode ser habitada pelos brancos. Mas se foi feita por uma alma forte, só os Mbya, que também tiveram uma alma forte, vão encontrar. Alguns Mbya referem-se ao tipo de arquitetura dessas edificações, que possuem “estacas” nos quatro lados, mas são redondas. Na Aldeia Cutinga conta-se que já encontraram essas construções, que existem também no Superagui, e mais pessoas dessa aldeia e da Aldeia das Peças desejam “alcançar” esse lugar. Comentam principalmente sobre a fauna das Ilhas das Peças e Superagui e sua relação com a onça pintada que vive na região, “vigando a conduta das pessoas na mata, guardiã dos caminhos, como ‘filho’ de Tupã”. LADEIRA e AZANHA, 1987.

Encontram sinais dessa ocupação tanto na toponímia regional, como nas ruínas das antigas igrejas de jesuítas, ‘semelhantes’ às que existiam na região do Alto Uruguai, RS. Os jesuítas, ou melhor, ‘*Kesuíta*’, foram incorporados como um antepassado mítico pelos Guarani.

2.2 As Dinâmicas de Ocupação Territorial Guarani

O território Guarani compreende as aldeias atuais, os lugares dos antepassados, as áreas sonhadas pelos pajés, as trilhas e caminhos percorridos, sendo concebido como um território aberto, ou seja, “*É uma territorialidade contínua, com possibilidade de movimento e ocupação física, ou seja, um “território em expansão”* (GARLET, 1997).

Yvy rupa é a base onde se assenta o mundo ou território, o espaço geográfico do mundo, o suporte da terra (LADEIRA, 2008). É um território mítico, histórico, contemporâneo, e não exclusivo, onde “os Guarani mantêm uma dinâmica sociocultural que se desenvolve em toda a sua dimensão territorial” (LADEIRA, 2008, p.100). Ainda conforme Ladeira, a noção de território “*está associada à noção de mundo*”, concretizada através da ligação ao fator movimento. Assim sendo, na qualificação do território há que se considerarem os movimentos migratórios, e a mobilidade decorrente da dinâmica social específica do grupo. “*O movimento é condição ontológica do modo de ser e se pensar Mbya: movimento simbolizado na figura da caminhada, como um ser em construção, uma apreensão constante do vir a ser, um passado-presente em direção ao futuro*” (CICCARONE, 2001, p.13).

Para os Guarani há um “*sentido de unidade territorial*” (ASSIS & GARLET, 1999, p.7.194), sendo o território Mbya uma construção, submetida a certas variáveis, tais como as dimensões sócio-político-cosmológicas, significando suportes simbólicos da vida social. Tal construção territorial por parte dos Mbya abarca centenas de áreas ocupadas e desocupadas do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo, vinculadas por uma extensa rede de parentesco, afinidade, intercâmbio, reciprocidade e solidariedade.

Os dados históricos comprovam a concepção *yvy rupa*. Nesse território foram identificados

cerca de 3.000 sítios arqueológicos relacionados a ocupações guarani (NOELLI, 2004). De acordo com Monteiro (1992, p.476):

Do Chaco até o Atlântico, das capitânicas do Sul até o rio da Prata, a presença guarani abrangia, no século XVI, uma imensa área que hoje inclui os estados brasileiros de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul, além de partes dos países vizinhos. *Op. cit.*

No processo de identificação do seu território tradicional, os Guarani buscam múltiplos sinais como os topônimos, os *tape* (caminhos), as *táva e táva'i* (ruínas de pedra), certas características geográficas, e existência de determinadas espécies da flora, os quais sinalizam os locais onde viveram os seus ascendentes.

Localizado a leste do território Guarani, está o mar atlântico - *Para Guachu*, ocupando posição central na mitologia e na cosmologia. Para além dele, *Yvy Marã'eỹ* (Terra sem Males), é a possibilidade transcendente do retorno ao status de divindade. O litoral é a “beirada” de *Yvy Pyau* (Terra Nova), a “beirada” do oceano. (LADEIRA, 2007). “O mar, no pensamento e cosmologia Guarani, ocupa um lugar ambíguo: ao mesmo tempo, obstáculo a transpor para se atingir o paraíso e ponto de chegada, pois é ali, nas suas proximidades, que o destino Guarani pode se realizar” (LADEIRA & AZANHA, 1988, p.20). “Os Guarani, modernos em quase tudo, instalados desde séculos no porvir, fizeram da água o lugar de sua origem, o centro de sua terra. (...) Y Ete, a água autêntica, a genuína, a verdadeira. A água, o centro da terra. Aí é onde começa a vida” (MELIÀ, 2001, p.112).

2.3 Ocupação Mbya no litoral paranaense, de acordo com a memória do grupo

A ocupação Guarani Mbya no litoral leste e sul do Brasil antecede em muito tempo, à chegada dos primeiros europeus. Os primeiros Mbya aí viveram, no “início do mundo”, num tempo em que só existiam os Mbya. Essa história não sobrevive somente através da transmissão oral de gerações a gerações. Ela depende, também, de uma revelação ou iluminação a um dos “escolhidos”. Embora sempre tenha uma sequência, ela nunca é revelada inteiramente, porque ela “não tem fim”, e pode sempre ser completada com outras revelações. Enquanto memória que ainda é vivida no presente, ela está intimamente associada com a razão de existir dos Guarani Mbya.

O mito apresentado a seguir foi compilado por Ladeira, e consta no tópico V de *Yy Pau* ou *Iva Pau*: “Espaço Mbya entre as Águas ou o Caminho aos Céus” – Os Índios Guarani e as Ilhas do Paraná – 1990, o qual foi escrito em Guarani por Davi, um jovem líder espiritual nascido na aldeia da Barragem (Município de São Paulo, SP), tendo vivido em várias aldeias do litoral, entre as quais a Ilha de Cotinga, Município de Paranaguá, PR.

Quando *Nhanderu Tenonde* (nosso primeiro) construiu esse mundo, ele disse: este

mundo não durará muito tempo. Meus filhos que vão estar no mundo vão ter que se separar. O mundo é muito grande. Por isso tem que se separar em mais ou menos três famílias, e deverão caminhar (*oguata*)'. Então, do começo do mundo (*yvy apy*) vieram andando, procurando seus lugares, seus verdadeiros lugares. Vieram do começo do mundo e andaram pela beirada do oceano (*yy ee remberupi meme*) para encontrar o fim do mundo (*yvy apy*).

Eles andaram sobre as águas e ficaram no meio das águas (*yy pau rupi*) nas ilhas (*paracupe*). Eles andaram para o bem. E se separaram, cada um com suas companheiras, cada um com suas famílias. Eles andaram e atravessaram as águas, parando sempre no meio do oceano. Então deixaram as ilhas para nós, filhos caçulas (*ay apyre*), para vivermos nesses lugares.

Quando eles vieram, eles passaram onde hoje se chama Argentina, Uruguai, Paraguai. Depois vieram para esse mundo (Brasil). Então vieram para este meio do mundo (*yvybytere*). Então começou a caminhada para a beira do oceano. E foram fundando vários lugares para depois “serem cidades” (*tentã*). Passaram em *Curiyty* (Curitiba) e pararam algum tempo. Ali se separaram. Alguns desceram pelo mato, em direção ao mar, à procura de seu lugar. E encontraram *Opavãpy* ou *Iparavãpy* (Paranaguá). E, de novo, se separaram naquele lugar.

E de lá foram para as ilhas (*yva pau* = ‘espaço’ no céu, ou *yy pau* = ‘espaço’ entre as águas), no meio do oceano. Este mundo foi feito para nós todos. Foi para todos nós usarmos que nosso Pai deixou. Pois nós estamos no mundo para não sermos acabados pelos brancos. *Nhanderu* (nosso Pai) fez o mundo para todos. Os brancos não devem ter ciúmes dos matos, pois nós não vamos fazer mal aos matos, pois nós não vamos ficar igual aos brancos, pois nós não vamos fazer mal a nós mesmos. E nem os brancos devem fazer mal a nós. Pois assim, fazendo mal a nós mesmos, vamos errar para *Nhanderu*. E nosso corpo seria comprado pelo mal. E nós mesmos já não vamos saber como viver.

Quando nossos irmãos mais velhos (*nhanderykey*) se separaram em *Opavãpi*, cada grupo se repartiu entre as ilhas. Alguns foram para Jacutinga (Ilha da Cotonga), alguns foram para Eiretã (Ilha do Mel), algumas famílias foram para Piragui (Superagui), para todas as ilhas. Alguns daqueles que se separaram em *Curiyty* desceram também até a beirada do oceano. Então pararam de novo num lugar onde encontraram uma fonte de água, boa de beber, num lugar muito limpo, *Oyguarã* (Iguape). Então, limparam ainda mais o lugar dessa água e lá ficaram muito tempo. Passou muito tempo, as crianças já ficaram como os adultos. As meninas ficaram adultas. Os meninos ficaram como os adultos, pois eles já sabiam todos os acontecimentos. Então, eles seguiram o mesmo caminho de seus antepassados (*ivaguyjevy*), daqueles que tinham a plenitude, daqueles que alcançaram *Yvyjuporã*, a terra perfeita.

Nós, todos nós, desde antigamente, “andamos para o bem” (*oguata porã*), iluminados por *Nhanderu*. E, antigamente, *Nhanderykey* (nossos irmãos mais velhos) não tiveram dificuldades. Não havia fome, nem doenças, antigamente. Estavam em plenitude e não sentiam nenhum mal em seus corpos, pois só seguiam os ensinamentos de *Nhanderu*. Pois não comiam as coisas deste mundo, não comiam sal. Eles comiam milho, *Caguyjy* (chicha de milho). Todos os nossos antigos avós, nossos avós, nossos avós antigos paravam onde o lugar era nosso, *Nhanderekoa*. Onde eles chegavam, onde recebiam a iluminação ficavam o tempo certo para produzirem seus alimentos. Nossos avós descobriram esses lugares, pois eles andavam pelo mundo, pela beirada do oceano. LADEIRA, 1990.

Na mesma obra de Ladeira (1990), encontram-se compilados, alguns significados dos topônimos da região litorânea do Paraná, os quais, segundo a autora, foram extraídos de alguns autores e dos próprios Mbya (citação transcrita conforme o original):

- 1) Paraná na etimologia tupi é “rio grande” e Goa “redondo”. Assim, Paranaguá ou melhor,

Paranagoa pode ser traduzido por “rio grande e redondo como uma lagoa”. (Nascimento Junior, 1980 p. 36.)

2) Pernagoa seria o “gracioso nome dado pela raça audaz” que quer dizer “grande mar redondo”. Com o passar do tempo “sofreu a corruptela de Paranaguá e Pernagoa (Manoel Viana, 1976 p. 11)

3) Para nã guá era o nome com que os Carijós nativos denominavam a paisagem das baías de ingressão. Significa “baía parecida com o mar”. A mesma tradução se aplica à baía da Guanabara, no estado do Rio de Janeiro: Guá Nã Para, portanto, o significado é “baía do mar”. (Maack, 1981 p. 40).

4) Iparavãpy: No mar, o fim do caminho e o início do destino: Esta é a definição dos Mbya para a região. Paranaguá seria uma deformação do nome original feita pelos brancos. Paranaguá, numa tradução literal do Guarani seria “do Paraná”, ou “lugar do Paraná”. Paraná seria uma corruptela de “Iparavã”.

5) Guaraqueçaba: Na língua Tupi quer dizer “lugar das aves guarás”. Guará é o nome de dois animais: um, do mar, ave de plumagem vermelha; outro do mato. (Julio Alvar, 1979 p. 5)

6) Guaraqueçaba: Os Mbya fazem a analogia desse nome não às aves, e sim ao “aguará” ou cachorro do mato (pequeno guará) que vivem nessa região, inclusive na Ilha da Cotinga.

7) Cotinga quer dizer, na língua Tupi “lugar (casa) de brancos” tendo sido assim denominada pelos carijós a ilha onde se instalaram os 1º povoadores vindo da Cananéia. (Manoel Viana, 1976).

8) Cotinga é o nome Guarani de uma árvore de frutas silvestres que se encontra na Ilha do mesmo nome. Para os Mbya a tradução acima não faz sentido.

9) Jacutinga: Esse é o nome original do lugar em razão da existência de muitas dessas aves de nome “Jacu”, na região. De Jacu teria se derivado “Jacutinga” que depois seria abreviado para “Cutinga”, Essas aves, um bom e apropriado alimento para os Mbya, não são vistas na ilha.

Conjuntamente à presença da água e das matas, temos a vivência cultural do território, através do parentesco, que dá continuidade ao processo de transmissão e intercâmbio de conhecimento e memória, e da contínua e operante circularidade pelo território (deslocamentos e ocupações). O território reconhecido pelos Guarani é a ‘*terra de parentes*’, aquela terra criada pelos deuses para ser habitada por eles. A característica fundamental desta ‘terra de parentes’ é ter sido habitada pelos Guarani, isto é, pelos “*antigos avós*” (MELLO, 2001, p.18, 120). Da mesma forma como em todo o seu território, a categoria “*terra de parentes*” emerge como fundamental para o entendimento da ocupação guarani no litoral do Paraná, com suas conexões genealógicas, relações de solidariedade e seus interesses mútuos.

Território de ocupação e mobilidade tradicional guarani é um território composto por uma extensa rede de parentesco e intercâmbio, construído pela memória, conhecimento, experiência, transcendência, amalgamados a aspectos geográficos, históricos, sociais, econômicos e culturais. Implica uma atividade de construção continuada através do movimento de expansão, migração, dispersão, mobilidade e deslocamento territorial iniciado na época pré-colonial, e atualizado até o presente.

Segundo Pissolato (2002), o parentesco é a dimensão que estrutura a vida social Mbya, o que deve ser compreendido considerando-se tanto o seu significado na organização das práticas de uma localidade (aldeia), quanto em sua dimensão multilocal, ou seja, o coletivo dos “parentes” se distribui entre diversos locais que podem acolher visitantes, e possíveis novos moradores vindos de outras aldeias Mbya.

A mesma autora analisa a dinâmica do parentesco Mbya a partir de dois movimentos. Um deles é o da circulação de pessoas entre locais, propiciada pela visita de parentes entre as várias aldeias, gerando assim alternativas de residência, em situações que possam sentir “alegres” (*vy’a*) em outro local, onde pretendam estabelecer vínculos de casamento ou cooperação. Novos visitantes ou moradores podem ser trazidos do local visitado no retorno à sua aldeia. Outro movimento é o desenvolvimento de grupos de parentesco, envolvendo momentos de reunião e cisão no decorrer do tempo. A reunião dá-se a partir do crescimento de um grupo de descendentes que permanece junto do casal mais velho, acompanhando suas mudanças residenciais. A cisão é gerada através do surgimento de outra liderança política ou espiritual, que geralmente busca deslocar-se e fundar uma nova aldeia.

As unidades de subsistência e a constituição de grupos locais em torno de um núcleo que lidera política e/ou religiosamente um local, é determinada pelo parentesco. Entretanto, os agrupamentos locais variam numericamente, podendo corresponder a uma única família extensa, composta por diversas gerações e outras famílias agregadas, ou também podem se constituir de alguns núcleos de parentesco em uma mesma área, mas com distanciamento espacial entre eles.

A constituição das Aldeias Mbya comporta múltiplas possibilidades além da sua ocupação atual, onde ficam incluídas alternativas futuras, a serem construídas a partir da dinâmica dos grupos de parentesco ao longo do tempo, e o consequente surgimento das novas gerações.

Ainda conforme Pissolato (2002), a sociedade Mbya deve ser pensada considerando em conjunto três aspectos: o caráter multilocal desta sociedade, onde os moradores de uma aldeia se reconhecem vinculados a um território que ultrapassa os limites locais, o valor central da mobilidade na reprodução física e cultural do grupo, a qual permite que o sistema de parentesco opere vinculado aos valores cosmológicos e rituais, e o território enquanto território descontínuo, porém constituído pela articulação de um conjunto vasto de aldeias dispersas sobre as regiões

tradicionalmente ocupadas pelos Guarani, desde o leste do Paraguai até o litoral do Brasil.

Portanto, para a reprodução da sociedade Mbya, sobressai como fator de fundamental importância, a existência de parentes em vários lugares onde partilham de convivência. Neste contexto, a regularização administrativa de Terras Indígenas destinadas aos indígenas Mbya deve ser norteada pela delimitação de um conjunto de áreas ocupadas, para a real garantia da manutenção do padrão multilocal e dinâmico que está na base da reprodução física e cultural da sociedade Mbya. Desta forma, uma localidade Mbya não se constitui como um lugar exclusivo de um determinado grupo de parentes, nem como um local que permanece inalterado ao longo do tempo.

2.4 Rede de Sociabilidade Mbya no Litoral do Paraná

Em consonância com as atuais etnografias sobre o tema, o presente estudo de identificação e delimitação foi orientado a partir de uma conformação regional, que compreende o litoral paranaense, e mais especificamente, a Baía de Paranaguá, onde se encontram as quatro aldeias litorâneas atualmente habitadas: Sambaqui, Ilha da Cotinga, Cerco Grande e Kuaray Haxa/Rebio Bom Jesus (reivindicada). Aí inclusas por proximidade física, relações de parentesco e redes de sociabilidade, as aldeias Araçá'- PR e Yakã Porã – SC (reivindicada). A Ilha da Cotinga desfruta de uma localização privilegiada em relação à cidade de Paranaguá, tendo, por tal motivo, uma maior visibilidade, sendo considerada uma referência para a fundação das demais aldeias localizadas da Baía de Paranaguá, entre elas a Aldeia Cerco Grande (Município de Guaraqueçaba) e Sambaqui (Município de Pontal do Paraná), assim como foi referencial para a instalação da Aldeia Araçá'í.

Desconstruída a ideia de uma área de estudo fechada e restrita a um único local, tornou-se necessário considerar o padrão de ocupação territorial multilocal, que ocorre sobre um território mais amplo, categoria denominada “terra de parentes”, que inclui a dimensão extensiva das redes de sociabilidade deste grupo indígena, que circunscreve pequenas áreas dentro de um território histórico, e cujas interações envolvem o espaço físico, humanos e deuses.

Assim, as Terras Indígenas no litoral do Paraná situam-se no complexo multi-local da territorialidade Mbya que envolve trocas econômicas, sociais, simbólicas, ambientais, espirituais com as demais aldeias do próprio estado, outras localizadas nos estados do sul/sudeste do Brasil, em especial Santa Catarina, além daquelas que se situam nos países limítrofes.



Mapa 3 – Aldeias Mbya no litoral do Paraná - Autora: Sandra Ayres.

2.4.1 Migração da Família Timóteo



Figura 13 - A mãe Maria Cristina e o filho Francisco Kirimaco Timóteo.

O complexo territorial formado pelas aldeias litorâneas do estado do Paraná originou-se de extensos fluxos migratórios no sentido “oeste-leste”, local onde estabeleceram as relações de reciprocidade que as interconectam entre si, e com as demais áreas onde se encontram os outros “parentes”.

Um desses movimentos migratórios foi liderado pelo pajé Francisco Kirimaco Timóteo, cuja trajetória resultou na fundação e reocupação de algumas aldeias. Trata-se da família extensa de dona Maria Cristina, mãe de Francisco, seus irmãos Juancito Oliveira, Benito Oliveira e irmãos, cunhados, filhos e sobrinhos que nasceram no decorrer da jornada.

Além da memória da dona Maria Cristina, tivemos as narrativas de Francisco Timóteo e suas sobrinhas, as irmãs Florinda e Lúcia Timóteo. Os depoimentos de Florinda e Lúcia acrescentaram à narrativa, aspectos específicos relacionados à ocupação das Aldeias Cotinga, Cerco Grande, Sambaqui e Yakã Porã - SC.

Francisco Timóteo rememora a gênese de sua própria história de migrações, e descreve trajetória de seus progenitores. Os antepassados de Francisco Kirimaco Timóteo são originários do Paraguai, Yvyrayty, centro do Paraguai, depois seguindo para Lossária, e de lá para Itaroqué, também no Paraguai onde nasceu seu pai. Sua mãe, Maria Cristina Timóteo nasceu em Cerro Mbaraká (Paraguai). Em Cerro Mbaraká, seu pai casa-se com sua mãe. E vão morar em San Ignacio (Argentina), de onde partem para o Brasil, a Aldeia Palmeirinha do Iguaçu – TI Manguieirinha/PR, terra Kaingang onde havia riqueza de pinhões erva mate. A TI manguieirinha é local de nascimento de Francisco Timóteo. De Manguieirinha sua família retorna para San Ignacio (Argentina), deslocando-se a seguir para Irigóvia. A morte dos avós e do pai Hortêncio Timóteo, deflagra a migração da família Timóteo em direção ao leste, sob a orientação da mãe Maria Cristina Timóteo. A narrativa a seguir transcrita sobre o início da jornada de sua família na busca por uma nova terra, consta da pesquisa de Gonçalves (2011: 52):

Meus avôs, o pai de vovô, os avôs dele, então eles vem do Paraguai, é... Yvyrayty, centro do Paraguai. Depois viveram em Lossária, também no Paraguai, perto de Yvyrayty. Aí então vieram (...) lá pro Itaroqué. (...) Lá pra Itaroqué do Paraguai nasceu meu pai. E minha mãe nasceu lá pra Cerro Mbaraká do Paraguai. Aí depois de 25 anos o meu pai veio lá pro Cerro Mbaraká, veio de passeio, passear e visitar os parentes. Naquele tempo minha mãe tinha 24 anos já. Aí se conheceram lá e daí pediu a mão da moça, e fizeram casamento, e depois de viverem no Cerro Mbaraká eles foram viver em San Ignacio (Argentina). Depois do San Ignacio eles vieram direto lá pra Palmeirinha. Então naquele tempo, a nação de coroados, como dizem, de Kaingang né? (...) Aí o meu pai ia lá pra Manguieirinha juntar pinhão. Aí nasci lá pra Manguieirinha. Só veio ali pra trabalhar, o meu pai. Pra juntar pinhão, cortar erva [mate], aí então depois eu nasci lá. Estava um mês lá mais ou menos quando então ele foi lá pra San Ignacio, perto de Kunha Piru. Aí depois viemos lá pro Irigóvia, lá pro Barracão (PR). De lá pro Irigóvia é uma distância de pelos menos 15 ou 20 km mais ou menos. Entramos lá pro mato e moramos lá pro mato. Aí me criei lá. Lá pro Irigóvia. Aí o meu pai desapareceu. Vovô, bisavô, tudo desapareceu. Aí pensei „como é que eu vou fazer agora?“ Aí falei com a minha mãe. Minha mãe contou pra mim: „Vamos descer lá pra baixo do Uruguai. Lá pra perto de Uruguiana, lá por Porto Jacaréu menos quando então ele foi lá pra San Ignacio, perto de Kunha Piru. Aí depois viemos lá pro Irigóvia. Francisco Timóteo, 2010.

Após os eventos da morte do pai, Hortêncio Timóteo, bem como do avô e bisavô, Francisco Timóteo empreende sua caminhada de volta para o Brasil contando com o apoio de sua mãe, dona Maria Cristina. Antes de retornar ao Brasil, Francisco Timóteo permanece como cacique em Cerro Klanõ na Argentina, por um período de oito anos, e acaba se incomodando com as novas preocupações e responsabilidades que emergiram do contexto de um intenso crescimento

populacional da área, levando-o a tomar a decisão de seguir em frente, separando-se de sua mãe, para retornar ao Brasil:

Depois, já estávamos há oito anos e então já chegou a minha gente. Um casal, dois casais, vai indo, já aumentou a gente, vinham do Paraguai procurando por Cerro Klanõ (...) Aí falei com minha mãe: Eu cansei de trabalhar de cacique. Vamos lá pro Brasil, porque eu nasci, eu sou nascido lá pro Brasil mesmo. Vamos atravessar daqui mesmo. Vamos pra Porto Alegre. Aí depois então minha mãe me mandou pra mim: Pode ir. Pode procurar lugar melhor pra morar. Aí depois eu vim sozinho. FRANCISCO TIMÓTEO, *in* GONÇALVES, 2011: 55.

Francisco Timóteo faz questão de reforçar que é nascido no Brasil, Aldeia Palmeirinha do Iguaçu, Terra indígena Mangueirinha, estado do Paraná. Da mesma forma que seus tios maternos, Juancito e Benito Oliveira, Francisco Timóteo buscava uma mediação com autoridades municipais para ocupação de uma determinada área. A ocupação, por sua vez, só se efetivava a partir da identificação dos recursos naturais como água, matas, animais de caça, a construção das casas e plantio de sementes. Gradativamente Francisco assumia os papéis dos antepassados em relação à segurança, autoridade, e provedor do seu grupo familiar.

De cerro Klanõ, Francisco Timóteo decide partir sozinho para Porto Alegre em busca de melhores lugares para viver. Sua primeira passagem nesta empreitada foi em Cantagalo, município de Viamão-RS, à época em área de 65 hectares, onde consolida uma ocupação Mbya construindo casas e providencia os cultivos. Assim retorna à Argentina para buscar a mãe juntamente com mais três famílias. Após três anos habitando Cantagalo, Francisco recebeu a indicação de um não indígena de um novo lugar para as famílias indígenas habitarem, resultando na constituição da TI Pacheca, município de Camaquã, também no Rio Grande do Sul. As indicações que representantes públicos passavam para Francisco tratavam de terras que outrora os próprios índios já haviam escolhido, pois englobavam sinais de ocupação pretérita, como ruínas e condições ambientais específicas.

Durante sua permanência na TI Pacheca, Francisco iniciou a aldeia Mato Castelhana, nas proximidades do rio Jacuí, também no município de Camaquã. Ao retomar sua marcha para leste Francisco Timóteo juntamente com seu grupo familiar, dirige-se para a aldeia Morro dos Cavalos, no município de Palhoça/Santa Catarina, Este deslocamento ocorreu no início dos anos 80 e serviu de referência para outros grupos.

Aí depois que aquilo passou tudo, daí eu vim pra cá. Primeiro nós ficamos lá pro Morro dos Cavalos. Aí depois nós viemos e depois nós ficamos lá por ponte Piraí. Aí depois de lá por ponte Piraí eu fui pra São Paulo, em Itariri, depois até em Silveira. Lá pro Itariri tem 510 alqueires. Lá pro Rio Branco (SP) tem 335 hectares. É meu serviço. E depois lá Poti Verá tem 453 hectares, aquele é meu serviço. Tudo é meu serviço. Eu trabalho primeiro eu trabalho (...) Então Silveira, Itariri, Rio Branco. FRANCISCO TIMÓTEO, *in* GONÇALVES, 2011: 55.

Após partirem de Morro dos Cavalos, estiveram por algum tempo vivendo sob uma ponte, em Itajaí. Daquela localidade, deslocam-se para as proximidades do rio Piraí, onde Francisco Timóteo deu início a aldeia do Piraí. Após um período de cerca de um ano de sua chegada, outras famílias se agregam naquele local.

De Piraí, Francisco e sua família retornaram ao Rio Grande do Sul, morando alguns anos em Mato Castelhano e Pacheca. Nesta época Francisco fundou a aldeia de Cerro Sato, nas proximidades do rio Jacuí, no mesmo município de Camaquã. Retornaram então a Piraí (SC), onde Francisco deixou a família e seguiu sozinho para o Paraná. Esta foi a ocasião em que encontrou seu primo-irmão Hilário Nunes, que o convenceu a trazer toda a família para a recém-fundada Aldeia da Ilha da Cotinga, no município de Paranaguá.

A circularidade ressurge com a saída da Cotinga novamente para Pacheca, e dali para Itajaí. De Itajaí Francisco se lançou para um movimento mais extenso, em direção ao estado de São Paulo. Segundo Florinda, em uma viagem que fizera ao Mato Grosso Francisco conheceu o cacique da aldeia paulista de Itariri. Este lhe fez um convite para que levasse sua família para viver naquelas terras, afirmando se tratar de uma área bem extensa. No entanto, ao chegarem a Itariri, perceberam que o lugar não era tão prodigioso quanto afirmava o cacique. Ao relevo montanhoso, acrescentava-se a infertilidade do solo e o exagerado distanciamento entre a aldeia e a cidade mais próxima. Nestas condições Francisco e sua família não permaneceram ali mais que um ano, mudando-se logo em seguida para a aldeia Ribeirão Silveira, no norte do estado. Dali retomou caminho de volta para o Paraná, permanecendo na Cotinga até a fundação de Cerco Grande e da aldeia da Pescada. Atualmente a aldeia de ilha das Peças está sem ocupação Mbya.

2.4.2 TI Ilha da Cotinga



Figura 14 - TI Ilha da Cotinga.

A Terra Indígena Ilha da Cotinga é constituída por duas ilhas, Cotinga e Rasa da Cotinga, localizadas na Baía de Paranaguá-PR, com área total de 1.701,00 ha, área identificada em 1993 e

homologada no final de 1995.

Conforme dados da população Mbya, o primeiro casal que chegou à Ilha da Cotinga, em 1977, foi Salvador e Zoberata da Silva, pais de João da Silva ou Vera Mirim. Segundo Simonian *apud* Ladeira (1990), Seus parentes partiram do Peperi-Guaçu (Misiones/Argentina), passaram por Chapecozinho, área indígena localizada em Xanxerê-SC. Depois deles chegarem à Ilha da Cotinga, mais um grupo de sete famílias, provenientes da TI Ibirama La Klãno, ali buscando um espaço sossegado onde pudessem ver os vestígios dos ancestrais, as manifestações de Nhanderu, e viverem mais distanciados dos não-índios. Em 1986, eram 83 indivíduos morando na Ilha.

Quanto ao nome Cotinga, segundo Ladeira (1990), refere-se à ave *jacu* e a uma árvore de frutos silvestres, que se encontrava na ilha, chamada *cotinga*. Desses dois termos, teve origem a palavra *jacutinga* que depois foi abreviado por Cutinga, hoje chamada Cotinga.

Depois de se instalarem na ilha, o primeiro cacique/pajé foi Hilário, que é, segundo Cristino, seu primo-irmão e primo de João da Silva. Posteriormente, ele foi substituído por João da Silva e, depois, por Cristino, que continua até hoje como pajé, enquanto Faustino da Silva, a partir de 2003, tornou-se o pajé oficial até o final de 2005, quando se deslocou para a Aldeia Cerco Grande.

A valorização do espaço considerado território dos ancestrais na Cotinga atraiu muitos outros Mbya, de tal modo que, em 1987, moravam na ilha da Cotinga 220 pessoas, distribuídas em 42 famílias nucleares, sendo 94 crianças.

Desde 1983, estava em andamento o processo de desapropriação da área de 700 ha em Bracui-RJ. Lá morava Aparício, um parente do cacique João da Silva. Este queria sair do local, porque seu pai, Argemiro da Silva, havia falecido vítima de atropelamento em 1984. Então convidou João da Silva para conhecer a área.

O então cacique João da Silva parte para Bracuí juntamente com um numeroso grupo de famílias. A primeira viagem levou 68 pessoas, em 4 de dezembro de 1987, e as outras 68 pessoas foram em 20 de dezembro de 1987. Desse total, 60 pessoas voltaram para outras TIs.

Hilário da Silva teria migrado em companhia de sua mãe Paulina da fronteira entre o Brasil e a Argentina, onde nasceu, até a ilha da Cotinga, passando por inúmeros lugares, como é usual entre os Guarani. Desde início da ocupação em Cotinga, Hilário buscou reunir outras famílias a ele vinculados por laços de parentesco, dentre as quais se destacou a família extensa de Francisco Kirimaco Timóteo, que vinha empreendendo uma extensa migração desde o Paraguai.

Cristino da Silva, o atual cacique e pajé da TI Ilha da Cotinga, chega ao local nos anos 80, juntamente com 7 famílias oriundas da TI Ibirama La Klãno-SC. Embora a vida na ilha fosse mais sossegada para os seus 23 moradores, o desafio era a falta de recursos, advindos do contato restrito com os não indígenas do litoral, limitações geográficas e dificuldades de transporte, e restrições aos cultivos em decorrência da pobreza do solo arenoso.

A aldeia da Cotinga está na porção central da ilha da Cotinga, e pertence ao município de Paranaguá. Única terra indígena demarcada no litoral paranaense, esta aldeia encontra-se posicionada em local privilegiado em relação às demais aldeias do litoral, de onde se pode partir para qualquer uma delas com o uso de embarcações à motor, e em relação à cidade de Paranaguá, que pode ser alcançada em 15 minutos com o uso de uma voadeira.

Em 2010 residiam na ilha 17 famílias nucleares, totalizando 55 pessoas. Dentre estas, apenas 4 famílias não pertencem à família extensa do cacique Cristino da Silva.

2.4.3 TI Araça'í



Figura 15 – Aldeia Araça'í.

A TI Araça'í se localiza no Município de Piraquara, que está inserido no Setor Leste da Região Metropolitana de Curitiba (RMC), em um espaço geográfico que abriga importantes mananciais de abastecimento hídrico da região, sendo responsável por aproximadamente 70% da água distribuída à população da RMC. Em seu território, localiza-se o reservatório do Piraquara I (Cayguava) e parte do reservatório do Iraí, encontrando-se em fase de implantação o reservatório do Piraquara II.

A TI Araça'í está sobreposta a algumas áreas de preservação ambiental, quais sejam: Área de Preservação do Rio Piraquara (APA Piraquara), Área de Tombamento da Serra do Mar e Área de Interesse Turístico do Marumbi (AEIT do Marumbi) e área de ampliação do Parque Estadual do Marumbi.

O Rio Piraquara constitui-se como um dos principais afluentes da margem esquerda do alto curso do rio Iguaçu, o qual banha uma significativa porção da Região Metropolitana de Curitiba. A bacia do rio Piraquara, situada na área leste da Região Metropolitana de Curitiba, está totalmente inserida no Município do mesmo nome, sendo que a bacia formada a montante do Contorno Leste foi instituída como APA Estadual do Piraquara, estando subdividida em nove sub-bacias.

A aldeia de Araçaí está localizada às margens da Barragem Piraquara I, distando aproximadamente 6 km do início da Barragem Piraquara II, e 15 km da cidade de Piraquara, e cerca de 40 km do centro de Curitiba. Saindo de Piraquara, o acesso se dá por estrada municipal de terra por aproximadamente 14 km; partindo do Centro de Curitiba percorre-se aproximadamente 32 km, sendo que 10 km é feito em estrada municipal sem asfalto.

A trajetória dos Mbya de Araçaí, está inserida no processo de mobilidade geográfica própria dos Guarani na busca da "Terra sem Mal", o paraíso mítico dos Guarani, que é na direção oeste-leste rumo à região litorânea, em retorno às terras originalmente de seus ancestrais. Ao lado das motivações de ordem religiosa, orientados por líderes religiosos, as famílias Mbya buscaram uma terra onde fosse possível viver de acordo com as normas e valores de sua cultura, especialmente a manutenção de sua religiosidade.

Os Mbya do Araçaí mantém a mesma organização social tradicional já descrita por vários pesquisadores: pequenos núcleos estruturados a partir da 'família grande', ou seja, a família extensa do cacique Marcolino da Silva, em posição de pai e sogro, filhos, genros e netos. Eles compõem uma extensa rede de parentesco entre os Mbya, não só do Paraná, mas também de Santa Catarina e São Paulo. Assim, o contato entre os parentes das diversas aldeias é algo constante no seu cotidiano.

A chegada dos Guarani à aldeia Araçaí ocorreu em 14 de dezembro de 1999, vindos da Terra Indígena Manguaí - aldeia Palmeirinha do Iguaçu (Mbya), ocupando uma área na região dos Mananciais da Serra, em Piraquara cedida por um secretário do Meio Ambiente da cidade de Pinhais, Região Metropolitana de Curitiba.

Dentre as motivações para a saída de Palmeirinha do Iguaçu apresentadas pelo cacique Marcolino da Silva foi destacada, a necessidade de buscar espaço dentro do grande território histórico Mbya, com as possibilidades de viver de acordo com os costumes deixados por *Nanderu*/Deus, especialmente suas práticas religiosas. Dentre outros motivos foi citado o falecimento de um filho menor do cacique Marcolino da Silva, e do seu sogro, Aristides Gabriel que era um pajé e líder político de reconhecida autoridade.

No início de sua ocupação, os Guarani sofreram muita resistência e preconceito dos proprietários da região, além das constantes pressões por parte de órgãos públicos como a SANEPAR (encarregado do abastecimento de água e tratamento de esgotos), a qual, com o passar do tempo passou a uma atitude mais conciliadora.

A Prefeitura de Piraquara acolheu de forma pouco comum os Guarani do Araçaí, apoiando e aplicando medidas de inclusão social, algo muito raro nos municípios brasileiros onde se localizam Terras Indígenas. Muitos outros agentes estiveram presentes e atuantes prestando assistência e apoio como a ONG *Tekoa*, amigos do Colégio Bom Jesus de Curitiba e outros tantos aliados em suas lutas cotidianas relacionadas às necessidades básicas, incluindo a regularização territorial.

Atualmente os Mbya da aldeia Araçaí tem participação permanente no Conselho Municipal de Piraquara, sendo tratados pelas autoridades Municipais com total aceitação e respeito, e sendo contemplados, como os demais munícipes, com os benefícios sociais existentes nas esferas municipais, estaduais e federais.

Em 25 de abril de 2007 através do Decreto Municipal Nº. 2941/2007 foi legada à Comunidade Guarani de Araçaí uma área de terra contígua a Barragem de Piraquara I, com 39,62069 hectares, oficializando e consolidando sua permanência no local.

2.4.4 Aldeia Kuaray Haxa/Rebio Bom Jesus



Figura 16 – Aldeia *Kuaray Haxa*.

Rivelino Gabriel de Castro e a esposa Elza Fernandes, juntamente com seu núcleo familiar são originários da TI Mangueirinha, Aldeia Palmeirinha do Iguaçu/PR. Sua caminhada na direção ao litoral (leste) teve motivações de ordem cosmológica e envolveu a indicação divina através da orientação inicial de um líder religioso, seu avô Aristides Gabriel, posteriormente do tio Marcolino da Silva.

Quando o líder espiritual Aristides Gabriel, avô de Rivelino de Castro encontrava-se prestes a falecer recomendou que seus familiares saíssem de Palmeirinha do Iguaçu e buscassem um lugar onde pudessem viver de acordo com o *Nandereko*, o “jeito de ser guarani”. Decorrido algum tempo após a morte do xamã, seus familiares buscaram novas terras, como foi o caso do líder espiritual Marcolino da Silva e sua família extensa que foram para a TI Araça’í, posteriormente, a família de Rivelino Gabriel. Outro fator determinante que impulsionou a saída de Palmeirinha do Iguaçu foram os constantes conflitos com as lideranças Kaingang da TI Mangueirinha que sempre buscavam prevalecer sobre as determinações dos Guarani que vivem na área.

A aldeia Kuaray Haxa está localizada em sobreposição com a Reserva Biológica Bom Jesus, criada posteriormente nos municípios de Antonina, Guaraqueçaba e Paranaguá/PR, por meio do Decreto de 5 de junho de 2012, com superfície de 34,179,74 hectares.

Desde a saída da TI Mangueirinha, no interior do Estado do Paraná, na sua trajetória, até

chegar ao *tekoa Kuaray Haxa*, Rivelino de Castro e seu grupo familiar passou por várias aldeias, até identificarem um local (*tekoa*) onde fosse possível viver o modo de ser guarani. Dentre as áreas onde viveram por determinado encontram-se as Aldeias Palmital, Araça'i (Piraquara), Contenda, Rio da Areia e Sambaqui.

Além das recomendações do xamã Aristides Gabriel, sobre a necessidade de buscarem um novo lugar para viver, o qual seria indicado por Nhanderu/Deus, a esposa de Rivelino, Sr^a Elza Fernandes teve sonhos com um novo lugar para viver, e o xamã Marcolino da Silva [tio de Rivelino] afirmara que ao alcançarem o lugar sonhado, ele iria confirmar ou não. E o local foi Kuaray Haxa, onde o Sr. Marcolino recomendou que construíssem uma casa de reza (*Opy*) para realizar encontro de xamãs e os *xeramoĩ*.

Embora decorrido cerca de uma década após o falecimento do cacique e avô de Sr. Rivelino, suas recomendações repercutiram como um fator de importância para a tomada de decisão de buscar uma nova área, pois são recorrentes situações envolvendo núcleos familiares que se deslocam de uma aldeia, em consequência da morte de uma liderança política e/ou espiritual de muito prestígio.

As indicações das lideranças espirituais, primeiro o avô Aristides, e depois o tio de Sr. Rivelino de Castro (xamã Marcolino do Araça'í), assim como os sonhos da esposa Elza Fernandes, caracterizam o processo do *oguata porã*, através das orientações das lideranças espirituais que apontam um direcionamento para uma caminhada, não se constituindo em uma ocupação aleatória, e a ocupação de um determinado local, configura-se como uma orientação divina sobre os lugares para restabelecer uma *tekoa*, onde outrora viveram seus parentes.

A avó de Rivelino Gabriel, Sr^a Emília (esposa do Sr. Aristides Gabriel - falecida), informara ao neto que os guarani percorriam uma estrada que passava por Morretes e Antonina, e onde existia uma aldeia. Esse caminho teria um percurso que chegava à Cananéia, Iguape, em São Paulo (provável caminho do Peabiru). Acrescentara ainda a informação de que a aldeia existente no município de Antonina tinha uma mulher como liderança espiritual, tendo a aldeia sido abandonada após sua morte.

Há indícios de que a forma de ocupação da aldeia *Kuaray Haxá* segue padrões cosmológicos Mbya e que o deslocamento do grupo do Sr. Rivelino de Castro, saindo da TI Mangueirinha em direção ao litoral, estaria a indicar a recuperação de terras que foram esbulhadas da geração de seus avós.

2.4.5 Aldeia Yakã Porã



Figura 17 – Aldeia Yakã Porã.

Partindo da aldeia Sambaqui, um grupo familiar composto por Francisco Timóteo Kirimaco, sua mãe Maria Cristina e a família de Claudiomir Tibes e Adriana Fernandes formam a aldeia Yakã Porã em 19 de setembro de 2003, após acampar por um período embaixo da ponte do rio Três Barras junto com Roque Timóteo, outro filho de D^a Maria Cristina, local já habitado por eles em outra ocasião.

A área de Yakã Porã fora anteriormente ocupada por uma família indígena de Campo Erê que estava se mudando, e que indicou o local para as famílias acampadas em Três Barras (ele Kaingang, ela Guarani). A área é de domínio da Prefeitura Municipal de Joinville, órgão que ajuizou imediatamente ação de reintegração de posse contra Claudiomir Tibes e Néelson Benites, representantes da comunidade. Sua extensão é de 32,5 hectares, área que foi alvo de decisão favorável à permanência indígena em 20.03.2007, proferida pelo juiz federal responsável pelo julgamento do caso.

A aldeia compõe-se de um núcleo habitacional, com as edificações dispostas de forma circular em torno de um grande pátio central. São residências em taipa/adobe e mistas, uma casa de reza, cozinhas familiares, uma área coberta para recreação e produção artesanal, uma igreja em construção, e uma cozinha comunitária em alvenaria. A aldeia dispõe de água canalizada do riacho e energia elétrica.

Os moradores da aldeia são ligados à família extensa de Lidia Timóteo e Néelson Benites. A anciã da aldeia é a dona Maria Cristina, avó materna de Lídia, pessoa mais idosa da família Timóteo, ocupando lugar central neste processo de reterritorialização da família Timóteo. Teriam sido seus sonhos com o Monte Crista que motivaram a instalação das famílias na região, área que a anciã reconhece como território ancestral dos Guarani.

Os habitantes da aldeia *Yakã Porã* possuem relação de parentesco com a aldeia Sambaqui/PR, para a qual se dirigiu a mãe de Francisco e Roque Timóteo, Maria Cristina, em agosto de 2008, permanecendo por lá um curto período, antes de retornar, local onde pudemos ouvir

suas narrativas.

Vivem em meio a casas de regionais que circundam a entrada da área, na estrada Brüstlein que dá acesso à aldeia e ao Monte Crista. No local onde se estabeleceram existia uma pedreira, desativada há mais de 20 anos, estando a vegetação em fase de regeneração.

A *opy* (casa ritual) encontra-se localizada após a construção aberta do pátio central da aldeia, utilizada para receber visitantes, reuniões e confecção de artesanatos. Há projetos de construção de nova *opy*, em espaço mais reservado, portanto, mais distanciado do pátio.

O principal curso de água de que dispõem é o rio Bonito, sendo toda a área de uso recortada por pequenos riachos, com água potável. Em 2008 foram construídas mais algumas casas para abrigar os familiares de João Acosta que saíram da TI Pirai e vieram residir no local. Em áreas um pouco mais afastadas encontram-se outras moradias, entre elas a de Francisco Timóteo Kirimaco, Marta Timóteo e família.

A comunidade de *Yakã Porã* possui uma casa cerimonial (*opy*), na qual ocorrem cotidianamente os ritos tradicionais Mbya. Nela são encontrados os instrumentos musicais e objetos cerimoniais como o *popygua*, *mbaraka*, *rave*, *takuapu*, *petyngua*. Francisco Timóteo é o rezador que se adorna com seus *tetymakua*, com o *jeguakáva* e colares de sementes para coordenar rituais ou para se fotografado.

A região do Monte Crista é chamada pela população da aldeia de *Nhanderu Ka'aguy* (mata de nosso pai), com diversos vestígios da ocupação por antepassados, como plantios de *ka'a* (erva-mate silvestre), sinais nas pedras e na paisagem, sendo um lugar visitado para coleta de materiais e remédios e para fortalecimento dos vínculos com os antepassados. Vários recursos considerados essenciais para a comunidade, como algumas variedades de taquaras, cipós e medicamentos, são encontrados somente ao longo da trilha que leva ao topo da montanha.

Segundo relatos de Lúcia Timóteo, que fora criada desde pequena junto ao tio materno Francisco Timóteo e a avó Maria Cristina, em sua natural movimentação dentro do território, passaram por inúmeras localidades desde Rio Grande do Sul, Santa Catarina, São Paulo, até se estabelecerem na Ilha da Cotinga, Ilha da Pescada e Cerco Grande, em Guaraqueçaba, Sambaqui/Pontal do Paraná/PR e Yakã Porã/SC.

Nelson Benites nasceu na TI Chapecó, deslocando-se depois para a TI Pacheca, TI Ilha da Cotinga, onde se casou com Lúcia Timóteo, indo depois para a Aldeia Sambaqui e Yakã Porã.

2.4.6 TI Sambaqui



Figura 18 - Aldeia Sambaqui.

A aldeia Sambaqui está localizada no Município de Pontal do Paraná-PR, e atualmente compreende dois grupos familiares localizados em uma ampla área de vegetação e recursos hídricos utilizados em suas práticas produtivas de pesca, extrativismo e caça. Identificam como parte do seu território os sambaquis “A” e “B” (bens tombados pelo Patrimônio Histórico e Artístico desde 1982), a estrada ecológica de acesso à aldeia, e trilhas por onde circulam.

Na data de 30 de dezembro de 2005, a Prefeitura Municipal de Pontal do Paraná, estado do Paraná, emite o Decreto nº 2153 declarando de utilidade pública uma área de cerca de 700 hectares para os Guarani Mbya ali localizados. Como a extensão decretada pelo município não atende conceitos constitucionais que regem a identificação e delimitação de uma terra indígena, conforme prescreve o art. 231 da CF/1988, foi constituído o Grupo Técnico Portaria nº 615/PRES de 11.06.2008 para atender legislação específica.

No ano de 1999, um grupo formado por seis famílias Mbya, procedentes da Ilha da Cotinga, estabeleceram-se na Fazenda Sambaqui, de propriedade das Empresas Âncora Agro Florestal Ltda e Âncora Empreendimentos e Participações S/A. A trajetória dessas famílias inclui a circularidade por outras terras do RS, SC, SP e RJ, além de argentina e Uruguai.

Segundo relatos do Sr. Irineu Rodrigues, o grupo chegou ao local atraído pelos Sambaquis do Guaraguaçu, pois segundo cosmologia do grupo, os sambaquis constituem locais sagrados, construídos por *Nhanderu* para indicar a seus filhos Guarani onde estes devem se estabelecer.

Conforme depoimentos dos índios Mbya, a região de Paranaguá e a Serra do Mar fazem parte da cosmologia do grupo. Os mitos indicam que nesse local deu-se a origem do mundo e é para lá que os Guarani devem retornar, estabelecendo-se junto aos locais sagrados marcados por *Nhanderu*.

Além dos mitos, dados arqueológicos e históricos comprovam a ocupação Mbya, no litoral paranaense até o século XVII. Também a toponímia Guarani, dos rios e das cidades litorâneas tem

reforçado a identificação dos índios com seus antigos lugares, a exemplo de Paranaguá, Guaraguaçu, Guaraqueçaba, Cotinga e Superagui.

Ao fixarem-se próximo ao litoral, os *Mbya* estão retomando antigos territórios, os quais fazem parte da tradição oral do grupo. Instalaram-se próximo a um Sambaqui com o objetivo de construir seu *Tekoa*, lugar onde pudessem reproduzir o “modo de ser Guarani”. Segundo princípios cosmológicos Guarani, a existência dos Sambaquis indica que o local é sagrado, escolhido por *Nhanderu* para os Guarani viverem.

2.4.7 Aldeia Cerco Grande



Figura 19 - Aldeia Cerco Grande.

A aldeia Cerco Grande fica localizada no Município de Guaraqueçaba – PR, distando um pouco mais das demais aldeias do litoral paranaense. Situa-se a uma pequena distância de aproximadamente quatro quilômetros da cidade de Guaraqueçaba, não sendo possível o acesso à área por via terrestre, ao não ser a pé com percurso demasiado longo e acidentado. O percurso até à aldeia é feito por mar, com o uso de barco a remo ou com motor, cuja circulação fica condicionada ao regime das marés, pois os braços de mar utilizados para se chegar a qualquer dos três cais esvaziam totalmente na maré baixa, tornando-se intransitáveis.

A aldeia apresenta-se organizada espacialmente de forma expressiva em relação à sua organização social. Podem ser identificados três espaços sociais diferenciados. O acesso à Aldeia é feito através porto de atracagem, onde se localiza uma edificação em alvenaria construída pelo grupo italiano Shishu Voluntariato Internazionale Onlus com o propósito de servir como escola, a qual os moradores denominam de “casa da FUNAI”. Não cumprindo o propósito de ser local de escola, a casa constitui-se em local onde os técnicos da FUNAI e os da Saúde prestam atendimento à comunidade; onde recebem outros convidados que necessitam se hospedar. Isolado de qualquer outra habitação, o prédio constitui o *locus* da interlocução e da presença de brancos na aldeia. É o

espaço destinado a reuniões, palestras, consultas, ou qualquer outra atividade dos brancos destinada à população de Cerco Grande.

A certa distância, em nível mais elevado do terreno encontram-se as casas dispersas dos moradores, incluindo a moradia do cacique Valdinei da Silva e de seu sogro Francisco Timóteo, quando este decide ali morar.

Acima deste nível, já local bem elevado, exatamente no topo do terreno, onde podemos ver a cidade de Guaraqueçaba, encontra-se o pátio de Faustino da Silva e sua família. A casa ritual (*opy*) fica próxima à moradia de Faustino da Silva, o pajé da aldeia, e pai do cacique Valdinei, à época. As demais casas das famílias ficam espalhadas nas proximidades.

As edificações da aldeia Cerco Grande são construídas em taipa/adobe e cobertas com folhas secas de palmeira, firmemente amarradas com cipós, tipicamente no estilo de edificação tradicional. Únicas exceções são alguns banheiros externos construídos em alvenaria, e a casa de reuniões. Os jovens moradores de Cerco Grande dispõem de um campo de futebol, utilizado para torneios com visitantes de outras aldeias.

Não fugindo ao padrão, suas roças são estabelecidas nas áreas próximas às moradias, desenvolvendo suas atividades produtivas de caça, pesca e extrativismo na extensão da área proposta, intensificada nos locais onde os recursos são mais abundantes, tema a ser tratado em item específico deste trabalho.

A travessia até à cidade de Guaraqueçaba mais utilizada pelos Mbya de Cerco Grande é realizada com utilização de barco pelo mar, na direção do campo de pouso, sendo usado diariamente pelas crianças e adolescentes que estudam na cidade. Para melhorar o acesso à Guaraqueçaba está em processo de implantação uma ponte suspensa, pois o percurso pelo continente implica em uma grande distância tendo ainda que transpor alguns rios.

A instituição responsável pela saúde indígena construiu na Aldeia Cerco Grande uma caixa d'água com capacidade para 5000 litros e outra com 3000 litros. A água em uso é captada de um riozinho que fica no morro, tendo mais outras duas caixas com capacidade para 1000 litros e 250 litros que ficam localizadas nas proximidades.

A aldeia Cerco Grande foi fundada por Francisco Timóteo juntamente com sua família extensa, no ano de 1985. Através de uma aliança baseada em laços de parentesco e entendimentos, a partir de 2002, Francisco Timóteo passa a localidade de Cerco Grande para Faustino da Silva e sua família viverem.

Faustino e seus familiares viveram em Mangueirinha, Rio da Areia, Pinhal, Araça'í, Ilha da Cotinga, chegando em 2002 na área de Cerco Grande. Valderico ficou um ano em Araça'í, e veio para Cerco Grande em 2004, onde se casou com a filha de Francisco Timóteo, continuando a ocupação da aldeia.

No ano de 2010 a população da Aldeia Cerco Grande estava distribuída em 12 famílias nucleares, onze delas pertencentes às famílias extensas de Francisco Timóteo e Faustino Gardino da Silva. A única exceção era a família de Alcides Gonçalves, ex-morador da aldeia Morro das Pacas, na Ilha de Superagui, que permaneceu por pouco tempo em Cerco Grande, deslocando-se a seguir para a Ilha da Cotinga, de onde oportunamente pretende reocupar a aldeia da Ilha de Superagui. Os jovens constituem a grande maioria dos moradores de Cerco Grande, à exceção de alguns idosos como os pajés Faustino da Silva e Francisco Timóteo.

Além da aldeia Cerco Grande que ali se encontra desde sua fundação em 1985, em 2010, outro núcleo familiar vindo da TI Mangueirinha se instalou na área, a família extensa de Nelson Florentino, construindo uma nova aldeia que se localizava a cerca de um quilômetro de distância, direção do rio Poruquara. Em 2012 dirigiram-se à Aldeia *Tekoa Guaviraty*, TI Sambaqui, posteriormente para a TI Rio da Areia/PR.

2.5 Habitação Permanente na TI Cerco Grande

As aldeias Guarani constituem-se de casas isoladas, mais ou menos distantes umas das outras, espalhando-se pelas clareiras abertas na floresta. O centro da aldeia é de difícil reconhecimento, mas seu indício pode ser a presença da *Opy*, que é a casa de reza e de festas religiosas dos Mbya, embora a mesma possa encontrar-se em local mais isolado. Entre os Mbya as casas são relativamente pequenas, basicamente para comportar uma família nuclear. Suas habitações são chamadas de *Oo*, possuindo duas águas feitas com troncos ou bambus fincados no chão, amarrados a uma travessa, no sentido horizontal, com cipó *guaembé*. As madeiras mais duras e resistentes são utilizadas para esteio central como, por exemplo, o guanandi e também madeiras mais leves e com maior ocorrência na área para os esteios laterais como o jacatirão e a amarelinha (Schaden, 1962).

O teto das habitações é feito com travessas de bambu ou finos barrotes de madeira cobertos com folhas de *pindó* (*pindovy*), palmeira que tem referência mitológica para os Mbya (Cadogan, 1959) ou capim *kapii* ou o guaricanga, material muito utilizado nas construções Guarani. As paredes são trançadas de vara e, em geral, são utilizados sapés, vários tipos de guaricanga, folhas de palmeiras, entre outras. As casas podem ter revestimento de barro, que permite o melhor aquecimento dessas durante o inverno, ou quando a aldeia se localiza em regiões mais frias.

Grande parte de suas construções possuem uma divisória que separa dois terços do ambiente, ficando a parte maior para a área social da casa e a outra, mais isolada, destina-se a seus habitantes.

Os Mbya podem receber os visitantes em frente à suas casas e, no final da tarde, reúnem-se para conversar e tomar chimarrão, bebida quente tradicional Guarani, feita com erva-mate verde. As

mulheres costumam fazer uma fogueira e cozinhar a refeição da família. As fogueiras também são feitas no interior das casas, principalmente no inverno, quando a temperatura diminui (Schaden, 1962).

Dentro das casas dos Mbya podem ser encontrados bancos feitos de tábuas (serrada e presa com pregos); *tupá*, que é a cama de troncos da palmeira *pindó*, cobertos com suas folhas. Em algumas casas encontram-se colchões, alguns cobertores industrializados de lã, mesa e estante de bambu, grandes cestos de taquara, e, em geral, uma fogueira ao centro do cômodo maior, que serve para cozer, assar e moquear os alimentos, além de esquentar o ambiente. Em algumas aldeias encontramos formas diferenciadas em relação aos espaços de utilização do fogo, existindo construções abertas onde realizam as tarefas culinárias. Para lenha utilizam diversos tipos de madeiras secas como o angico, o grápico, a guajuvira, a mamica de porca, e o ingá, dentre outras, inclusive restos de caixotes e madeiras diversas.

O chão das casas é de terra batida, e dentro e ao redor circulam galinhas, e todas as casas possuem um ou mais cães (*jaguá*) que apesar de sua utilidade, são geralmente magros e famintos. Os vasilhames geralmente são colocados na frente da casa (*xóraro*), uma espécie de mesa bem alta, para que os animais e as crianças não os alcancem.

As aldeias Mbya, objetos do presente estudo de Identificação e Delimitação possuem habitações edificadas de conformidade com os padrões e materiais tradicionais, coexistindo outras com utilização de madeiras e materiais doados para a comunidade, seguindo, no geral, a descrição anterior.

As moradias dos Guarani da área Cerco Grande, não obedecem um padrão geométrico na sua distribuição espacial, sendo orientadas pela organização social e sistema de parentesco, que está fundamentada na família extensa matrilocal, formada pelo pai/sogro, filhos solteiros, filhas casadas e genros e é temporária; porque o genro só vai habitar a casa do sogro até o nascimento do primeiro filho. Assim, o costume é a matrilocidade, ou seja, o homem constrói sua residência ao lado da casa da família da esposa, ou então passa a morar temporariamente com os pais de sua mulher até o nascimento do primeiro filho.

Quanto aos padrões tradicionais de edificação e de materiais empregados na construção de moradias, muitas alterações e adaptações ocorreram na atualidade, em decorrência da indisponibilidade de materiais tradicionais em seus espaços diminutos, e restrições de manejo impostas, enquanto aguardam a garantia de uso e ocupação dos espaços de que realmente necessitam e aos quais tem direitos garantidos pela Constituição.

Quando as primeiras famílias Mbya chegaram à área Cerco Grande existiam três casas, onde moraram inicialmente sem contar com ajuda. O Núcleo de Apoio da FUNAI de Paranaguá comprou oitenta telhas, com as quais construíram as casas, utilizando tábuas das casas existentes, madeiras

para as vigas principais, as ripas horizontais fizeram de bambu, usando as embiras, cipós e pregos. O barro para as construções buscaram nas imediações, ficando algumas casas com cobertura de lona plástica. A atual casa de reza (*opy*) foi construída no início de 2008, ficando com telhado de bambu e lona plástica. Mantendo a tradição, a casa de dormir e a casa de fogo de chão, sempre se localizam próximas.

As moradias da área Cerco Grande apresentam formas diversificadas quanto às dimensões e materiais utilizados para sua construção. Temos construções com tetos de palha ou pindó enquanto algumas utilizam coberturas de lona plástica. O piso é chão batido, enquanto o madeirame estrutural e a armação são construídos em madeira roliça retirada da mata secundária em torno da aldeia. As paredes externas e a armação são construídas em madeira roliça retirada da mata secundária em torno da aldeia. As paredes são feitas de barro cobrindo a madeira roliça entrelaçada e as portas são de madeira serrada. Outro material utilizado para cobertura é a taquarinha.

Existem também algumas construções cobertas com telhas de fibrocimento, misturadas a lonas plásticas ou palhas.

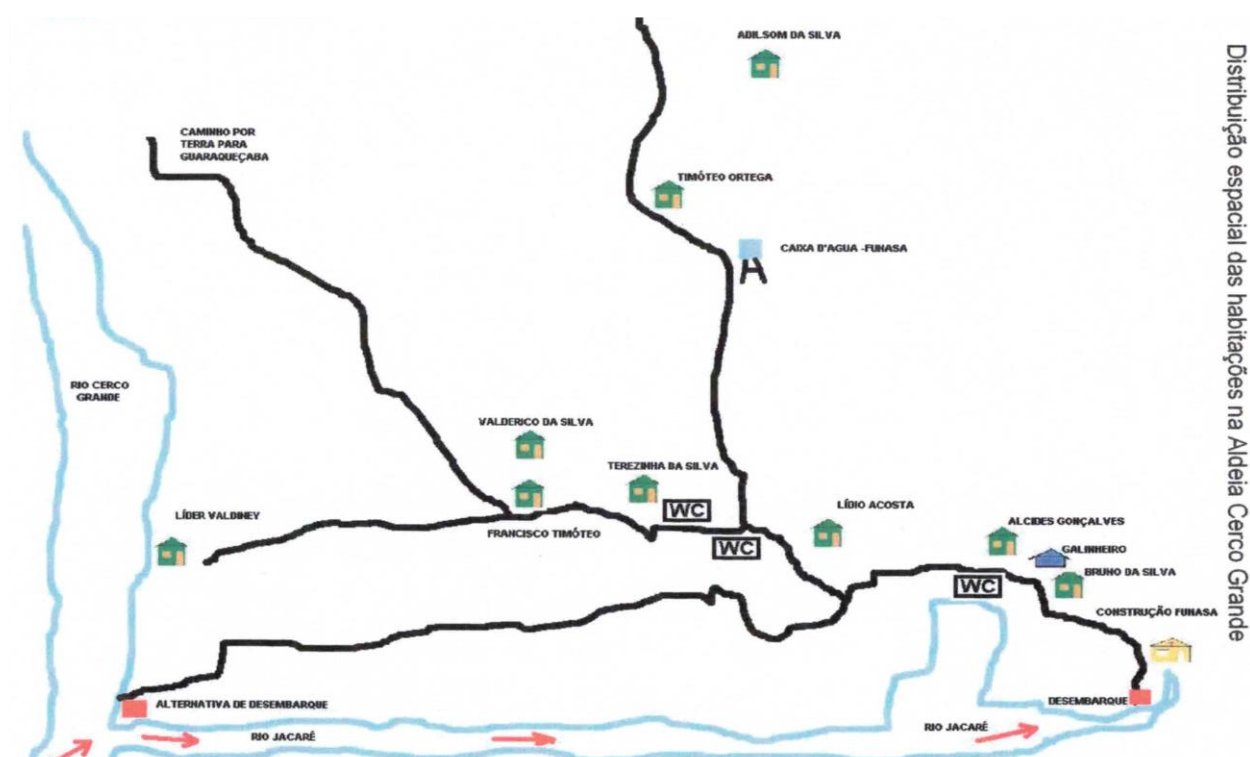


Figura 20 – Croqui da aldeia Cerco Grande.

As moradias dos Guarani em Cerco Grande, não obedecem um padrão geométrico na sua distribuição espacial, sendo orientadas pela organização social e sistema de parentesco, que está fundamentada na família extensa matrilocal, formada pelo pai/sogro, filhos solteiros, filhas casadas e genros e é temporária; porque o genro só vai habitar a casa do sogro até o nascimento do primeiro

filho. Assim, o costume é a matrilocidade, ou seja, o homem constrói sua residência ao lado da casa da família da esposa, ou então passa a morar temporariamente com os pais de sua mulher até o nascimento do primeiro filho.

Quanto aos padrões tradicionais de edificação e de materiais empregados na construção de moradias, algumas alterações ocorreram na atualidade, em decorrência da indisponibilidade de materiais tradicionais em seus espaços diminutos, e restrições de manejo impostas, enquanto aguardam a garantia de uso e ocupação dos espaços de que realmente necessitam e aos quais tem direitos garantidos pela Constituição.

Podemos verificar que os Guarani do Cerco Grande constroem suas moradias com materiais de diversas origens, não ficando restritos aos materiais tradicionais do ambiente, mas agregam outros materiais para seus telhados como conseguidos de acordo com as possibilidades de cada um junto às interações cultivadas na região. Mas ao lado dos materiais conseguidos fora do seu ambiente, predominam moradias construídas com material majoritariamente extraído do meio ambiente de sua aldeia, as quais seguem padrões de construção tradicionais, a exemplo da própria *opy*, a casa ritual constante nas figuras que se seguem.



Figura 21– *Opy*/Casa de Rezas - vista externa e interna.



Figura 22 - Casa de paus roliços e cobertura de folhas de palmeiras.



Figura 23 – Casas com cobertura de telhas e lonas plásticas.

As moradias na aldeia Cerco Grande apresentam formas diversificadas quanto às dimensões e materiais utilizados para sua construção. Temos construções com tetos de palha ou pindó enquanto algumas utilizam coberturas de lona plástica. O piso é chão batido, enquanto o madeirame estrutural e a armação são construídos em madeira roliça retirada da mata secundária em torno da aldeia. As paredes externas e a armação são construídas em madeira roliça retirada da mata secundária em torno da aldeia. As paredes são feitas de barro cobrindo a madeira roliça entrelaçada e as portas são de madeira serrada. Outro material utilizado para cobertura é a taquarinha.



Figura 24 – Casas em construção com materiais tradicionais obtidos na área.



Figura 25 – Casas construídas com materiais tradicionais, cobertura de telhas e lonas plásticas.



Figura 26 – Interior de moradias.

2.6 Áreas de Uso e Ocupação dos Mbya da TI Cerco Grande

A TI Cerco Grande possui uma área de aproximadamente 54,49 hectares destinada ao uso e ocupação dos *Mbya* pelo Município de Guaraqueçaba (Decreto nº 640/2008). Buscando atender legislação específica para os trabalhos de identificação e delimitação, o GT e comunidade indígena, embasando nos modos próprios inerentes às redes de sociabilidade, circularidade e multilocalidade dos *Mbya*, a delimitação apresentada perfaz uma superfície de 1.324 hectares

incluindo trechos imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais, econômicos, simbólicos e cosmológicos para a preservação e reprodução física e social dos Guarani ali residentes.

Foram contemplados os ambientes de ocupação cujos recursos são imprescindíveis para as atividades produtivas do grupo: agricultura com plantios de cultivos tradicionais, roças familiares, caça, pesca, coleta de frutos do mato, plantas medicinais e ornamentais, matérias-primas para artesanato e construção das casas, incluindo os espaços que propiciem práticas e cerimônias rituais. Os Mbya reivindicam o uso exclusivo destes locais, interligados por trilhas abertas na mata, onde se encontram terras boas, animais, plantas, águas, acidentes geográficos, cuja conservação é imprescindível para o sustento, bem estar e reprodução física e cultural do grupo.

As áreas que compõem a habitação permanente pelos Mbya de Cerco Grande compreendem aquelas que são utilizadas para sua reprodução física e cultural, contendo os espaços propícios para suas atividades utilizadas para a coleta e a caça com armadilhas, ou de potencial uso para moradia e plantio de roças. Além do uso dos recursos ambientais para a subsistência, a ocupação de áreas de mata compreende um aspecto cultural fundamental na vivência deste grupo indígena. Viver em áreas de floresta ainda preservadas no interior de seu território tradicional é absolutamente fundamental, seja pelas relações simbólicas que os *Mbya* mantêm com a mata, seja pela continuidade de sua vida ritual e religiosa, que depende do plantio do “milho verdadeiro” e da permanência em áreas onde possam realizar regularmente o canto/reza cotidiano, e as curas nas casas rituais.

Os limites propostos refletem o uso dos recursos naturais, das relações culturais com o ambiente, principalmente a floresta, e das relações sociais e econômicas entre os próprios *Mbya*, que reconhecem um território composto por múltiplos locais.

Os Guarani da Aldeia Cerco Grande tem obtido sua subsistência prioritariamente com a venda de artesanatos, dos cultivos de mandioca, batata doce, abóbora, cana de açúcar, banana e frutíferas. Também representa papel importante a coleta de frutos, caça de pequenos animais, e a pesca. Coletam também plantas e ervas medicinais, materiais para construção de moradias, como madeiras, taquaras, barro, cipós, palhas, além das sementes e os diferentes tipos de taquaras para confecção de seus artesanatos tradicionais.

As atividades produtivas exercidas nesta área reproduzem o modelo tradicional de produção de uma aldeia Guarani, que é baseado na prática agrícola complementada pela coleta, caça e pesca.

A área proposta tem como limite norte uma estrada vicinal que segue em direção do Rio Poruquara, região um pouco distanciada da aldeia, a qual é ocupada/utilizada para práticas produtivas de caça e coleta de cipó Imbé, palmito, taquara, entre outros recursos de extrativismo/coleta. É também região do “Morro do Bronze” situado no centro/norte da área onde

se localizam nascentes d'água, onde implantaram sistema de captação para utilização no consumo diário das famílias indígenas e as demais que habitam a região.

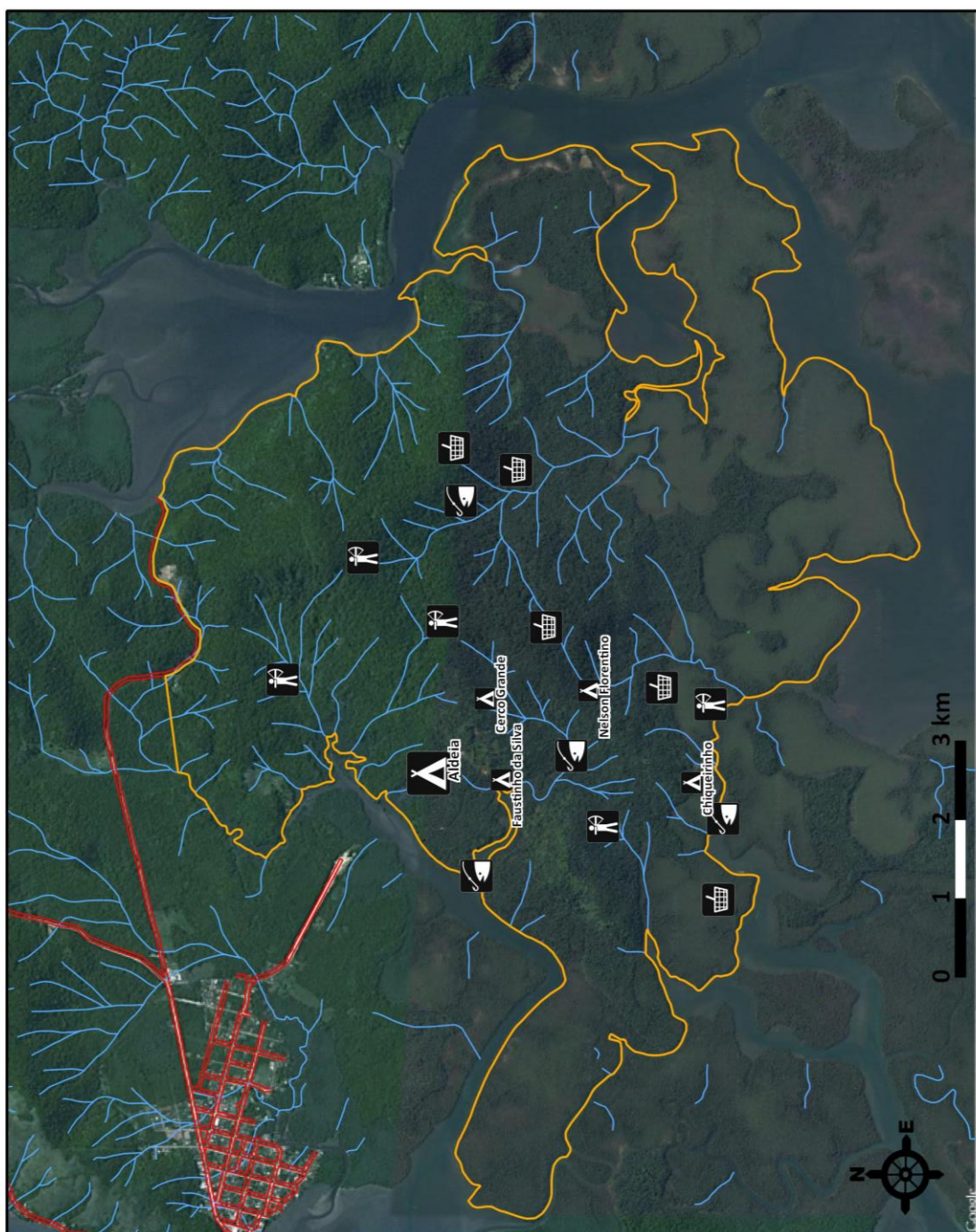
O rio Poruquara estabelece o limite leste, e o uso e ocupação do setor dá-se nas encostas do Morro do Bronze, na vertente para o mesmo, nas práticas de coleta/extrativismo e caça, havendo restrições na utilização de sua margem esquerda devido à presença de mangues e ocupação não indígena.

Na parte delimitada ao sul, segue pelo Furo do Tibicanga, na direção do “Chiqueirinho”, trecho utilizado como passagem para um cemitério na Ilha das Peças ou visitar os parentes na Ilha de Superagüi - Aldeia Morro das Pacas. O local denominado de “Chiqueirinho” é frequentemente ocupado por famílias Mbya como moradia, coleta, caça e pesca. Na região do Rio Jacaré e no Morro do Cerro Grande é um dos locais de colocação de armadilhas (mundéus) para caça, além de ser ocupada por práticas de pesca e coleta/extrativismo.

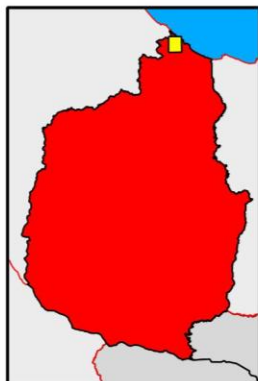
Na parte oeste da área, pela margem do Rio Cerro Grande, na boca do Rio Jacaré é região muito utilizada como área de pesca, tanto por índios como por não indígenas. Indo pelo Cerro Grande, margem esquerda ao norte, nas imediações da aldeia e encosta do Morro do Bronze, áreas utilizadas para roçados de milho, feijão, mandioca e pomares de citros e bananeiras. A passagem utilizada para deslocamentos à cidade de Guaraqueçaba é feita na parte onde o mar se estreita em frente ao antigo campo de aviação, por meio de uma bateira (pequeno barco a remo).

A seguir apresentamos mapa de uso e ocupação da TI Cerco Grande.

Terra Indígena Cerco Grande - Guaraqueçaba - PR



MJ - Ministério da Justiça
Funai - Fundação Nacional do Índio
DPT - Diretoria de Proteção Territorial
CGID - Coordenação Geral de Identificação e Delimitação



Legenda



Caça



Pesca



Coleta

Estradas



Hidrografia



Delimitação Terra Indígena



Projeção: UTM

Datum: Sirgas 2000

Elaborador: Rafael Rodrigues, 2014

Mapa 4 – Áreas de Uso e Ocupação dos Mbya na TI Cerco Grande.

3. TERCEIRA PARTE - ATIVIDADES PRODUTIVAS

- descrição das atividades produtivas desenvolvidas pelo grupo com a identificação, localização e dimensão das áreas utilizadas para esse fim;
- descrição das características da economia desenvolvida pelo(s) grupo(s), das alterações eventualmente ocorridas na economia tradicional a partir do contato com a sociedade envolvente e do modo como se processam tais alterações;
- descrição das relações sócio-econômico-culturais com outros grupos indígenas e com a sociedade envolvente.

3.1 Introdução

Os Mbya viviam tradicionalmente da agricultura, da caça e coleta, deslocando-se com certa frequência dentro de seu território transnacional de ocupação, na busca por terras férteis, “sem estragos” (*yvy mara e’y*), propícias para a realização de seus cultivos tradicionais, especialmente o do milho “verdadeiro” (*avaxi ete*), cujas sementes sempre transportam para os outros locais de moradia. Juntamente com outros cultivos tradicionais, alimentavam-se de animais capturados na mata, complementando-se com produtos da coleta como o mel, palmito e frutos silvestres.

Com o passar dos séculos de contato com os colonizadores, e consequente redução de seus espaços territoriais, e o estabelecimento de uma série de relações com os não indígenas, os Mbya e os demais grupos indígenas transformaram de modo significativo suas práticas de subsistência.

Apesar das alterações havidas, a prática tradicional entre os Mbya da caça com armadilhas, o cultivo de pequenas roças de milho, mandioca e outros cultivares, a coleta de mel e outros produtos na mata, permanecem sendo realizados pelo grupo, continuando a representar atividades fundamentais à reprodução física, social e ritual dos Mbya, especialmente a caça e a agricultura que apresentam uma importância fundamental para a cosmologia, ritual e constituição de relações sociais e parentesco.

O artesanato foi a atividade produtiva Mbya a sofrer maiores alterações, vindo a se constituir na atividade principal, propiciando a possibilidade de acesso a recursos para aquisição de alimentos e outros itens que passaram a ser essenciais na situação pós-contato, quais sejam, as roupas, calçados, produtos de limpeza e higiene, e outros mais. Parte significativa dos recursos naturais manejados atualmente pelos Mbya trata dos que são utilizados para a confecção de cestarias, colares, bichinhos zoomórficos e outros itens que são comercializados nas cidades que se encontram mais próximas às aldeias.

Apesar das transformações ocorridas nas atividades produtivas Mbya, estes continuam fiéis às suas formas tradicionais de economia baseadas no uso de concepções próprias, sob a conduta respeitosa e sem excessos dos recursos naturais, incluindo a caça, coleta, uso da terra para plantio de roças, partilha de recursos de subsistência no grupo de parentesco.

A subsistência dos Mbya está estreitamente vinculada à sua cosmologia. Concebem que sua continuidade de vida depende diretamente da relação mantida com *Nhanderu* (nosso pai), que criou a Terra e os Mbya, deixando-lhes alguns cultivos chamados “verdadeiros”, especialmente o “milho verdadeiro” (*avaxi ete*), os quais foram preservados durante séculos. Para eles é *Nhanderu* que propicia o crescimento dos cultivos e provê alternativas de subsistência.

O significado de uma determinada prática Mbya não pode ser avaliado pelo volume de recursos envolvidos na sua realização, pois as roças de pequenas dimensões correspondem a uma prática fundamental na construção da sociabilidade, e manutenção das relações com o mundo divino.

Entre os Mbya, as famílias elementares constituem as unidades de produção e consumo, articulando apropriação, uso e manejo dos espaços, atividades rituais e intercâmbios com outros aldeamentos. As atividades produtivas são desempenhadas de acordo com estações definidas pelos Mbya como tempos novos (*ara pyau*/verão) e ao tempo do inverno, definido como tempos antigos (*ara yma*). O ciclo da lua (*yaxi*) é também regulador das atividades desenvolvidas em cada uma das estações. Dentre os rituais desenvolvidos de acordo com seu calendário produtivo, destaca-se o *Nhemongarai*, cerimônia de nomeação das crianças e das sementes próprias de sua tradição agrícola (batata doce, feijão, amendoim, erva mate), com destaque para o milho verdadeiro (*avaxi ete*), cujo cultivo tem importância social e simbólica central na vida dos Mbya. O ritual *Ka'a Nhemoinjüe*, o “batismo” das folhas de erva mate ocorre na passagem dos tempos antigos para os novos, enquanto o da iniciação dos meninos é realizado no começo do *ara yma*/inverno.

3.2 Os Mbya e suas práticas agrícolas

Os Guaraní são referidos na literatura como um povo agrícola. Métraux (1948: 80) observa como seus antecessores teriam superado seus descendentes contemporâneos que não mais conseguem sobreviver de suas pequenas roças, contudo, observando que continuam a manter os mesmos cultivos que outrora.

Dentre as atividades produtivas executadas pelos Guaraní, a agricultura é considerada a mais importante por ser estruturadora da vida comunitária, na medida em que viabiliza a organização interna, reciprocidade, intercâmbios de sementes e espécies, experimentos, rituais, renovação dos ciclos, mais que a quantidade e disponibilidade de alimento para consumo (LADEIRA, 2001).

Tradicionalmente a agricultura tem sido a principal atividade de subsistência, produzindo alimentos exclusivamente para o consumo interno, não existindo comercialização de produtos oriundos das roças Guaraní, pois historicamente sua produção é pequena, e insuficiente para atender

a demanda alimentar dos integrantes das aldeias.

O sistema de produção tradicionalmente praticado pelos Guarani é o itinerante, preferindo utilizar áreas já abertas, cultivando um mesmo local por alguns anos, abandonando a área para pousio por vários anos, a partir do enfraquecimento geral dos cultivos.

No primeiro ano plantam as espécies que necessitam solos mais férteis (milho, feijão, amendoim, etc.), destinando setores menos férteis para outros cultivos, resultando em roças bem diversificadas. A partir do enfraquecimento do solo, abrem novas áreas para estas culturas e utilizam a área anterior para aipim, banana, batata doce, arroz. As áreas novas (derrubada de capoeiras) e mais afastadas dos núcleos residenciais são repartidas entre as famílias.

As áreas de roças localizam-se preferencialmente nas proximidades dos núcleos residenciais, e no interior das matas do entorno. As roças de derrubada localizam-se ao longo das trilhas, aproveitando áreas de capoeira, cultivadas em diferentes épocas e abandonadas para o pousio, não sendo praticada a derrubada da mata primária.

O modelo tradicional de agricultura itinerante praticado pelos Mbya sofreu séria restrição em consequência das pressões crescentes sobre seu território histórico e tradicionalmente ocupado. Apesar da sedentarização imposta pelo modelo de pequenas extensões territoriais demarcadas, e solos pouco férteis que impedem o rodízio das áreas cultivadas, os Mbya mantêm entre as Terras Indígenas um intenso intercâmbio de espécies cultivadas, propiciando a manutenção das espécies que compõem seu acervo tradicional e sua própria identidade cultural.

O trabalho de Adriana Felipim (2001) descreve e analisa o sistema agrícola praticado por algumas famílias Mbya residentes na aldeia Yyty, Ilha do Cardoso, e outras, enfocando aspectos de seu manejo agrícola relacionados ao cultivo do milho. Sobre a importância da agricultura para as famílias Guarani ela escreve:

Longe de ser praticada em larga escala, a agricultura Mbya subsiste, pura e simplesmente, por estar imbricada na esfera mais íntima de sua cultura, a religiosidade. Muitos cultivos, secularmente manejados e denominados pelo próprio grupo de “verdadeiros”, “sagrados”, ainda podem ser encontrados nas aldeias da região Sudeste do país, sobretudo o milho Guarani (avaxí eteí). *Op. cit.*, p.1-2.

A importância do milho é salientada não só devido ao que representa em termos de alimentação, mas pela relação com a cultura religiosa, em especial o rito do *Nimongarai* – batismo do milho, em que são revelados os nomes indígenas às crianças, pelos pajés. É destacado que o plantio do milho deve acontecer no período certo para garantir a colheita na data do batismo, pois essa festa/ritual não pode acontecer sem o milho.

Conforme observação de autoria de Ladeira (1992), as atividades agrícolas devem ser planejadas de forma que a colheita do milho tradicional Guarani seja feita durante o *Ara Pyau*

(época das chuvas), garantindo as sementes para realização do *Nimongarai* (o batismo do milho). Já as atividades de caça devem ser praticadas apenas durante o período referente ao *Ara Yma* (ano velho Guarani), período este que, segundo os Guarani, os bichos já se acasalaram e tiveram seus filhotes. Segundo os informantes Guarani, as atividades de pesca e coleta podem ser realizadas em qualquer das estações.

No decorrer do *Ara Pyau* e do *Ara Yma*, o período de maior concentração das atividades se dá durante a lua minguante (*Jacy pytu*), onde várias atividades são realizadas nesse período, como por exemplo: coleta de materiais para construção das casas (madeiras e palhas), para confecção de artesanato (taquara, caixeta, cipós), saídas noturnas para caça e atividades agrícolas como plantio e colheita (LADEIRA, 1992).

O sistema agrícola guarani se orienta pela realização de diferentes plantios simultâneos, ao longo do ano, de espécies como feijão, mandioca, milho, tabaco, abóbora, batata, batata-doce, amendoim e outros, de forma a garantir o alimento e o reaproveitamento do solo, como também em plantios consorciados, através do plantio de sementes nativas de espécies diferentes, prática que propicia a recuperação de terrenos.

Justamente no entorno dos núcleos residenciais é que se localizam as roças familiares, geralmente compreendendo roças familiares com dimensões de cerca de 100 e 300m², ficando sob responsabilidade das famílias elementares. As roças familiares são mais amplas, atingindo mais de 1000m². A produção das roças é orientada para consumo interno, podendo, eventualmente ser acionado o sistema de mutirão (*potirô*) para as etapas de preparação do terreno e colheita.

De forma geral, entre os cultivos das roças próximas às casas encontramos as frutíferas, e pequenos cultivos entre os quais algumas espécies tradicionais da agricultura Mbya, como batata doce (*jety ju*), mandioca (*mandio*), amendoim (*manduvi*), abóbora (*andai*), melancia (*xanjau*), *yva' u* (contas pretas), *kapia* (contas brancas) para artesanato e adornos rituais, cabaça (*yakuá*), para fazer os *mbaraka*, (instrumento musical), tabaco (*pety*) utilizado em cachimbos (*petyngua*), erva mate (*ka'a*) que é utilizada, nas rodas de chimarrão que ocorrem no convívio cotidiano. Nos plantios de frutíferas encontramos banana (*pacova*), cana de açúcar (*takuare'e avaxi*), caninha (*takuare'e*), laranjeira (*nara*), abacaxi do mato, limão do mato, goiaba.

Felipim (1999) enumera as seguintes diversidades de *avaxi ete*, classificadas por tamanho da planta e da espiga e coloração dos grãos: *avaxi ovy* (verde azul), *avaxi pytã* (vermelho), *avaxi xi* (branco), *avaxi u* (preto), *avaxi ju* (amarelo), *avaxi takua* (comprido, em forma de taquara), *avaxi tovei ou mitai* (criancinha), *avaxi parakau ou vaka* (mesclado), *avaxi pixinga ou pororo* (pipoca). Através do processo de troca de sementes entre as diferentes aldeias, verifica-se a manutenção das diferentes espécies. Todos os tipos de milho tradicionalmente cultivados pelos Guarani, recebem a denominação de *avaxí eteí*, enquanto o milho não indígena é denominado *avaxí tupi*.

Nas Terras Indígenas Mbya, objetos do presente estudo, as atividades agrícolas sofrem determinadas limitações em razão da qualidade do solo. As roças não alcançam um hectare e ficam localizadas nos arredores das casas, onde diversos cultivares são plantados em consórcio. Possivelmente por tais limitações ou razões de outra ordem, não foram implantados projetos agrícolas comunitários.

Faustino da Silva, líder da área Cerco Grande, busca guardar as sementes do *avaxí eteí*, pois acima das graves limitações para seu cultivo e manutenção segundo as técnicas da agricultura tradicional, persiste atualmente restrito a pequenos espaços nas proximidades das moradias.



Figura 27 - milho guarani (*avaxí eteí*).

O milho guarani, chamado *avaxí eteí* é plantado uma vez a cada ano e do produto que é colhido, parte é consumida e parte é selecionada como sementes a serem novamente plantadas ou trocadas entre as diferentes aldeias Mbya. O objetivo é sempre manter o milho utilizado anualmente no ritual do *Nhimongarai* ou “batismo do milho”, quando as crianças são batizadas com seus nomes divinos. Tanto o milho como os outros cultivos “verdadeiros” (*ete*), constituem marcadores da identidade cultural Mbya, juntamente com a língua nativa.

O milho é utilizado para o *Nhimongarai*, ocasião em que as mulheres produzem os pãezinhos chamados *mbojape*, e a bebida *kaguijy*. Além do uso ritual, preparam o *avaxi ku'i* (paçoca feita com o milho), *manduvi ku'i* (paçoca feita com amendoim), *mbaipy* (“angu” de milho) e *mbyta* (bolo tipo pamonha). Ocasionalmente preparam pratos tradicionais como o *rora* (consumido com carne de caça), o *mbeju* (“biju”).

O significado da agricultura guarani vai muito além do quesito produtividade, assumindo significado religioso/ritual, vindo a desempenhar papel importante na organização das relações sociais e na construção da sociabilidade entre os Mbya. “Seu significado se encontra na sua própria realização e no que isto implica: organização interna, reciprocidade, intercâmbio de espécies, experimentos, rituais, renovação dos ciclos”. (LADEIRA 2001: 201).



Figura 28 – Plantios diversificados de Faustino da Silva.

Além dos cultivos tradicionais, plantam árvores frutíferas, plantas medicinais, plantas utilizadas para artesanato, pés de fumo, cabaça e mate. O fumo e o mate são consumidos cotidianamente, sendo o mate usado socialmente nas rodas de conversa ao redor do fogo, local de reunião das famílias, para recepcionar visitantes e nas ocasiões rituais. O fumo é usado nas casas das famílias nucleares para tratamento das crianças através da fumaça, assim também na *opy*, onde é usado pelos presentes, especialmente pelos xamãs e auxiliares nos tratamentos para a retirada de doenças.



Figura 29 – Plantações de mandioca.



Figura 30 – Cultivos de bananas.



Figura 31 – Plantações de frutíferas e cana-de-açúcar.

3.3 Práticas de Pesca, da Caça, e Criação de Animais

A caça é uma atividade masculina, atendendo demandas alimentares, terapêuticas, artesanais, rituais, sociais, sendo orientada por normas de conduta relativas aos animais que povoam as matas, seus períodos de procriação e cuidados de filhotes. A caça comporta a participação de jovens para o aprendizado das técnicas, sendo precedida por um processo de preparação espiritual, que ocorre na casa de reza, e é realizado através da dança dos guerreiros (*xondaro*) e das rezas, dirigidas pelos líderes espirituais, pedindo permissão para caça a *Nhanderu*, seu criador e aos “donos” (*-Já*) dos animais. Nesta fase, os rapazes recebem os ensinamentos xamânicos para que sigam os preceitos nos comportamentos perante as criações das matas (*ka'aguy regua*).

Ka'aguy ete se refere às "matas autêntica, primárias e férteis, que guardam plantas medicinais, frutos, cipós e as árvores de porte e devem abrigar todas as espécies vegetais do acervo Guarani" enquanto *Ka'aguy pora* remete às “matas sadias, onde vivem os animais originais, em sua diversidade”, entre os quais, se encontram aves e mamíferos, sendo que os Mbya elegem para a caça, o *koxi* (porco do mato), animal de maior porte, considerado sagrado por sua origem em *Nhanderu Reta* (a terra eterna, *ywy marae'y*), alimento privilegiado dos líderes xamânicos, sendo seu consumo partilhado na casa de reza (*opy*), e precedido por um ritual no qual se oferece um canto-reza ao dono do *koxi* para poder matá-lo e consumi-lo como alimento (ASSIS, 2006:92).

Os *koxi* são considerados animais melindrosos que andam em bandos e se reproduzem o ano inteiro, de modo que sua caça pode ser realizada em qualquer época, diferentemente da paca (*jaixa*), quati (*kuaxi*) capivara (*kapi'yva*), anta (*mbore*), cotia (*akuxi*), animais que tem sua época de reprodução, que inicia em fevereiro - março e termina em meados dos tempos antigos (*ara yma*). A caça de algumas espécies ocorre, sempre respeitando seu tempo de reprodução, entre dezembro e janeiro. Conforme Assis (2006: 90) os Mbya consideram impróprios, para consumo humano, todos aqueles animais que se alimentam de carne, sejam eles mamíferos, aves, ou peixes; a maioria dos insetos, ofídios e anfíbios anuros; e animais que vivem sozinhos, pois eles não seriam criaturas

regidas por *Nhanderu*. Os instrumentos de caça são o *mundéu* (armadilha maior) e *mundé í* (armadilha menor), feitas de madeira e armadas nas trilhas dos animais de menor porte. Mulheres armam armadilhas menores para a caça de pequenos animais. Além da atração dos animais através de alimento colocado no *mundéu*, os Mbya usam o laço (*nhu'ã*) feito de corda de imbirá, para captura de animais de maior porte.

Na área Cerco Grande, como nas demais áreas Mbya, não praticam a caça com armas de fogo, arco e flecha ou bodoque (arco de corda dupla, com tecido ao centro que lança pedras) muito usado para abater pássaros, nem tampouco colocam arapucas para pássaros, utilizam-se de *mundéu*, armadilha de passagem colocada em locais de costumeira presença ou passagem de animais (trilhas), geralmente mamíferos, mas podendo ser apanhados aves e também répteis. Os *mundéus* são espalhados pela floresta nas proximidades da aldeia e necessitam ser visitados a cada dois ou três dias.

O *mundéu* funciona por esmagamento, o animal é direcionado a um mecanismo que desarma ao toque, por varas de madeira enterradas no chão formando um corredor. Ao ser desarmado o gatilho, desce um tronco de madeira com pedras em cima por sobre o animal, esmagando-o conforme figura a seguir.



Figura 32 – As armadilhas guarani de Cerco Grande (*mundéu*).

Os animais mais caçados, ou seja, os que mais são apanhados nos *mundéus* são:

- Tatu, de vários gêneros e espécies, animal de hábitos noturnos.
- Coati, nome popular, *Nasua nasua* nome científico, habito diurno;
- Gambá ou Mucura, animal de hábito noturno - *Didelphis marsupialis*;
- Cotia, roedor de hábitos diurnos - *Dasyprocta aguti*;
- Paca, roedor de hábitos noturnos - *Agouti paca*;
- Teiú, réptil – lagarto, animal de hábitos diurnos - *Tupinambis teguixin*;
- Tamanduá-mirim, animal de hábitos noturnos - *Tamanduá tetradactyla*;

A atividade da caça, em todas suas fases, incluindo a distribuição e o consumo, é submetida

a restrições e obrigações, não podendo ser inclusive praticada à noite, e tendo que ser garantida a partilha social da presa, principalmente, quando esta for de maiores proporções. Também, como alimento, a caça não deve ser consumida no mato, nem à noite, não pode ser usada nos rituais de iniciação, na fase de resguardo da mulher, e no tratamento de doenças, diferentemente dos alimentos de origem vegetal.

Precauções e proibições do consumo de carne em situações de vulnerabilidade e perigo estão vinculadas ao risco do predomínio no sujeito da alma animal sobre sua alma divina, recebida como nome-alma no *Nhemongarai*. As restrições também envolvem os devidos cuidados com as criações do mundo consideradas obras maléficas, das quais os Mbya se mantêm afastados, através de medidas de proteção contra infortúnios. Nas matas se encontram as criações divinas e as criações de *Anhã* que, no intuito de superar *Nhanderu*, “começou a criar indiscriminadamente, nos campos nas matas e na cidade. Essas criações não são apropriadas para os Guarani, isto é, não foram feitas para eles, embora povoem o seu mundo” (LADEIRA, 1992).

Além da alimentação, as caças são aproveitadas por varias finalidades: como o uso de penas de aves, de peles, casca e dentes para a confecção de artesanato e instrumentos musicais, como a casca de tatu para fazer colar, pele de veado para a base do tambor e para banquinhos, e o uso das gorduras e óleos no preparo de medicamentos.

Em suas pequenas áreas atuais na Mata Atlântica, em seu vasto território descontínuo e entrecortado por outras populações, a atividade da caça passou por significativas mudanças em termos quantitativos e em quantidade de espécies disponíveis.

Para os Guarani antigos, quando a caça era item preferido de consumo, a disponibilidade de espécies de animais para desenvolverem tal atividade era fator decisivo na escolha de um novo local de moradia: “(...) *seu principal interesse quando eles movem sua aldeia é escolher uma área com caça abundante*” (Métraux 1948: 81). Schaden (1954: 45) comenta as expedições diárias à mata “para ver *mundéu*” que eram realizadas pelos homens Mbya.

Atualmente, o maior consumo de carne não provém da caça, mas, constitui a atividade onde se verifica a maior elaboração nas etapas do preparo, partilha e consumo. Os produtos da caça parecem ser os bens coletivos nas aldeias Guarani, apesar da pouca quantidade obtida no decorrer do ano. Entre os Mbya atuais, grande parte do consumo de proteína origina-se da compra de carnes nas cidades próximas às aldeias, seja de frango (*uru*), porco (*kure*), peixe (*pira*) ou boi (*xo'ó*).

Para os Mbya o período de inverno denominado de *ara yma*, que corresponde aproximadamente aos meses de abril a julho, é a época mais apropriada para a caça, pois os animais estão mais gordos. No período do verão ou *ara pyau*, concentram os cultivos e os rituais correspondentes.

Nas áreas onde ainda existem maiores recursos de caça, os Mbya preferem espécies de

maior porte, principalmente *koxi*, o porco do mato (*Pecari tajacu*), que assume caráter religioso, sendo considerado “bichinho de Nhanderu”, que pode ir e vir da morada divina, existindo em determinadas áreas, alguns *koxi* sendo criados por pajés Mbya como animais de estimação (-*rymba*).

Um aspecto a ser destacado é a permissão dos “donos” das espécies animais, pois a captura em excesso pode produzir doenças ou processos de transformação animal (-*jepota*) para os Mbya envolvidos. Os “espíritos-donos” da floresta, chamados coletivamente de *ka’aguyja* (*ka’aguy*: mato; -*ja*: “donos”) controlam as espécies e locais na floresta a que estão associados.

Os animais capturados com maior frequência são o quati, *xi’y* (*Nasua nasua*), o gambá, *mbyky* (*Didelphis aurita*), os tatus, *tatu* (*Dasybus sp.* e *Eupractus sexcintus*), a cotia, *akuxi* (*Dasyprocta aguti*), a paca, *jaixa* (*Agouti paca*), além de cachorros do mato (*Canidae*), *anguja* (roedores), *teju*, o teiú (*Tupinambis merianae*) e aves, principalmente jacus (*Penelope obscura*) e inhambus (*Tinamus sp.* e *Crypturellus sp.*).

Em consonância com as Terras Indígenas atualmente ocupadas pelos Mbya, as atividades da caça são realizadas com pouca frequência. São terras de pequenas dimensões localizadas em regiões ecologicamente modificadas e, em alguns casos, nas proximidades de centros urbanos, caracterizadas por escassez de recursos naturais. Tal circunstância impõe adaptação e a consequente mudança de hábitos, e procura de fontes alternativas para suprir suas necessidades básicas.

Entre os Guaraní, as refeições mais apreciadas são aquelas que contêm carne de caça acompanhada por um prato típico da culinária Guaraní, o *rora*, preparado com farinha de milho. Consideram que a carne de caça é saborosa e mais forte que a carne comercializada nos mercados, sendo concebida como alimento especial que fica submetido à ética de distribuição que caracteriza a sociabilidade Mbya, daí a significação dos eventos de captura de caça e distribuição da mesma.

Apesar de pouco expressiva em termos quantitativos, atualmente a caça nas Aldeias Mbya preserva seu valor fundamental em termos sociológicos e cosmológicos, ou seja, para o estabelecimento de relações de parentesco e aliança e definição da humanidade Mbya, em contraste com a vida animal.

Os Mbya costumam manter como “bichinho de estimação” (*tymba*) alguns filhotes de animais como pássaros (a maritaca), quatis, *xi’y*, a lebre brasileira, *tapiti* ou, quando é possível, porcos do mato (*koxi*). Os animais capturados na mata ou arredores das aldeias são alimentados e cuidados ao modo dos filhos. Costumam receber nomes e estarem associados a uma pessoa em particular da qual, tornam-se, então, *xerymba*. Esta é uma prática importante na definição da relação entre humanos e animais.



Figura 33– Uma lontra criada como bichinho de estimação em Cerco Grande.

A criação de animais nas aldeias guarani para consumo fica restrito à criação de galinhas, através de projetos implantados por iniciativas institucionais, que iniciam com a construção de um galinheiro, a doação das galinhas e fornecimento da ração para alimentá-las, ficando o cuidado das instalações e das galinhas por conta dos moradores da aldeia.

Possuem algumas variedades de galinhas, utilizando-as para consumo, juntamente com os ovos produzidos. Contrariamente à partilha ampla da carne de caça, a criação de animais não se presta à partilha comunitária, pois é uma prática que não envolve a comunidade em geral.

A pesca é também uma atividade bastante apreciada pelos Mbya. Segundo Schaden (1962) é característica marcante dos Mbya em relação aos outros subgrupos guarani, sendo os primeiros grandes exploradores dos recursos naturais do rio. Mesmo não sendo uma atividade sistemática, a prática da pesca é realizada preferencialmente pelos homens. Os peixes disponíveis são pequenos, basicamente lambaris, carás e bagres, e não suprem as necessidades das famílias. Os produtos da pesca, assim como os da caça, são para o consumo exclusivo da comunidade.

Conforme a região em que vivem os Mbya, e suas condições ambientais, a pesca pode assumir um lugar mais ou menos importante como fonte de proteína para o grupo. Nos anos 40, Egon Schaden (1954: 55) registrou a variedade de técnicas utilizadas pelos Mbya, entre elas anzóis de metal, *pari* com timbó e mundéu de peixe, além de indivíduos que pescavam com arco e flecha.

De modo geral utilizam a linha e anzol nas suas atividades de pesca, constituindo atividade complementar no sistema alimentar. O peixe é consumido cozido ou frito, acompanhado frequentemente por mandioca cozida.

3.4 Atividades Extrativistas

Outra atividade produtiva importante para os Mbya é o extrativismo que comporta conhecimentos específicos sobre características das espécies, formas de utilização e manejo dos ambientes. As criações divinas de *Nhanderu* que povoam as matas (*Ka'aguy regua*), seres animais

e vegetais, foram destinadas aos Mbya para viverem e se reproduzirem como sociedade distinta.



Figura 34 – Percorrendo trilhas para reconhecimento da área e recursos manejados.

Orientados por uma perspectiva de manutenção da ordem no mundo terreno, as atividades extrativistas obedecem a normas reguladoras que incluem interações configuradas por orientação conforme uma série de cuidados e prescrições de conduta dos Mbya com os “donos” (- *ja*) de lugares, elementos, espécies vegetais e animais, cujas transgressões são apontadas como causa de perturbações espirituais que necessitam de cura xamânica.



Figura 35 – Sr. Faustino da Silva segurando material extraído para a confecção do artesanato.

As atividades de coleta são desempenhadas conforme princípios orientados para formas de manejo que possam equacionar conservação, necessidades de uso, descanso e regeneração.

No decorrer de todo o ano, durante caçadas, ou isoladamente, são coletadas plantas medicinais e materiais para o artesanato, além da coleta de frutos do mato como ingá, jabuticaba, araticum, bacupari, fruto do jatobá, maracujá do mato, fruto do *cipó imbé*, araçá, *jaraká tia*, abacaxi do mato (ananás), brejaúva e outros.

Os Mbya concebem significados atribuídos a alguns vegetais extraídos na mata, como o caso

da palmeira “verdadeira”, *pindo ete* (jerivá) que simboliza a concepção de mundo e da sua espacialidade. A ocorrência do *pindo ete* indica os suportes do mundo terreno e os lugares propícios para as formações das moradias, sendo aproveitadas integralmente por varias finalidades: alimentares, terapêuticas, para a construção das casas e para artefatos.



Figura 36 – Presença de palmeiras na aldeia Cerco Grande.

Outras palmeiras utilizadas são o *pindoró* (pindova) e a guaricanga para a cobertura das casas, o tucum e a brejaúva para confecção de artesanato. O *jejy*, palmito juçara é particularmente apreciado pelos Mbya. Do fruto maduro, denominado *guapyta*, é consumida a polpa, a amêndoa dos coquinhos, o palmito, sozinho ou misturado ao mel, ou ainda, cozidos conjuntamente com carnes de caça. No caule, as larvas (*yxo*) são comidas fritas na própria gordura e ou com *rora* (farinha de milho).

Em muitas áreas litorâneas ocupadas pelos Mbya, o *jejy*/palmito está ficando escasso, em razão de sua exploração clandestina, de extração predatória para comercialização, ação ainda não coibida pelas instâncias competentes. As orquídeas e outras espécies de interesse para comercialização são também alvo de atuação similar.

Entre as criações divinas originárias, o mel (*ei*) da abelha *jate'i* é outro alimento brando preferido pelos lideres espirituais. Sua produção ou obtenção representa um recurso de grande valor ritual, terapêutico e alimentar. Encontram-se espalhadas pelas imediações da Aldeia Cerco Grande, determinado número de caixas de abelhas dentro da expectativa de criação de espécies nativas, projeto implantado para obtenção do mel para consumo e/ou comercialização. Da criação de abelha *jate'i* utilizam a cera para os rituais da casa de reza, confeccionando velas que são utilizadas no *Nhemongarai* quando a criança vai receber o nome guarani. O mel é usado como medicamento para ferimentos e problemas de pele, sendo que os mais antigos misturam o mel com outras folhas e raízes pra fazer os preparados medicinais para tosse e ferimentos na boca.



Figura 37 – Apicultura na aldeia Cerco Grande.

De igual forma ao que ocorre com outros seres da floresta, a relação com os espíritos das plantas medicinais é permeada de ritos na sua coleta, uso e manejo, envolvendo conhecimentos específicos por parte dos curadores. Atendendo princípio de ação da planta e doença tratada, são dispensados benzimentos, chás, compressas, banhos, infusões, macerações, pós e óleos.

O tabaco (*pety*) e a erva mate (*ka'a*) são plantas utilizadas diariamente com finalidade preventivas. Outras variedades são utilizadas em fases específicas do ciclo de vida da pessoa como é o caso da casca do cedro/*yary* que é usada em infusão pelas parteiras, e, com finalidades rituais, no decorrer do batismo das crianças (*Nhemongarai*). A madeira desta árvore sagrada que representa a coluna que sustenta a terra (*yvy rupa*), é usada com finalidade ritual na construção do (*apyka*) que transporta simbolicamente as almas no decorrer do *Nhemongarai* onde também é utilizada sua seiva para benzer as pessoas; na construção do *popygua*, a vara ritual xamânica; e na estrutura da casa de rezas (*opy*). O cedro é usado também para fazer cachimbos (*petyngua*) e violino (*rave*).



Figura 38 – Reconhecimento da área e recursos naturais utilizados.

São nomeadas como portadoras de propriedades medicinais, as árvores de ipê (dores de estômago, da garganta e dos olhos), a figueira utilizada para curar dores de estômago, tosse e bronquite, a espinheira santa e o cipó imbé, entre outras.

Entre os recursos coletados na mata, plantas ornamentais, como orquídeas e bromélias, de

expressivo valor comercial, são exploradas diretamente por turistas e visitantes, especialmente comerciantes locais de plantas ornamentais. As famílias Mbya tem uma grande preocupação com a conservação de espécies raras e variedades de grande interesse comercial, alvo de explorações clandestinas.



Figura 39 – Plantas ornamentais ao redor das moradias (esposa de Faustino da Silva).

Para o desempenho das tarefas de construção de casas tradicionais, faz-se necessária a colaboração de outros homens do mesmo núcleo familiar como filhos, irmãos ou cunhados. Utilizam madeiras como a urucurama que resiste de 8 a 10 anos, a quaresmeira ou *jacatirão*; tiras de *timbopeva* na amarração do telhado, cuja cobertura é feita, de preferência, com palhas de jerivá (*pindo ete i*) e guaricanga. Madeiras secas, coletadas nas matas, são utilizadas para a manutenção das fogueiras como também de fogões a lenha constantemente acesos no interior das casas.

3.5 A Produção do Artesanato

O artesanato é a modalidade de fonte de renda mais importante para as comunidades Mbya, representando a maior importância econômica para atuar nas relações mercantis. Os objetos produzidos para serem mercadoria constituem-se também em marcadores de identidade impressa no estilo tecnológico e nos grafismos. O artesão passa a ser uma figura social significativa nas relações sociais internas e externas, articulando novas modalidades nas regras sociais tradicionais baseadas no *mborayu*/reciprocidade.

Coube ao artesanato representar a modalidade mais significativa de troca mercantil entre os Mbya. Os dois tipos principais são denominados de *ajaka* e *vicho ra'anga*. Na categoria *ajaka* estão os diversos tipos de cestos, com variações na forma, na técnica do trançado e nos desenhos. *Vicho ra'anga* corresponde às esculturas em madeira em forma de animais da fauna nativa. Os objetos produzidos para as trocas comerciais distinguem-se na sua produção, forma e também significados

daqueles bens materiais que circulam internamente. Os *ajaka* que são considerados herança de *Nhanderu*, não podem se prestar a mercantilização, ou seja, não podem se converter em artesanato.

É tarefa masculina a intermediação com o mundo exterior, e a comercialização geralmente acontece nas cidades mais próximas, ou em acampamentos em beira de rodovias, junto aos turistas que circulam de carro, especialmente no verão, quando se dirigem para a região litorânea do Estado. Nesses acampamentos é exposto o artesanato em jiraus improvisados, bem próximos à linha que delimita o acostamento da estrada com a área de servidão, a fim de que eles possam ficar bem visíveis àqueles que por ali trafegam. Essa é a forma de comercialização que é feita por diversos artesãos de diferentes etnias.

O *vicho ra'anga* é uma categoria de artesanato que inclui esculturas de animais da fauna conhecidos pelos Mbya, além dos *ava ra'anga*, esculturas em madeira de imagens de índios. Da mesma forma que os *ajaka*, os *vicho ra'anga* são objetos intencionalmente criados para atender ao interesse do mercado de artesanato. Estas esculturas, em grande parte miniaturas, são elaboradas a partir de madeiras 'moles', fáceis de esculpir, especialmente a denominada *kurupikay*. A madeira *kurupikay* é bem clara e maleável. A pirogravura é feita ao final, quando a peça encontra-se pronta. Com essa técnica são desenhados e pintados na superfície da peça detalhes como olhos, unhas, contornos de penas, de carapaças etc.

A mesma técnica de *ñopĩ*/esculpir, empregada para a produção dos antigos *apyka*, bem como dos *petyngua* foi aplicada para a produção dos *vicho ra'anga*, sendo que provavelmente, dos primeiros *apyka* tenham se originado a criação das esculturas comercializadas atualmente.

Inclui-se nessa categoria de artesanato os *ava ra'anga*/esculturas humanas. Trata-se de imagens, em grande parte das vezes, produzidas aos pares, formando um casal de índios. O *ava ra'anga* é retratado portando um arco e flecha, com um *jeguaka*/adorno de cabeça masculino e vestindo unicamente seu *tambeo*. A *kuña ra'anga* leva um *ajaka* tradicional (cesto cargueiro), muitas vezes com uma caça no seu interior e veste-se apenas com *typyja*/saia tradicional. Os *ava ra'anga* estão diretamente relacionados ao mito de origem dos *ajaka*, no trecho referente à origem masculina e feminina. (ASSIS, 2006)

Os objetos produzidos para fins de troca mercantil adquirem novos significados para os seus produtores, tornando-se uma marca diacrítica de auto representação perante o mundo externo, podendo também continuar a manter seus antigos significados sobre um âmbito diferente.

Os Mbya também exploram o imaginário ocidental do índio com a produção e comercialização dos seus artesanatos. As esculturas de animais da fauna nativa aliadas as do índio ecológico são favoráveis, na medida em que é um estereótipo positivo manifestado na demanda por tais objetos.

De acordo com os Mbya, os objetos aptos a serem mercantilizados são aqueles que não

possuem alma ou princípio vital. Não atuam como os demais objetos de uso ritual interno como o *apyka*, *petyngua*, *takuapu*, *popygua*, *jeguaka*, etc. Os objetos convertidos em artesanato, através da seleção e do cuidado em seu tratamento, são aqueles percebidos e usados como mercadorias. Tais objetos são considerados significativos como aquilo que é interno e que pode ir para o exterior, pois que sua origem cosmológica é exótica que não correspondem àqueles modelos divinos criados por *Nhanderu*, da mesma forma que não possuem qualquer valor prático, utilitário. Aqueles originários de *Nhanderu* não podem ser objetivados, pois são objetos de uso ritual, portanto, pertencem ao mundo dos deuses. Os artesanatos para comercialização foram conscientemente criados e produzidos para serem “coisas”, elementos objetivados. Por outro lado, esses objetos não deixam de carregar elementos e traços diacríticos que revelam uma identidade Mbya.

Além da dimensão mercantil, o artesanato apresenta também dimensões simbólicas e significa marcador de identidade nas relações com os brancos (*juruá*). A produção do artesanato envolve conhecimentos sobre os recursos coletados e saberes técnicos, forma específica de organização do trabalho, representando ao mesmo tempo uma atividade produtiva e uma manifestação artística. Nas áreas Mbya, o artesanato destaca-se pela qualidade e quantidade de peças confeccionadas para a comercialização. Os objetos produzidos para uso interno compreendem os objetos rituais guardados na casa de reza: o *apyka*, banquinho zoomorfo, fabricado preferencialmente com madeira de cedro; o *mbaraka miri*, chocalho feito da cabaça cultivada nas roças familiares, e preenchida com sementes; o *popygua*, bastão ritual feito de hastes de madeiras de uso masculino, ligadas por uma corda; o *takuapu*, bastão rítmico de uso feminino feito de bambu largo.

As peças voltadas para as trocas mercantis se destacam pela qualidade artística incluindo cestaria (*ajaka*) produzida com diversos tipos de tiras de taquara (*takua*) e *cipó imbé*, mantendo o padrão tradicional, utilizando corantes. Os objetos apresentam diferentes tamanhos e formas, com motivos ornamentais geométricos feitos com tiras de imbirá (*guembepi*) e brejaúva, cujas cordas são utilizadas como alças. Outras peças produzidas para comercialização são abanos (*jajepegua reko*), trançados com tiras de taquara; colares (*mbo'y*), de sementes diversas, entre elas- *yva'u* (contas pretas), *kapi'ia* (contas brancas); pau-de-chuva (*yvyra piriri*) feitos de embaúba cujo corpo é preenchido com sementes, conchas ou pequenas pedras; zarabatana feita de taquara, arco e flecha (*guyrapa*) de brejaúva, usada para o corpo da peça e para a corda “*tira imbirá da folha*”, e de pati; chocalhos ornamentais (*mbaraka miri*), e esculturas zoomórficas feitas com madeiras como caixeta, mandiocão e cambará que representam a fauna da Mata Atlântica em miniatura. (ASSIS, 2006).

Algumas palmeiras são utilizadas para fabricação de arcos, e sementes são aproveitadas para confecção de colares, brincos e pulseiras, para as quais também passaram a usar miçangas coloridas, adquiridas nas lojas da cidade, que mantém a peculiaridade dos desenhos geométricos

numa ampla diversidade de combinações de cores. O acabamento de desenhos e traçados em peças como paus-de-chuva, chocalhos ornamentais, e miniaturas zoomórficas é feito com pequenas hastes aquecidas no fogo. Chocalhos pequenos, colares e brincos são enfeitados com penas de aves, como galinhas domésticas, periquitos, araras, guachos.

Tanto homens quanto mulheres podem coletar o cipó, que é guardado em rolos para produção de tiras para o trançado. A fabricação de leques é atribuição feminina, assim como de colares, brincos e pulseiras, sendo atividade também de alguns rapazes, enquanto arco e flecha e esculturas de animais são produzidos pelos homens. As peças são vendidas na aldeia, quando da visita de turistas, como é o caso da aldeia Araça'í, ou em apresentações de canto e dança em instituições, ou ainda em deslocamentos até cidades litorâneas, como é o caso das Aldeias Cerco Grande e Sambaqui: Guaraqueçaba, Paranaguá, Matinhos, Caiobá, Praia de Leste e outras. O dinheiro da venda, que é mais intensa nos períodos de verão quando há maior fluxo turístico, é revertido na compra de produtos industrializados no mercado local. Peças artesanais de pequeno porte são também objeto de presentes doados a brancos (*juruá*) com os quais os Mbya mantêm interação.

A coleta das matérias-primas é realizada na alternância de diferentes áreas de manejo e descanso, permitindo sua recuperação, para evitar o esgotamento dos recursos. A coleta ocorre durante o ano inteiro, sendo toda a área bastante rica em taquarais, especialmente a espécie *takuapi* (taquara fina). A coleta de matérias-primas para o artesanato é a mais intensiva atividade extrativista praticada pelos Mbya de Sambaqui, Cerco Grande e Araça'í, sendo constante a produção de objetos inseridos no comércio local. A coleta é praticada em diferentes setores da área de ocupação, onde se encontra em diversidade e abundância. Toda a extensão da área proposta é imprescindível para que os Mbya possam garantir o manejo das zonas de ocorrência, a reprodução e reserva das espécies, indispensáveis para o ciclo da produção artesanal.



Figura 40 – Confeccção das esculturas zoomórficas.



Figura 41 – Artesanatos produzidos na aldeia Cerco Grande.



Figura 42 – Esculturas em madeira reproduzindo a fauna.



Figura 43 – Cestarias.

Os Guarani de Cerco Grande estão inclusos no Programa Geração de Renda da PROVOPAR, que tem sede própria em Guaraqueçaba, onde ficam expostas aos visitantes, as peças indígenas produzidas que encaminham para a comercialização.



Figura 44 – Programa Geração de Renda – Projeto PROVOPAR/PR.

Outro aspecto importante da produção de artesanato diz respeito ao intercâmbio de materiais e produtos entre as aldeias Mbya dentro de um vasto território. Os eventos de visita de indivíduos ou famílias de uma área a outra são sempre momento da realização de trocas e fornecimento de materiais que podem ser escassos em uma ou outra Terra Indígena e que fazem circular informações sobre novas técnicas, estilos particulares etc. Sementes, cabaças, variedades de taquara, além de produtos do artesanato como cestos, colares (*mbo'y*), o cachimbo ritual (*pety'gua*) confeccionado com nó de pinho, tudo é objeto de ampla circulação entre as aldeias Mbya.

Os bichinhos são talhados em caxeta (*Tabebuia cassinoides*) ou angico (*kurupa'y*) (*Anadenanthera* sp.) e posteriormente trabalhados com pirógrafo, sendo representados nas peças animais como a onça (*xivi*), o macaco (*ka'i*), o quati (*xi'y*), o tucano (*tukã*), a tartaruga (*karumbe*) etc. São, na maioria das vezes, miniaturas, mas alguns artesãos costumam confeccionar peças maiores também para venda.

Os colares podem ser confeccionados ao modo daqueles de uso tradicional pelos Mbya, chamados *mbo'y*, que misturam as sementes *kapi'i'a*, lágrima de Nossa Senhora (*Coix lacrymajobi*) e *u'auü* (não identificada), ou utilizando uma variedade de sementes coletadas no entorno das aldeias ou nas praias. Bastante variados são os tipos das sementes, o tamanho, a presença de detalhes, o uso de outros materiais, como madeira, e penas coloridas.

Os paus-de-chuva (*yvyra piriri*) são confeccionados com o tronco de *embau*, embaúba (*Cecropia* sp.), do qual é feito o corpo dos mesmos, preenchidos depois com pequenas pedras, conchas ou sementes coletadas na mata ou plantadas ao redor das casas para a produção do som característico deste instrumento. Podem ser ornamentados com desenhos feitos ao fogo (pirógrafo) ou com os trançados dos cestos, feitos em taquara e cipó imbé. A alça que costuma lhe ser acrescentada é feita com embira.

3.6 Interação com outros Grupos Indígenas e com a Sociedade Envolvente

Os subgrupos guarani que vivem no Brasil, classificados como *Kaiowa*, *Nhandeva* e *Mbya*, mantêm relações pacíficas entre si, particularmente estes dois últimos que em alguns casos partilham áreas comuns.

As relações com outras etnias restringem-se, na maioria das vezes, à experiência de viver em áreas indígenas mistas, abrigando grupos Guarani e Kaingang ou ainda Guarani e Xokleng, nos estados do sul do Brasil. Muitos dos *Mbya* que vivem em terras pertencentes a outras etnias relatam do desconforto relacionado às discriminações, falta de autonomia e ingerências indevidas em seu modo de ser.

Ocasão para o encontro com indígenas de outras etnias, de diversas partes do Brasil tem sido proporcionada por encontros e assembleias organizados por órgãos do governo ou outras entidades, cursos de preparação para professores indígenas e agentes indígenas de saúde e de saneamento, além de algumas iniciativas implementadas por universidades.

As redes de sociabilidade que conectam os *tekoa* são fundamentadas pela circulação de objetos, práticas e saberes tradicionais, bem como inovações incorporadas no modo de vida das comunidades. Estas redes compõem a condição de sustentabilidade do *tekoa* pelo acesso, uso e manejo dos recursos disponíveis na Mata Atlântica. A autonomia dos *tekoa* tem sido prejudicada pela destruição destas áreas, levando à ampliação das relações mercantis com não indígenas e busca de apoio de agências governamentais e outras modalidades para garantia de sua sobrevivência.

As relações com a sociedade não indígena local são diversificadas e vinculadas a situações e transformações históricas ocorridas, sobretudo, no âmbito regional. Com a maioria dos regionais, as relações se configuram, sobretudo, como transações mercantis. As vendas de artesanato ocorrem de forma direta com moradores ou turistas das cidades próximas. O trânsito para a cidade, além da comercialização dos produtos, ocorre também em ocasião de negociações com a prefeitura ou recebimento de salários ou outros benefícios sociais.

Os recursos monetários são aplicados na aquisição de gêneros alimentícios, roupas, itens pessoais e de utilidade doméstica, incorporados no cotidiano da aldeia, assim como para realizar deslocamentos entre aldeamentos.

O processo de intensificação das trocas mercantis e a diversificação das atividades econômicas são situações que se tornaram necessárias para a sobrevivência dos *Mbya* em meio cada vez mais povoado pelos brancos. Tal situação revela a vulnerabilidade à qual está exposta a reprodução do sistema de vida *Maya*, em razão da indisponibilidade dos recursos naturais imprescindíveis para sua reprodução como sociedade diferenciada.

Em consequência das transformações ocorridas com o passar dos séculos de contato com os

jurua/brancos, o uso do dinheiro (*peráta*; *pirapire*; *pire*) tornou-se prática imprescindível entre os Guaraní contemporâneos. Recursos financeiros tornaram-se essenciais para sua reprodução física e cultural, para aquisição de alimentos e outras mercadorias para consumo cotidiano.

A principal fonte dos recursos monetários obtidos atualmente pelos Mbya é a comercialização do artesanato, acrescido de benefícios sociais, como a aposentadoria, programas governamentais como bolsa escola, bolsa família, e remuneração por postos de trabalho nas aldeias, como os de professores, motoristas, Agentes Indígenas de Saúde e Saneamento.

O deslocamento até às cidades próximas é um hábito arraigado entre homens, mulheres e crianças Mbya, em função das necessidades semanais de vender artesanato, comprar alimentos, além da visita mensal aos bancos e recebimento dos benefícios.

O centro histórico de Paranaguá é um lugar de destaque nos passeios à cidade, pois é um ponto de convergência dos Mbya de todas as aldeias do litoral paranaense. Isto porque reúne num mesmo lugar os portos de embarque e desembarque dos indígenas da Ilha da Cotinga, Cerco Grande, cuja movimentação se dá essencialmente por via marítima, e da chegada e partida para o Sambaqui, que é realizada por ônibus a partir da rodoviária municipal, localizada a poucos metros dos atracadouros. O local é privilegiado não só por isto, mas também por ser um local de grande circulação de turistas, concentrando um comércio voltado a esse mercado. Para os Mbya é sempre mais lucrativo venderem seu artesanato diretamente para os turistas do que para os comerciantes locais. Por estas razões, o centro histórico é um local intensamente frequentado pelos indígenas, que podem ser vistos diariamente circulando pelas praças e ruas, seja oferecendo seus artigos artesanais para os turistas que aguardam as embarcações para a Ilha do Mel e outros locais, seja simplesmente passeando entre as lojas, ou reunidos em grupos nos bancos da praça ou sob a sombra das palmeiras à beira-mar.

A utilização dos recursos financeiros restringem-se à compra de mantimentos e outros itens de consumo, como a erva-mate e o fumo, algumas peças de roupa, chinelos e outros calçados, itens de higiene pessoal e sabão são também frequentemente comprados. Os recursos originados do artesanato são complementados com cestas básicas, merenda escolar fornecida pela Secretaria Estadual de Educação e com doações diversas em mantimentos e roupas que as aldeias que recebem de visitantes.

Apesar da monetarização advinda com a venda de artesanato, e remuneração de postos de trabalho nas aldeias que favorece produção da família nuclear sem detrimento da família extensa, continua a prevalecer o padrão igualitário no consumo e o ideal da partilha entre parentes, principalmente os alimentos, recurso mais importante. Em suma, a introdução do dinheiro não produziu diferenças internas significativas em termos de acesso aos alimentos e bens essenciais de consumo. A partilha entre eles organiza-se no seio do parentesco e em instâncias variáveis,

podendo restringir-se à família nuclear ou um grupo que organiza coletivamente suas atividades produtivas e de consumo. Tal configuração econômica obedece à dinâmica do parentesco que não corresponde necessariamente a uma localidade ou aldeia.

As transformações históricas vivenciadas pelos Mbya, as apropriações de objetos, técnicas, dinheiro e elementos de usos originados no mundo dos brancos, não representam abandono de padrões socioculturais fundamentais para sua auto definição como o grupo indígena guarani Mbya. Eles se concebem como autores de um “modo de vida” ou “sistema” (*teko*) particular, o qual contrastam com o sistema do *jurua*/branco.

3.7 Identificação e localização das áreas de utilizadas para atividades produtivas na TI Cerco Grande

Os Guarani da Aldeia Cerco Grande tem obtido sua subsistência prioritariamente através da venda de artesanatos, dos cultivos de mandioca, batata doce, abóbora, cana de açúcar, banana e frutíferas plantadas nas proximidades das moradias. Também representa papel importante a coleta de frutos, caça de pequenos animais, e a pesca. Coletam também plantas e ervas medicinais, materiais para construção de moradias, como madeiras, taquaras, barro, cipós, palhas, além das sementes e os diferentes tipos de taquaras para confecção de seus artesanatos tradicionais. A caxeta é outro material que utilizam para a confecção de suas esculturas zoomórficas. A lenha seca para o fogo é recurso abundante pela área.

As atividades produtivas exercidas nesta área reproduzem o modelo tradicional de produção de uma aldeia Guarani, que é baseado na prática agrícola complementada pela coleta, caça e pesca. Assim, a extensão da área proposta pelo Grupo Técnico e comunidade indígena englobam as áreas da Aldeia Cerco Grande onde habitam e desenvolvem suas lidas diárias na produção e preparação dos artesanatos e da alimentação básica, e onde realizam os canto/reza na *opy* /casa ritual.

Estão também contempladas as áreas de roças onde desenvolvem suas plantações tradicionais de milho, batata doce, mandioca, abóbora, melancia, cana-de-açúcar, bananas, frutíferas, hortaliças. A agricultura é de pequena escala e seguem o padrão de plantio tradicional do milho, feijão, mandioca, batata doce, cana de açúcar, banana, abóboras e frutíferas, e uma maior quantidade de banana.

Os solos da área Cerco Grande estão sujeitos à erosão em quase sua totalidade, por ser de textura arenosa e de extrema pobreza, sofrendo limitações quanto à baixa fixação do fósforo e de nutrientes, lixiviação acentuada de nitratos, elevada permeabilidade, ressecamento rápido e alta taxa de decomposição da matéria orgânica e virtual ausência de reservas em nutrientes. Quando hidromórficos, além das limitações expostas, tem problemas de drenagem. Nesse caso, praticamente

não são usados para a agricultura, sendo a maior parte das suas áreas cobertas com vegetação natural.

Quando os solos não são hidromórficos, obtêm-se bons resultados com procedimentos de adubação, ou como ela é praticada pelos Mbya em Cerco Grande, com seus cultivares tradicionais em pequenas extensões predominando o cultivo de mandioca e batata doce.

A agricultura é uma característica dos grupos Guaraní históricos e os atuais. O cultivo do milho, da mandioca, e de outros produtos tem importância socioeconômica e cosmológico-cultural conforme seu modo de ser. As principais espécies botânicas de cultivo do grupo são o milho, mandioca, batata doce, abóbora, amendoim, melancia, bananeira, fumo, porongo, lágrima-de-nossa-senhora, cana-de-açúcar, laranjeira e outras frutíferas.

A importância do cultivo do milho tem desdobramentos em sua cosmologia, organização social e economia. O milho encontrado nas aldeias Guaraní, denominado *avaxi eté*, é uma espécie de milho geneticamente modificada pelos séculos em que são cultivados pelos povos Guaraní. A semeadura do *avaxi* abre o calendário agrícola, seguindo-se a ela o plantio de outros cultivares tradicionais, como djety (batata-doce), kumandá (feijão), mandiô (mandioca), takuare'ê (cana Guaraní), etc.

O perímetro da área de Cerco Grande abrange uma extensão enorme de águas de rios, sendo cercada em sua maior parte pelo mar. Além dos rios, área de manguezais, rica em peixes, ostras, mariscos, caranguejos, camarões, e espécies que são fonte de alimentação. Para as atividades da pesca, os Mbya de Cerco Grande aguardam a maré baixar, pois não possuíam barco. Utilizam o mar e também os rios em suas pescarias, conseguindo espécies como bagre, robalinho, sardinha grande, parati, tainha, bagre branco e outros.

Nas áreas de matas desenvolvem as atividades de coleta/extrativismo de frutas, plantas medicinais, rituais e/ou curativas, como ervas para chás, matéria prima para construção de moradias, instrumentos rituais, e produção de artesanatos para fins utilitários e para a comercialização, além da caça e pesca, que são práticas tradicionais significativas para a alimentação, com significação cosmológica e cultural que necessitam serem reproduzidas.

De todas as atividades produtivas desenvolvidas pelas famílias sobressai a comercialização do artesanato que tem muita relevância para suprir suas necessidades básicas. Fabricam uma diversidade de objetos para a comercialização, recebendo cuidado especial os trançados e as esculturas zoomórficas.

O artesanato representa a maior importância econômica nas relações mercantis. Os objetos produzidos para serem mercadoria constituem-se também em marcadores de identidade impressa no estilo tecnológico e nos grafismos.

A comunidade Mbya da Terra Indígena Cerco Grande está integrada à Cooperativa de

Artesão de Guaraqueçaba, a qual conta com prédio próprio para armazenamento e venda das peças aos moradores, e, em especial, aos turistas que afluem à região. Devido à proximidade da aldeia Cerco Grande da cidade de Guaraqueçaba, o deslocamento é facilitado para a atividade da venda aos turistas nas temporadas de férias e finais de semana. Costumavam trocar artesanatos por alimentos através de um programa da PROVOPAR, o qual foi extinto.

Dos materiais utilizados para confecção de seus artesanatos destacam a caixeta para as esculturas zoomórficas, os diversos tipos de cipó, taquara e bambus para as cestarias, além de sementes diversas e as contas de lágrimas de nossa senhora.

A coleta das matérias primas é realizada durante o ano inteiro, sendo toda a área bastante rica em taquarais, especialmente a espécie takuapi (taquara fina). A coleta de matérias-primas para o artesanato é a mais intensiva atividade extrativista praticada pelos Mbya da TI Cerco Grande, sendo constante a produção de objetos. A coleta é praticada em diferentes setores da área de ocupação, onde se encontra em diversidade e abundância. Toda a extensão da área proposta é imprescindível para que os Mbya possam garantir o manejo das zonas de ocorrência, a reprodução e reserva das espécies, indispensáveis para o ciclo da produção artesanal.

O extrativismo praticado pelos Mbya de Cerco Grande fica restrito à retirada de madeiras, palhas, cipós para a construção das casas, madeira seca para o fogo, e a caixeta, sementes, cipós, embiras, pindó, wãpi, bambus e taquaras para a confecção do artesanato. Do bambu fazem bancos, cadeiras e mesas. O mel ainda é extraído das matas que compõem sua área de uso e ocupação, além de ervas medicinais.

A taquara é um recurso encontrado em maior abundância no Morro do bronze. A caixeta para a confecção das miniaturas zoomórficas é encontrada na ilha à direita da aldeia, e o bambu, à beira do mar, em direção à cidade de Guaraqueçaba. O pindó está em todos os lugares da área, concentrando-se na direção da cidade de Guaraqueçaba e morro localizado à oeste da aldeia.

Das frutas nativas consomem mais o pindó (jerivá), araçá, jaboticaba, pitanga, brejaúva, tucum. Encontram também espalhadas pela área os ingás, araçás, pitangas, wãpi, bacuris, goiabas, jataís, e palmitos em diferentes lugares. Para os fins curativos coletam raízes, folhas e plantas diversas.

Assim como as plantas cultivadas na roça, várias espécies de plantas coletadas na mata têm grande importância cosmológica e socioecológica. Entre elas, destaca-se uma árvore de importância central, a palmeira chamada pindó e o pinheiro de araucária, que fornece pinhões (frutos consumidos assados ou conservados em forma de farinha) e o cedro *ywyraidjá*, cuja casca do caule é medicamento fundamental.

Para os trabalhos de construção de casas tradicionais utilizam madeiras como a urucurama, a quaresmeira ou jacatirão; tiras de timbopeva na amarração do telhado, cuja

cobertura é feita preferencialmente com palhas de jerivá (pindo ete i) e guaricanga. Para a manutenção das fogueiras como também de fogões a lenha, utilizam as madeiras secas coletadas nas matas.

A caça é outra atividade produtiva significativa para o grupo familiar do Cerco Grande, e a carne dela proveniente é complemento importante à alimentação cotidiana. Nas condições atuais, só se caçam animais de pequeno porte, principalmente com o uso de mundéus, armadilhas de caça muito usada pelos Guarani.

A caça é realizada com *mundéu* verificando anteriormente os vestígios para estabelecer local de sua instalação. O Sr. Faustino da Silva e outros moradores possuem vários mundéus espalhados pelas florestas, em locais distanciados da aldeia. As espécies mais comumente caçadas nos mundéus ou por perseguição com cachorros são o tatu, raposa, tamanduá, a paca, jaó do litoral, teiú, cotia, gambá, quati, macaco, cotia, saracura, nambu, jacu, cobras venenosas como cascavel e jararaca, lagartos. Os mundéus são instalados no interior da mata nos três sentidos, exceto na direção da cidade de Guaraqueçaba.

Buscando complementar subsistência, contam com cerca de trinta caixas de abelhas espalhadas pela área, com a finalidade de implementar apicultura com matrizes nativas, e esporadicamente a FUNAI distribui cestas básicas e a policia federal leva mensalmente vários quilos de farinha de trigo por família.

Imprescindíveis para os Mbya são os locais onde se encontram as criações de *Nhanderu* como as nascentes, *yyrekoypy*, os elementos da flora e da fauna que compõem a mata intocável do *ka'aguy poru ey* e o *ka'aguy ete*, essenciais como referencial de seu universo mítico e como fontes de recursos para viver no mundo, e que são constitutivas do ecossistema costeiro da Mata Atlântica.

Ana Elisa Freitas (2006) apresenta as categorias ambientais de paisagem que integram a lógica territorial e noção de paisagem dos Mbya. Estas categorias determinam zonas propícias para certos usos, segundo um etnozoneamento baseado na perspectiva cultural tradicional Guarani. A autora em seus estudos etnográficos mapeou um perfil territorial genérico de bacia hidrográfica na perspectiva Mbya dividido em três etnocategorias: *Yvy awaté* (serras), *Yvy á* (encostas) e *Yvy anguy* (planícies), conforme a figura a seguir:

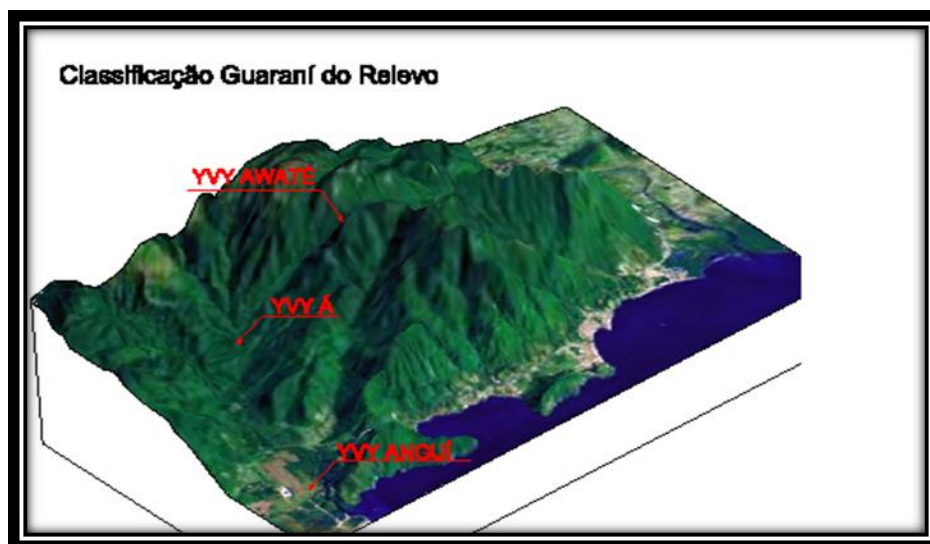


Figura 45 – Classificação Guaraní do relevo no litoral paranaense.

Conforme Freitas (2006), de acordo com o índio Mbya Artur Benitez, *Yvy awaté* (Serras) corresponde “as partes mais altas e íngremes dos morros”, apropriadas a caça e a coleta. É reconhecido pela sua umidade e fertilidade, onde crescem as florestas que não podem ser cultivadas, pois são consideradas sagradas por conterem as nascentes e as cabeceiras dos rios, bem como serem guardiões das florestas. O cultivo e as construções nos *Yvy awaté* não são possíveis na cosmologia Guaraní, pois coloca em risco o equilíbrio e a continuidade do mundo, por estar vinculado à cura por excelência.

A etnocategoria *Yvy á* corresponde às encostas dos morros, onde habitam os animais primordiais e são locais abundantes em remédios, fibras para artesanato, não sendo indicada para agricultura. Muitas vezes os Mbya identificam locais propícios para fazer aldeia, pois, em alguns casos, são terrenos planos, situados em altitudes médias.

As planícies são classificadas como *Yvy angü*, e correspondem aos lugares para construção da aldeia, por terem melhores condições topográficas. Nestes ambientes é comprovada a ocupação Mbya desde os assentamentos pré-coloniais até o presente, a partir de sítios arqueológicos (Freitas, 2006), por serem bons locais para instalação de moradia dos Mbya, com presença de palmeiras como *pindo etei* (jerivá) e terrenos planos para as casa e roças, circundados por matas de encosta para coleta de recursos florestais.

Segundo Ladeira (2001), *Kagüy ete* é a classificação das matas autênticas, primárias e férteis, que guardam plantas medicinais, frutos, cipós e as árvores de porte e devem abrigar todas as espécies vegetais do acervo Guaraní. *Kagüy porã* são as matas sadias, boas, com recursos naturais ainda abundantes. Onde vivem os animais “originais” e a partir de onde recompõem a sua população.

Com a categoria de *Kagüy poru ey* são reconhecidas as áreas de mata intocadas e intocáveis,

que nunca foram pisadas, nunca foram mexidas, nem podem ser usadas pelos homens, e estão nos morros muito altos. Em *Kagüy poru ey* ficam e protegem-se os seres da natureza. A vegetação é mais fechada, não há trilhas. Quando em seus caminhos avistam *Kagüy poru ey*, dizem que é preciso passar depressa, sem olhar, para não serem atraídos para lá. *Itaja* (dono das pedras) atira pedras naqueles que tentam se aproximar (os que insistem podem sofrer um grande mal).

Kagüy yvin correspondem às matas baixas, as capoeiras, onde escolhem áreas para as roças, encontram ou cultivam ervas e material para artesanato, em quanto *Kagüy rive* são aquelas áreas degradadas que já não servem para usar, locais onde os animais não chegam e não encontram árvores (*yvyra*) ou plantas apropriadas. *Kagüy guy iwaté* significa mata alta, ainda com espécies importantes da fauna e flora. É um tipo de *Kagüy porã*. *Kagüy Karapeí* é mata média, em regeneração, ainda guarda algumas espécies de fauna e flora necessárias a reprodução física e cultural do grupo.

Nas áreas de estudo pelo Grupo Técnico, tanto as matas altas quanto as matas esparsas/baixas, foram consideradas pelos Guarani como *Kagüy ete e Kagüy porã*, por serem matas sadias, ainda abundantes em recursos naturais, em condições de atender as duas situações previstas no parágrafo 1º do art. 231 da Constituição Federal, que consubstanciam, em parte, o conceito de “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios”, a saber: áreas “imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem estar”; áreas “necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costume e tradições”.

A Prefeitura de Guaraqueçaba tomou a iniciativa de emitir o Decreto nº 640/2008, que declara de posse indígena uma pequena extensão de cerca de 54,49 hectares para os Mbya da Aldeia Cerco Grande. Englobando esta extensão, e embasada nos modos próprios inerentes às redes de sociabilidade, circularidade e multilocalidade dos Mbya, a delimitação apresentada pelo Grupo Técnico perfaz uma superfície de 1.342 hectares incluindo outros trechos imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais e reprodução física e social dos Guarani ali residentes.

A área identificada pelo GT e famílias Mbya de Cerco Grande ficou delimitada ao **Norte**, por uma estrada vicinal que segue em direção do Rio Poruquara, região um pouco distanciada da aldeia, a qual é ocupada/utilizada para práticas produtivas de caça e coleta de cipó Imbé, palmito, taquara, entre outros recursos.

É também região do “Morro do Bronze” situado no centro/norte da área onde se localizam nascentes d’água, onde implantaram sistema de captação para utilização no consumo diário das famílias indígenas e as demais que habitam a região.

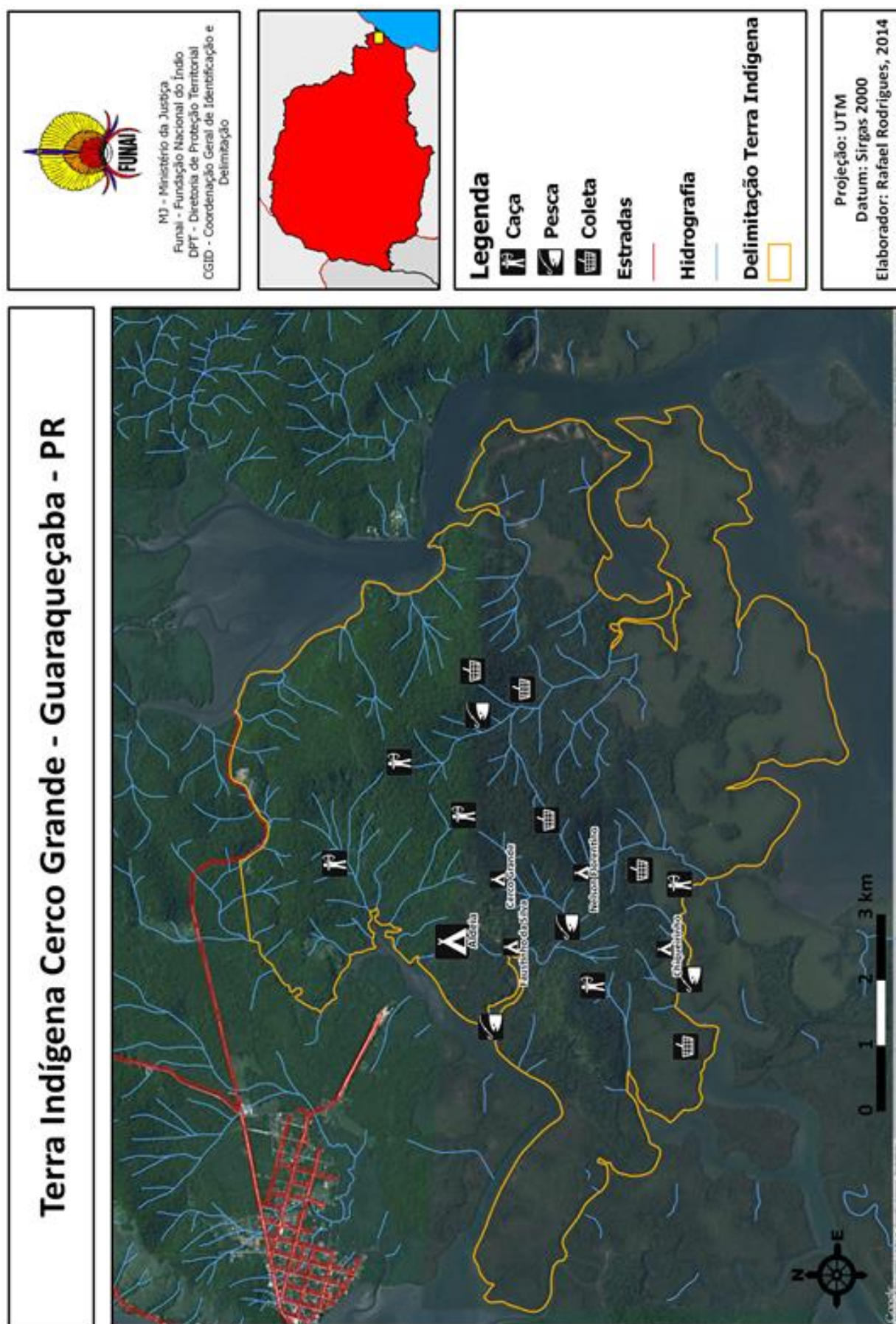
A **Leste**, a área é limitada pelo Rio Poruquara e linha seca. O uso/ocupação do setor dá-se nas encostas do Morro do Bronze, na vertente para o mesmo, nas práticas de coleta/extrativismo e caça, com restrições na utilização de sua margem esquerda devido à distância, presença de mangues

e ocupação não indígena.

No limite **Sul**, pelo Furo do Tibicanga, na direção do Chiqueirinho é trecho utilizado como passagem para um cemitério na Ilha das Peças ou visitar os parentes na Ilha de Superagüi - Aldeia Morro das Pacas. O local denominado de Chiqueirinho é frequentemente ocupado por famílias Mbya como moradia, coleta, caça e pesca. Na região do Rio Jacaré e no Morro do Cerro Grande é um dos locais de colocação de armadilhas (mundéus) para caça, além de ser ocupada por práticas de pesca e coleta/extrativismo.

A **Oeste**, pela margem do Rio Cerro Grande, na boca do Rio Jacaré é região muito utilizada como área de pesca, tanto por índios como por não indígenas. Indo pelo Cerro Grande margem esquerda ao norte, nas imediações da aldeia e encosta do Morro do Bronze, áreas utilizadas para roçados de milho, feijão mandioca e pomares de citros e bananeiras. A passagem utilizada para deslocamentos à cidade de Guaraqueçaba é feita na parte onde o mar se estreita em frente ao antigo campo de aviação, por meio de uma bateira (pequeno barco a remo).

No mapa de uso e ocupação apresentado a seguir podem ser identificadas a Aldeia Cerro Grande, e nas suas proximidades estão os locais das roças, sendo contemplados os demais sítios de ocupação para as atividades produtivas da caça, pesca e coleta/extrativismo.



Mapa 5 – Mapa de uso da TI Cerco Grande.

4. . QUARTA PARTE - MEIO AMBIENTE

1. identificação e descrição das áreas imprescindíveis à preservação dos recursos necessários ao bem estar econômico e cultural do grupo indígena;
2. explicitação das razões pelas quais tais áreas são imprescindíveis e necessárias.

4.1 Caracterização Ambiental da Terra Indígena Cerco Grande¹²

As características ambientais dessa região são importantes, já que a ocupação Guarani guarda relações com a possibilidade de acesso a recursos naturais por vezes escassos em outras áreas ocupadas, o que possibilita a circulação e intercâmbio de cultivares e espécies naturais, de rituais e conhecimentos tradicionais, na rede de parentesco que conforma o Complexo Sócio-territorial Mbya no litoral do Paraná. Por isso, a caracterização ambiental subsidia o entendimento da relação entre os Guarani e seu território, tratando-se de uma relação de pertencimento, em que a natureza faz parte da vida do indígena, ou seja, de seu “mundo”, de seu cosmos. Não existe o pressuposto da superioridade ou da exterioridade de um com relação ao outro, o que existe é uma profunda convivência e respeito. Respeito este expresso no ato da reza ao ir pescar, caçar, coletar e plantar. Assim, alguns elementos da natureza se revelam como imprescindíveis para sobrevivência e reprodução cultural dos Mbya da TI Cerco Grande.

Nesta quarta parte deste Relatório de Identificação e Delimitação far-se-á uma caracterização ambiental geral, acompanhada de elementos que caracterizem o reconhecimento das áreas de uso dos Mbya (pretéritas, atuais e futuras) na TI Cerco Grande, apresentando também levantamento dos recursos naturais usados por eles.

A área Cerco Grande está inserida na APA do Guaraqueçaba, que segundo a legislação permite a presença humana e a utilização racional dos recursos naturais, tem a proximidade com a TI Ilha da Cotinga, Parque Nacional do Superagui, Estação Ecológica do Guaraqueçaba, e outras unidades de conservação no entorno.

A APA do Guaraqueçaba foi criada através do Decreto Estadual Nº 1228 de 27.03. 1992 com 191.595,50 hectares, no Município de Guaraqueçaba. De acordo com a Lei nº 9985 de 18 de julho de 2000 que cria o Sistema Nacional de Unidades de Conservação – SNUC, não há restrições à existência da Terra indígena Cerco Grande inserida em seus limites.

O acesso rodoviário de Curitiba até Guaraqueçaba percorre aproximadamente 141 km e mais 7 km na travessia de barco até à Aldeia Cerco Grande. A distância de Cerco Grande até à

¹² Nesta Parte V – Meio Ambiente - do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da TI Cerco Grande serão apresentadas algumas informações extraídas do relatório ambiental produzido pelo Engenheiro Florestal José Ferreira Campos Junior, o qual deve ser consultado para maiores esclarecimentos sobre o assunto.

cidade de Paranaguá é de 48 km, cerca de 01h15min de navegação.

Em fevereiro de 2008 foi assinado pela Prefeitura Guaraqueçaba, o Decreto Nº 640, que reconhece e concede aos Guarani Mbya da Aldeia Cerco Grande uma área de aproximadamente 54, 49 hectares para sua ocupação.

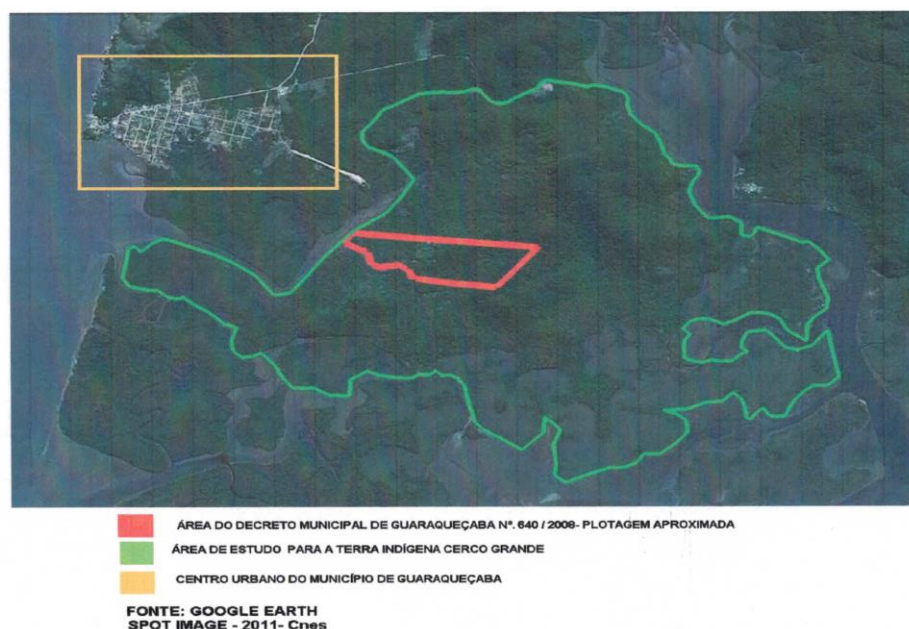


Figura 46 – Vista de Guaraqueçaba.

A TI Cerco Grande fica localizada nas proximidades de Guaraqueçaba cerca de 7 km por mar, planície costeira do estado do Paraná, dentro do Bioma Floresta Atlântica, constituída de Floresta Atlântica das Terras Baixas, manguezais e outros, englobando um grande número de Unidades de Conservação, sendo a maior delas a APA de Guaraqueçaba, seguida do Parque Nacional do Superagui, da Terra Indígena Ilha da Cotinga, Estação Ecológica de Guaraqueçaba e outras.



Mapa 6 – APA de Guaraqueçaba.



Mapa 7 – Localização da TI Cerco Grande.

O Estado do Paraná teve uma ocupação desordenada com intensa exploração florestal, reduzindo sua Mata Atlântica a praticamente 97% do seu total. No entanto, a região de Guaraqueçaba e da Aldeia Cerco Grande teve os seus arredores mais preservados e com uma baixa densidade populacional, basicamente composta por populações tradicionais de caiçaras pescadores que mantiveram sua cultura dos tempos da colônia até o presente.

4.1.1 Clima

O trecho da Serra do Mar onde se localiza a TI Cerco Grande tem a sua classificação climática segundo Köppen como clima subtropical úmido mesotérmico Cfa, com média do mês mais quente acima de 22° C e do mês mais frio entre 3° a 18° C., com o clima sempre úmido e pouca ocorrência de geadas e chuvas com tendência a concentrar nos meses de verão.

Os meses mais frios são junho, julho e agosto com média de 16° a 17°C, e os meses mais quentes dezembro, janeiro e fevereiro que apresentam temperatura média de 26° a 27°C. No decorrer do dia, os ventos predominantes na região da Aldeia Cerco Grande são oriundos de leste a sudeste, soprando do mar para a terra, e à noite de sudoeste, com poucos ventos de nordeste.

4.1.2 Relevo

A região onde se encontra a TI Cerco Grande, segundo Atlas Geológico da MINEROPAR - 2001, faz parte do Escudo Paranaense que constitui as partes mais antigas e elevadas do estado que é formado por rochas cristalinas, ígneas e metamórficas da Plataforma Sul-Americana, recoberto a oeste pelas rochas sedimentares paleozóicas da bacia.

As morfoestruturas denominadas Bacias Sedimentares Cenozóicas foram subdivididas em três unidades morfoesculturais distintas: 1. Planalto de Curitiba – morfoestrutura: Bacia de Curitiba, 2. Planície Litorânea – morfoestrutura: bacias de sedimentação marinha e fluviais descontínuas. Formação Alexandra, 3. Planícies Fluviais.

O relevo do estado do Paraná destaca-se pela existência do litoral e três planaltos: a Serra do Mar, a Escarpa Devoniana e a Serra Geral ou da Esperança.

No Quaternário a região costeira do Paraná sofreu diversas transgressões e regressões marinhas cíclicas. O aspecto sub-atual da Baía de Paranaguá deve-se ao máximo de transgressão ocorrida a cerca de 5000 anos atrás.

O relevo da área de Cerco Grande varia em altitude de 0 a 300 metros, ou seja, de 0 a 100 metros indo da beira dos mangues, passando de 100 a 200 metros para a vertente do Morro do Bronze e de 200 a 300 metros para o pico do Morro do Bronze.

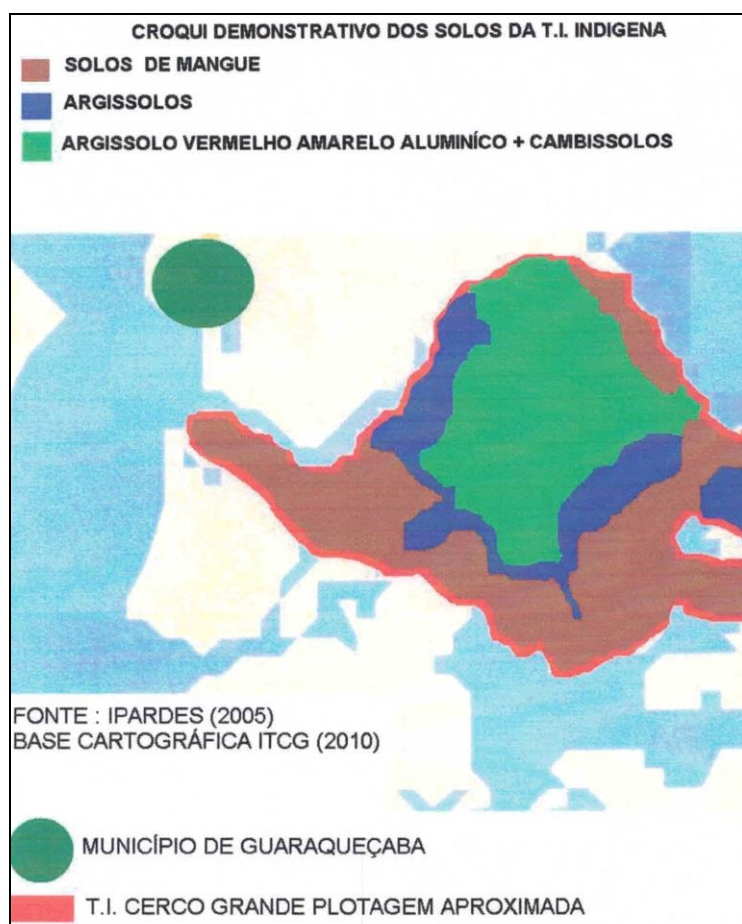
4.1.3 Hidrografia

Segundo a Secretaria do Meio Ambiente do estado do Paraná, a região onde se encontra a Aldeia Sambaqui e o Município de Pontal do Paraná está situada na Bacia Hidrográfica Litorânea que possui uma área de 5.630,8km² (SEMA – 2007) e ocupa cerca de 3% da área do estado, com uma população de 283.028 habitantes (IBGE -2004), abrangendo os Municípios de Antonina, Guaraqueçaba, Guaratuba, Matinhos, Morretes, Paranaguá, Piraquara, Pontal do Paraná, Quatro Barras, São José dos Pinhais e Tijucas do Sul.

O Rio Guaraqueçaba é o maior encontrado nas proximidades de Cerco Grande, constituindo sua bacia os rios Batuva, Morato, Poruquara, Rio Verde, Sebuí, Tromômô e Utinga, tendo ainda na região, os rios Cerquinho, Cerco Grande (limítrofe à TI Cerco Grande), Jacaré, Rio das Varas e Poruquara Mirim.

4.1.4 Pedologia

O solo da Terra Indígena Cerco Grande é composto por a) Argissolos Vermelho Amarelo Alumínicos + Cambissolos Distrófico, b) Argissolos ou Podzóis. c) Solo de Manguezais. (Detalhamento buscar relatório ambiental às páginas de numeração 22 a 26).



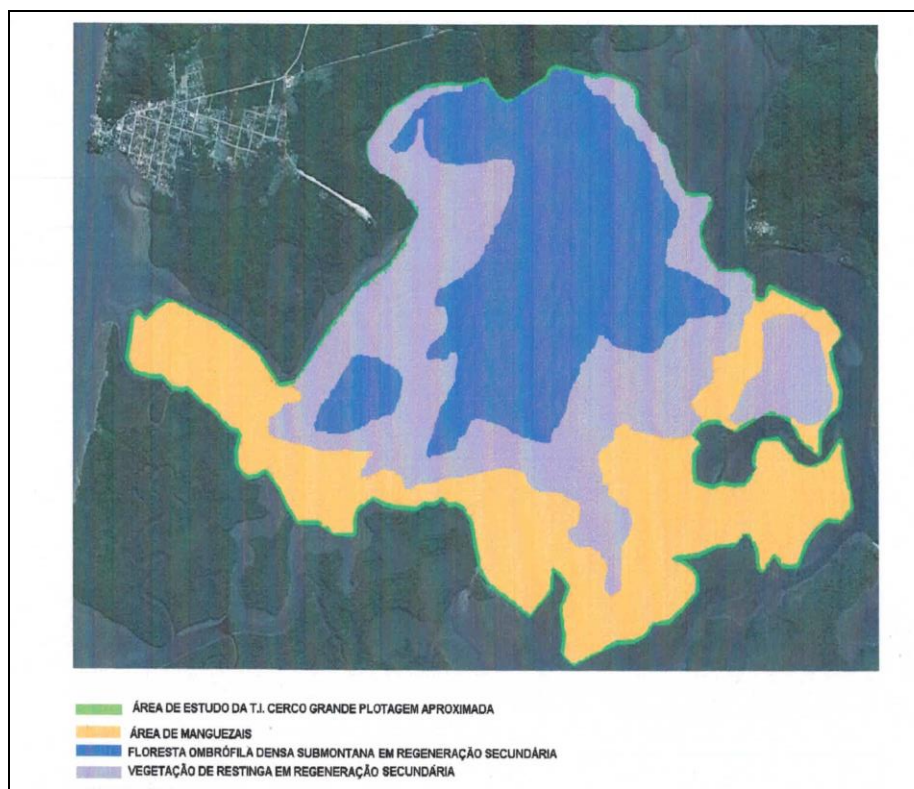
Mapa 8 – Classificação dos solos da TI Cerco Grande.

4.1.5 Cobertura Florestal e Vegetação

A vegetação que abrange a região onde se encontra a TI Cerco Grande é classificada como Floresta Ambrófila Densa, que também recebe o nome de Mata Atlântica, Floresta Atlântica, Mata Pluvial Tropical da Serra do Mar entre outras.

Após antropismos diversos e total descaracterização durante o decorrer dos séculos de ocupação e rareamento da floresta, a Floresta Ombrófila Densa ou Floresta Tropical Pluvial encontra-se em sucessão secundária dando lugar a atividades agrárias diversas.

Na TI Cerco Grande é Floresta Ombrófila Densa Sub Montana entre 30 e 300 metros de altura, em sucessão secundária nos topos dos Morros do Bronze e outros menores, a recuperação em sucessão secundária da floresta das Terras Baixas que se transformou em Floresta de Restinga no sopé dos morros e pequenas elevações e as áreas de manguezais.



Mapa 9 – Vegetação de Cerco Grande

Toda a região abrangida pela TI Cerco Grande foi parcialmente desmatada, ou sofreu certamente a retirada seletiva de madeiras de lei para a construção de embarcações, móveis, habitações e outros usos, encontrando-se em fase de regeneração e recuperação secundária.

A área de Cerco Grande encontra-se totalmente modificada em razão das interferências antrópicas de diversas origens, não havendo áreas de floresta primária inalterada. No entanto, no perímetro de Cerco Grande verifica-se na Floresta Ombrófila Densa Sub Montana entre 20 a 300 metros de altura e na Floresta das Terras Baixas de 0 a 30 metros, vegetação em sucessão secundária com características de restinga.

Espécies da floresta Ombrófila Densa Sub Montana: guapuruvu, botuva, pau-sangue, guatambu, laranjeira-do-mato, figueira, estopeira, tapia, canela-nhutinga, araribá, cupiuva, pinho-bravo, cedro, licurana, canjarana, maçaranduba, palmito, erva-de-macuco, embauba, bacupari, seca ligeiro, ingá-macaco, baga-de-morcego, jerivá ou pindó, tucum, brejauva, açoita-cavalo, aguai, almesca, amora-vermelha, araçá-piranga, araçá-branco, arranha-gato, assa-peixe, bambu, cafezeiro-do-mato, caeté-banana, caeté, cipó-imbé, coração-de-bugre, figueira-branca, embirussu, indaiá.

Espécies da Floresta Ombrófila Densa das Terras Baixas ou Vegetação Secundária de Restinga: figueira, ananás ou abacaxi, algodoeiro-da-praia, araçá-do-litoral, baga-de-pomba, canela-lageana, begônia, cauna, cauna-de-folha-miuda, cidreira, cipó camarão, gramimunha, congonha, guamirim, guamirinzinho, maria-mole, marmeleiro-da-praia, pitanga.

Espécies dos Manguezais da TI Cerco Grande: siruba, praturá, caixeta, mangue-do-mato,

mangue, mangue vermelho, mangue ou candapuva.

4.1.6 Fauna

Os mamíferos animais endotérmicos com grande capacidade reprodutiva são encontrados tanto na face oeste, como na vertente leste e em toda a região da Serra do Mar desde o estado de São Paulo até Santa Catarina, passando pelo Paraná.

O extremo leste do Paraná que compreende a planície litorânea e a Serra do Mar, região que abrange a TI Cerco Grande, apesar de representar uma pequena porção da área total do estado do Paraná, conta com a ocorrência de 72,3% do número de espécies da mastofauna, demonstrando a grande importância da região como reduto e meio ambiente para esses animais.

A região do entorno da TI Cerco Grande está compreendida pela APA do Guaraqueçaba, portanto, a fauna terrestre e as aves da região tendem a aumentar o número de indivíduos, devido à criminalização da caça.

Os grandes mamíferos como a anta, onça pintada, onça parda e veados, dificilmente poderão ser encontrados em Cerco Grande devido à sua localização geográfica, sendo praticamente uma ilha, com uma passagem para os animais de apenas 1,8 km por um corredor de floresta por terra, tendo que atravessar grande área desmatada que é a estrada que liga o saco do Poruquara a Guaraqueçaba. A passagem não é impeditiva para outros animais de menor porte, aves e répteis, principalmente os que nadam e podem chegar pelos mangues.

A seguir algumas espécies da mastofauna (mamíferos) que ocorrem na região da área Cerco Grande: morcego-das-frutas, morcego insetívoro, gato do mato pequeno, graxaim (cachorro do mato), quati, capivara, mão pelada, lontra, paca, cuíca, cuíca-d'água, guaiquica, tatu-mulica, gato-do-mato-maracajá, gato mourisco, boto-cinza, gambá e cutia.

A avifauna da Serra do mar no estado do Paraná alcança 307 espécies pertencentes a 49 famílias, sendo que na região da TI Cerco Grande foram identificadas 224 espécies pertencentes a 55 famílias, vivendo na região uma vasta avifauna com elementos endêmicos, outros raros e alguns ameaçados de extinção.

Devido às ações antrópicas, na região de Cerco Grande, não serão encontradas a totalidade das espécies enumeradas, mas pelo estágio da recuperação da floresta, haverá uma proximidade nos números apresentados.

Algumas espécies de aves da região: atobá-pardo, biguá, tesourão ou fragata, socozinho, garça-moura, graça-branca-grande, garça-branca-pequena, garça-azul, saracura-três-potes, batuira, piru-piru, gaivotão, martim-pescador pequeno, martim-pescador-verde, bem-te-vi, urubu-cabeça-preta, gavião carijó, caracará, pomba doméstica, alma de gato, anu-preto, anu-branco, coruja-buraqueira, andorinha-de-casa-pequena, sabiá-laranjeira, tié-sangue, tico-tico, vira-bosta, araponga,

jaó-do-litoral.

Peixes: A Baía de Guaraqueçaba, dentro do complexo estuarino da baía de Paranaguá, na sua parte norte é circundada por manguezais com alguns costões rochosos, sendo tipicamente estuarina as suas características.

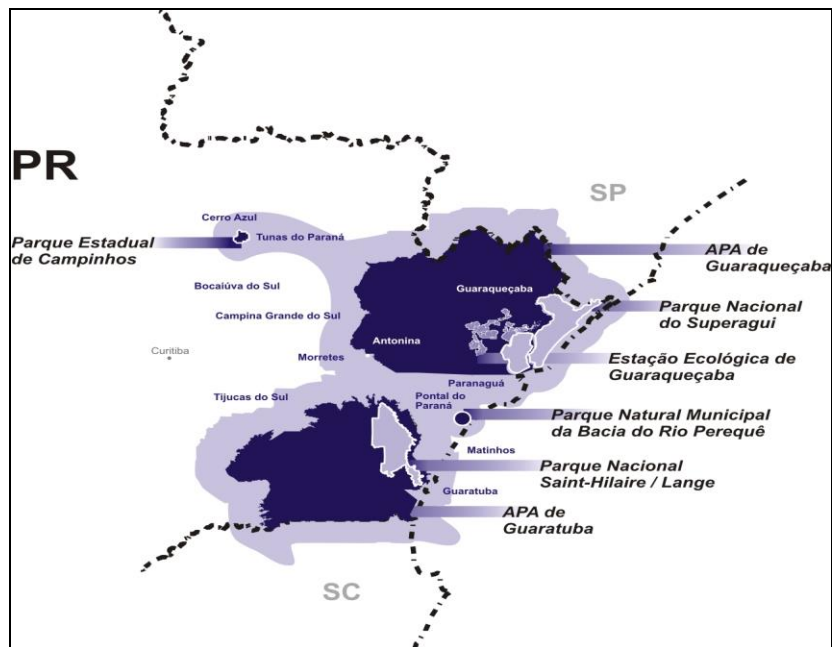
O perímetro da TI Cerco Grande alcança cerca de aproximadamente 18 km, sendo que aproximadamente 15 km é de água, partindo do rio Cerco Grande, áreas de manguezais até o saco do Poruquara, o que propicia aos Mbya uma vasta orla rica em peixes, ostras, mariscos, camarões, caranguejos e outras espécies que serão fonte de proteínas para alimentação das famílias.

Algumas das espécies de peixes que habitam mangues, rios e a Baía de Guaraqueçaba: linguado-da-água-doce, linguado, bagre, bagre branco, bagre amarelo, xaréu, peixe-galo, galinha cascuda, enchoveta, amboré, xaréu-xixá, xixarro, linguado-comprido, pescada-de-dente, pescada-mole, pescada cambucu, bagrinho, savelha, robalo-peva, robalo-flecha, canivetinho, linguado, calafate, saguiru, dorminhoco, escrivão, bagre-branco ou paruru, cascudinho, traíra, manjubão, corvina, parati, tainha, salteiro, barrigudinho, mandizinho chorão e muçum.

Répteis: A Herpetofauna da região de Guaraqueçaba deve constar com várias espécies em extinção, tendo sido identificadas várias espécies de cobra-cipó, cobra lisa, caninana, falsa-coral, lagartixa-de-paredes, cobra-de-vidro, teiú, camaleãozinho, jacaré-do-papo-amarelo, tartaruga-carenada e tartaruga verde, cobra-coral-verdadeira, jararaca e jaracuçu.

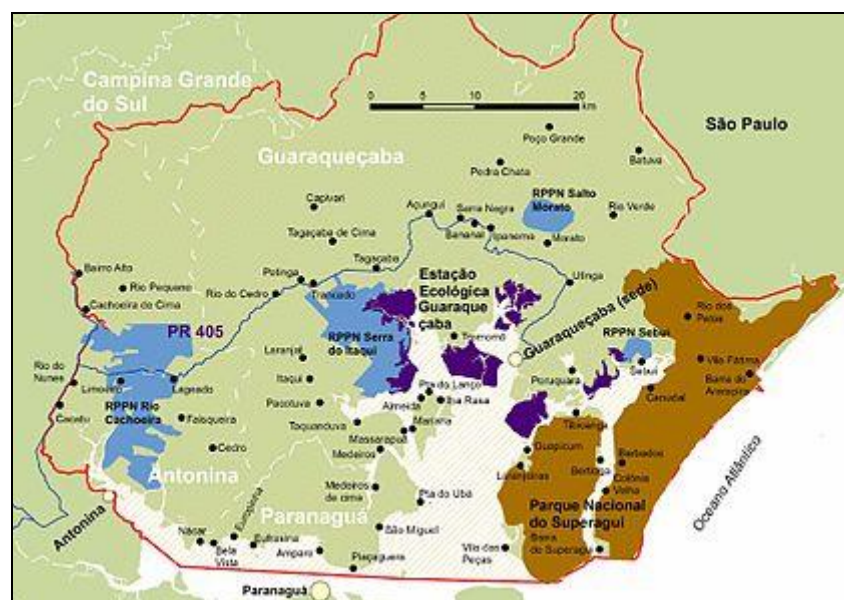
Anfíbios batráquios: Estudos realizados em área de Floresta Ombrófila Densa no Sul do Brasil, nos Municípios de Morretes e área da APA de Guaraqueçaba, foram registrados 32 espécies de anfíbios batráquios que correspondem a 26% das espécies de anfíbios do estado do Paraná. A lista de espécies identificadas consta das páginas 40 e 41 do relatório ambiental.

Áreas de Proteção Ambiental no entorno da TI Cerco Grande: APA de Guaraqueçaba, Parque Nacional do Superagui, Estação Ecológica de Guaraqueçaba, Reserva Particular do Patrimônio Natural da Serra do Itaqui, Reserva Particular do Patrimônio Natural de Salto Morato, Reserva Particular do Patrimônio Natural de Sebuí, Reserva Particular do Patrimônio Natural de Rio Cachoeira, Reserva Biológica do Bom Jesus.



Mapa 10 – Algumas Áreas de Proteção Ambiental do litoral paranaense.

Dentro da APA de Guaraqueçaba existem ainda: a Estação Ecológica Guaraqueçaba; o Parque Nacional de Superagui; e a Reserva Particular do Patrimônio Natural Salto Morato.



Mapa 11 – Estação Ecológica de Guaraqueçaba.

4.2 Áreas imprescindíveis à preservação dos recursos naturais necessários ao bem estar econômico e cultural dos Mbya da TI Cerco Grande

Em fevereiro de 2008 foi assinado pela Prefeitura Guaraqueçaba, o Decreto Nº 640, que reconhece e concede aos Guarani Mbya da aldeia Cerco Grande uma área de aproximadamente 54,49 hectares para sua ocupação. Englobando esta extensão, e embasada nos modos próprios

inerentes às redes de sociabilidade, circularidade e multilocalidade dos Mbya, a delimitação apresentada pelo Grupo Técnico inclui outros trechos imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais e reprodução física e social dos Guarani ali residentes.

Foram contemplados os ambientes de ocupação cujos recursos são imprescindíveis para desenvolverem suas atividades produtivas, quais sejam a agricultura com plantios de cultivos tradicionais, roças familiares, caça, pesca, coleta de frutos do mato, mel, palmito, plantas medicinais, matérias-primas para artesanato e construção das casas, incluindo os espaços que propiciem práticas e cerimônias rituais. Os Mbya reivindicam o uso exclusivo destes locais, interligados por trilhas abertas na mata, onde se encontram terras boas, animais, plantas, águas, acidentes geográficos, cuja conservação é imprescindível para o sustento, bem estar e reprodução física e cultural do grupo.

Como já ficou explícito no decorrer dos itens anteriores do relatório, um dos critérios definidores da territorialidade Mbya é a categoria “terra de parentes”, consistindo na identificação dos lugares a eles destinados por *Nhanderu*/Deus através dos “sinais” deixados pelos antepassados. Dentre os critérios definidores para ocupação de um determinado espaço territorial encontram-se os dos âmbitos ecológicos, econômicos, e os cosmológicos, dentre os quais figuram parcelas da Mata atlântica com cobertura florestal compatível com suas práticas culturais e as indicações divinas através da intermediação dos xamãs e os sinais deixados pelos deuses, os quais, no caso da TI Cerco Grande, encontram-se materializados nos sítios arqueológicos que consistem em inúmeros sambaquis espalhados por quase toda região, inclusive no circuito urbano de Guaraqueçaba.

Apesar da região em estudo apresentar algumas restrições quanto à sua ocupação e uso efetivo, os estudos do GT confirmaram que ela se mostra adequada para prover a reprodução física e social dos Mbya da área Cerco Grande. A região foi explorada economicamente, resultando que a floresta não mais se encontra em estágio primário de equilíbrio, ou seja, em sua maior parte está em recuperação o que permite o manejo.

No relatório ambiental, José Campos Ferreira apresenta algumas ponderações a respeito da realização de um manejo com o adensamento da floresta em recomposição, com espécies como a erva mate e o palmito juçara, adensamento que consistiria em aumentar o número de árvores por hectare na floresta.

Acrescenta que as espécies escolhidas para o manejo e futura exploração, necessitarão de replantio após colheita, e que um adensamento dessa ordem garante a manutenção da floresta na região em estudo, o regime hídrico, a flora, a fauna, ou seja, garante aos Guarani conservar de forma sustentável a região que ocupam, implantando suas pequenas roças nas regiões de solo apropriado e atividade econômica do extrativismo da erva mate e palmito juçara a serem cultivados.

A sociedade Mbya depende da conservação dos espaços onde se encontram as espécies animais e vegetais e as características hidrográficas e topográficas que compõem o ecossistema da Mata Atlântica - Serra do Mar. As características dos lugares procurados pelos Mbya implicam certas constantes ambientais como tipos de terra e solos, de montes, de espécies vegetais e as características ecológicas de um lugar onde haja possibilidade de viver segundo seu “modo de ser”. Essas constantes ambientais Guarani correspondem aos elementos descritos em três partes por Meliá (1990): a aldeia, a roça e a mata.

A existência de recursos florestais é central para o exercício da territorialidade Guarani, sendo que, o estado avançado de degradação ambiental do território étnico faz com que por vezes as áreas atualmente ocupadas por esse povo indígena coincidam com Unidades de Conservação ou com Reservas Legais de imóveis rurais. Neste caso, a contribuição dos Guarani para a preservação ambiental ganha destaque pelo desejo manifesto dos grupos em conservarem a mata nativa, seja pelas práticas ecológicas baseadas nos conhecimentos tradicionais de manejo florestal, o replantio espécies dos locais degradados e, ainda, por meio de denúncias de invasões de palmiteiros e caçadores dentro das UCs, fato recorrente onde há sobreposição com o território indígena.

O conhecimento acumulado sobre o tema tem demonstrado que existe compatibilidade entre o modelo de ocupação Guarani e a conservação do meio ambiente. Essa visão mais abrangente resulta do conhecimento produzido sobre a relação ecológica que os povos indígenas mantêm com os seus recursos naturais, a qual possibilita a reprodução socioeconômica-cultural e do ambiente em que vivem (BRITO, 1998).

Examinando especificamente o caso do povo indígena Guarani, as normas de conduta de sua cultura (*teko*) conduzem a uma forma de lidar com a natureza, em que sua destruição implica na destruição da própria vida, tendo em vista que a terra é a origem da vida. (FOGEL, 1993).

As normas de manejo da água e de outros recursos naturais e as normas religiosas são a mesma coisa, de modo que aquele que usa indevidamente os recursos naturais está se separando das normas religiosas. Na visão integrada dos Guarani, as leis e práticas referidas ao manejo e apropriação dos recursos naturais são os que correspondem às normas da ‘boa vida’ (*teko porã*), que rege também a vida religiosa. *Op. cit.*, p. 30.

Essa postura, geralmente reconhecida pela sociedade nacional como de respeito ao meio ambiente, pode ser verificada na forma como os Guarani classificam as diferentes áreas florestais quanto a suas condições fisionômicas-estruturais. Segundo a classificação indígena, existem: i) *kaaguy ete*, locais que não devem ser acessados ou significativamente alterados pelas pessoas, os quais podem apresentar um estágio médio e avançado de sucessão florestal, com uso limitado para a caça e coleta de recursos específicos, sobretudo para finalidades medicinais; e ii) *kaaguy karape / kokue ague*, locais recobertos com vegetação secundária em estágio de inicial a médio de sucessão

florestal, que podem ser utilizados para ocupação residencial, roça, coleta de espécies de flora nativa e caça, sendo geralmente terrenos anteriormente utilizados pelos próprios índios para as suas atividades produtivas.

A restrição, pelos Guarani, de determinadas atividades em determinados ambientes conforme o estado fisionômico-estrutural e sucessional que estes apresentam, expressa uma consciência sobre a necessidade de estratégias de uso da área para a manutenção de recursos. A menor ou a maior disponibilidade é então gerida por cada unidade familiar, por meio de estratégias particulares de restrição ou até de não uso de recursos e ambientes, com atenção para aqueles locais em que a cobertura florestal estejam mais maduras ou apresentem possibilidade para evoluir em seus estágios sucessionais.

(...) caso o local que as famílias Guarani Mbya ocupam e utilizam apresente poucas áreas com formações florestais em estágio inicial ou médio de regeneração, estas, mesmo que classificadas dentro do seu sistema de representação como *kaaguy karapeí* (passíveis de serem suprimidas para ocupação e roça) são reservadas para o mínimo uso, não cabendo a supressão total dessa vegetação. Para não reduzir áreas com cobertura florestal, diminui-se a abertura de áreas de roça, mesmo que as atividades agrícolas tenham que ser intensificadas em um mesmo local e praticadas somente com a função de ‘não perder’ suas plantas tradicionalmente cultivadas. FELIPIM, 2004.

Os dados levantados por Juan Aguirre Neira (2008), somados as informações sistematizadas por Adriana Felipim (op cit), nos oferecem um conjunto de conhecimentos específicos relacionados com a classificação das tipologias florestais e o uso da mata pelos os Guarani, que podem ser sintetizado da seguinte maneira:

- Os lugares chamados pela categoria *poruey* representam os locais intocados, no caso, *kaaguy poruey* corresponde a matas que ocorrem em locais não utilizados por serem considerados sagrados, sendo geralmente percorridas somente pelos rezadores e seus auxiliares. Geralmente essas formações florestais são mais bem conservadas e ocorrem, por exemplo, no topo dos morros, sendo tratadas também como áreas de proteção das cabeceiras dos rios.
- A expressão *kaaguy ete* é utilizada para se referir às áreas cobertas por estágios florestais maduros. Ocorrem geralmente ao longo das encostas, sendo que as matas mais maduras incidem nos locais de maior altitude e de desnível mais acentuado. O uso dessas matas se restringe às atividades de caça e coleta, principalmente para fins medicinais.
- Os ambientes cobertos por florestas em início da sucessão secundária são classificados pelos Guarani como *kaaguy karape'i*, ocorrendo geralmente em áreas planas e baixadas, sendo apropriadas para estabelecimento de moradia e instalação de roças. Nesta região são coletadas as espécies de uso mais frequente, como cipós e madeira para construção e lenha. Além disso, são áreas prioritárias para a caça de pequena monta, com instalação de armadilhas.

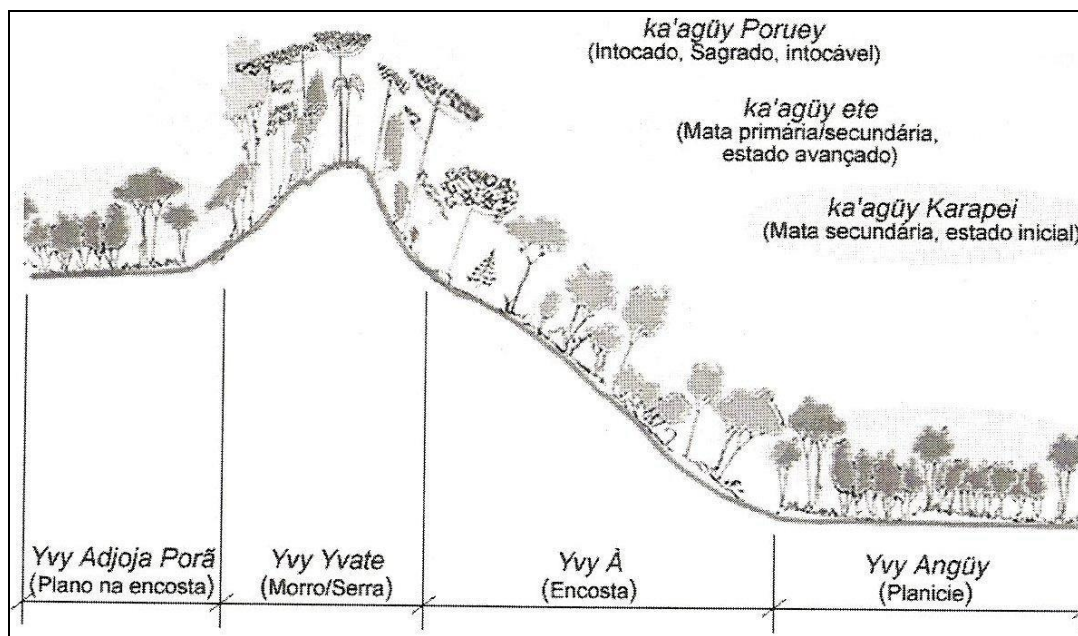


Figura 47 – Classificação e uso das áreas florestais pelos Guarani (AGUIRRE NEIRA, 2008, p. 85).

Estas formas diferenciadas de uso das áreas de mata estão imbricadas com a organização espacial das aldeias em relação aos locais ocupados para atividades produtivas. Em linhas gerais, as áreas de baixa altitude são utilizadas com maior intensidade para agricultura e moradia; enquanto as matas secundárias das encostas são acessadas para extrativismo pouco intensivo e; locais remotos e bem preservados, como os topos de morros, tem uso bastante restrito, sendo fonte para recuperação florestal nas zonas de uso contínuo. Uma representação deste modelo de uso e ocupação florestal pode ser visualizado na imagem a seguir:

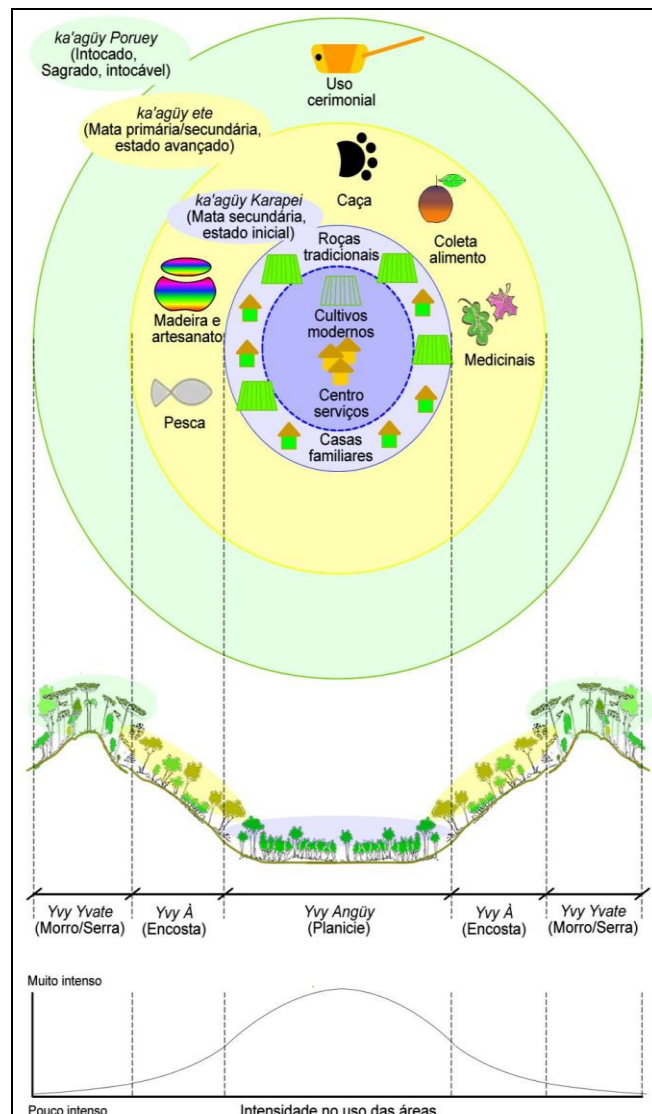


Figura 48 - Construção conceitual do uso guarani das áreas florestais (AGUIRRE NEIRA, 2008, p. 90).

A agricultura itinerante praticada pelos Guarani, que consiste na rotatividade do uso do solo, também já foi apontada como uma contribuição para a manutenção e o aumento da diversidade biológica das florestas tropical (BALEÈ, 1993). Outros exemplos práticos da postura dos Guarani de respeito ao meio ambiente são as restrições à caça (número permitido de animais caçados para cada família, respeito à época de reprodução e cuidado com os filhotes), as formas de coleta dos materiais utilizados para confecção de artesanato (rotação de áreas e exploração não predatória dos recursos existentes) e construção das casas tradicionais (períodos adequados para extração de madeiras e sementes), os espaços reservados para recuperação das matas (áreas que após serem utilizadas para a coleta por determinado período de tempo são deixadas em “descanso” para se recuperarem) e aquelas que não são explorados por outras razões (cemitérios, cabeceiras de rios, nascentes, matas primárias, entre outras).

A Terra Indígena Cerco Grande compreende as constantes ambientais que contemplem as matas, terras boas, animais, plantas, águas, acidentes geográficos, cuja conservação é

imprescindível para o sustento, bem estar e reprodução física e cultural do grupo. Desta forma, nos estudos foram contemplados os ambientes de ocupação cujos recursos são imprescindíveis para desenvolverem suas atividades produtivas com plantios tradicionais, roças familiares, caça, pesca, coleta de frutos do mato, mel, palmito, plantas medicinais, matérias-primas para artesanato e construção das casas, incluindo os espaços que propiciem práticas e cerimônias rituais. Além disso, foram considerados ainda fatores que assegurem a sustentabilidade ambiental da TI Cerco Grande, como a conservação das áreas com formação florestal em estágios mais avançados, com maior diversidade de espécies. Desta forma, a área estudada assegura a conservação ambiental das áreas imprescindíveis e necessárias para a conservação dos recursos naturais na TI, uma vez que esta é composta de áreas adequadas para moradia e agricultura, bem como de áreas com disponibilidade de recursos naturais para uso dos índios, incluindo-se áreas de proteção da biodiversidade.

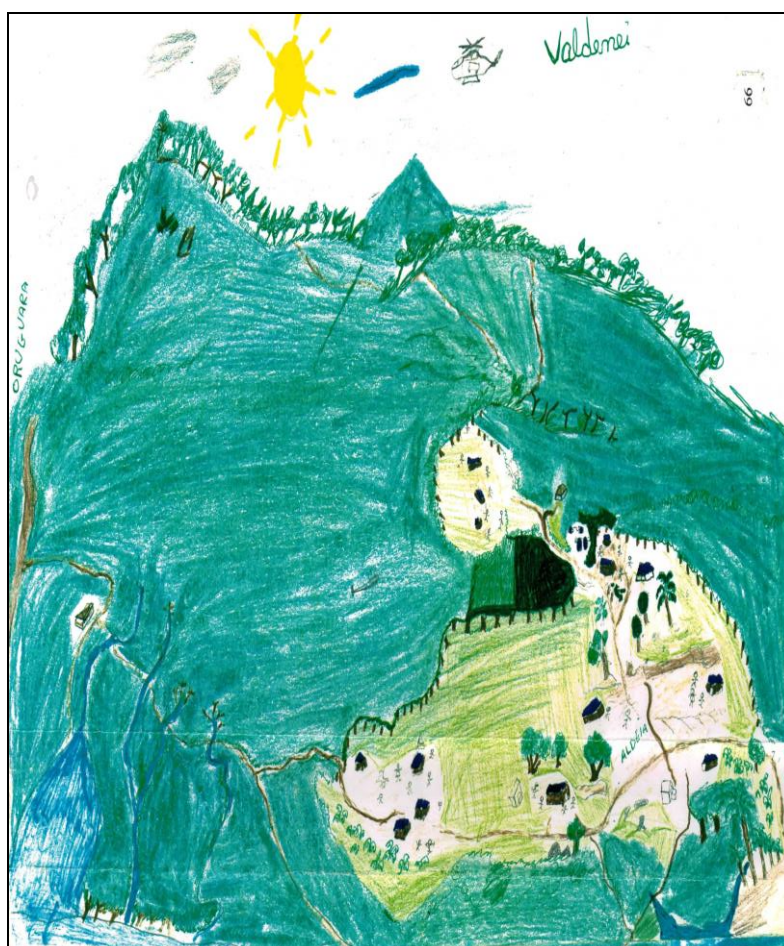


Figura 49 – Mapa mental da aldeia Cerco Grande elaborado por Valdinei da Silva.

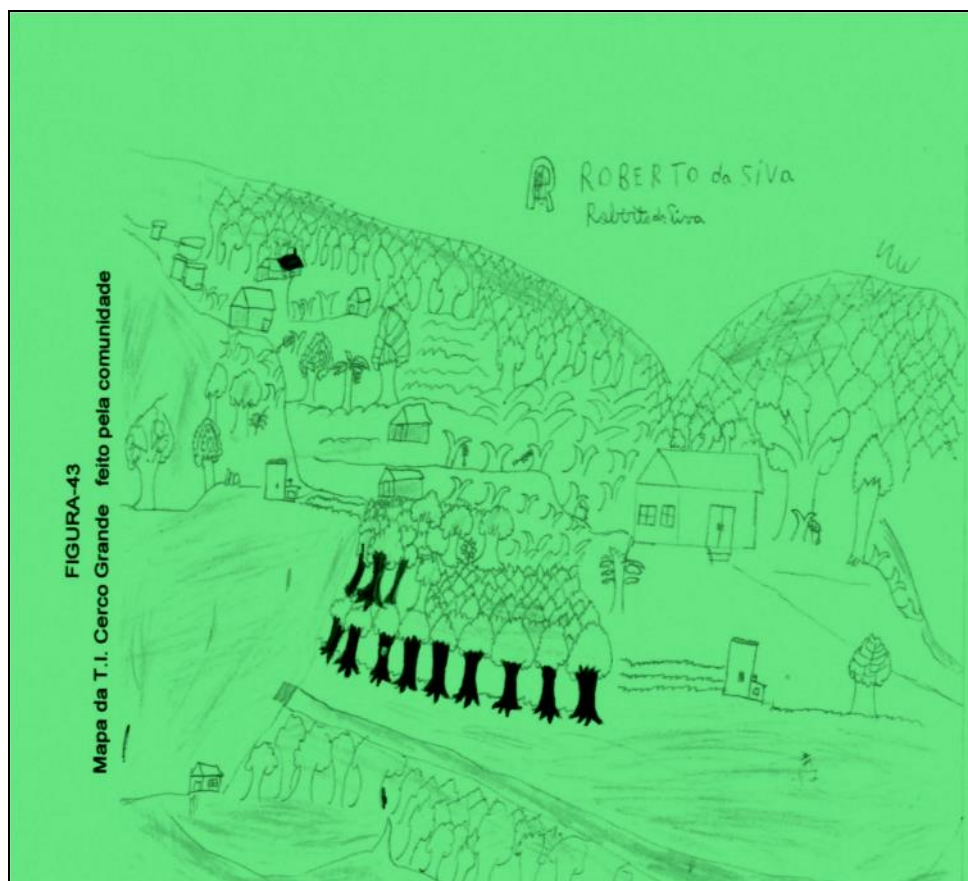


FIGURA-43
Mapa da T.I. Cerco Grande feito pela comunidade

Figura 50 – Mapa mental da área Cerco Grande elaborado por Roberto da Silva.

5. QUINTA PARTE - REPRODUÇÃO FÍSICA E CULTURAL

- a) dados sobre as taxas de natalidade e mortalidade do grupo nos últimos anos, com indicação das causas, na hipótese de identificação de fatores de desequilíbrio de tais taxas, e projeção relativa ao crescimento populacional do grupo;
- b) descrição dos aspectos cosmológicos do grupo, das áreas de usos rituais, cemitérios, lugares sagrados, sítios arqueológicos, etc. explicitando a relação de tais áreas com a situação atual e como se objetiva essa relação no caso concreto;
- c) identificação e descrição das áreas necessárias à reprodução física e cultural do grupo indígena, explicitando as razões pelas quais elas são necessárias ao referido fim.

5.1 A sociedade Mbya e a construção da pessoa

Conforme trata o presente item, a construção da pessoa Mbya se efetiva por uma série de práticas baseadas em seus princípios cosmológicos, sociais e ambientais. Dentre as normas para a constituição da pessoa, vigora a alma como dádiva divina e sua construção no contato social e com o meio ambiente onde se situa.

Os alimentos participam na constituição dos seres, constituindo-se os de origem vegetal, os de maior relevância, especialmente aqueles que provêm dos cultivos, e os que são coletados nas matas, pois são os que proporcionam a leveza do corpo e a saúde pessoal Mbya, que está diretamente relacionada com um meio social e ambiental também saudável, onde possam usufruir de condições para viver de acordo com suas pautas culturais, portanto, boas áreas para plantio e áreas de matas que são imprescindíveis para conseguir a alimentação composta pelos itens tradicionais prescritos culturalmente.

Além dos componentes ambientais, a constituição da pessoa Mbya, necessita variadas premissas sociais e cosmológicas, que preveem uma vivência em área com relativo isolamento, que possibilite os rituais diários na *Opy*, onde os xamãs possam receber as orientações de *Nhanderu*, além de realizarem suas rezas diárias, e a nomeação das crianças, através da cerimônia do *nimongaray*. A proposta de área apresentada Grupo Técnico e os Mbya da área Cerco Grande orientou-se pelos variados âmbitos de suas práticas sociais, cosmológicas e ambientais.

O mito Guarani intitulado *Ayvu rapyta*/a linguagem humana, indica que a constituição dos Mbya se faz a partir da formação da pessoa pela palavra, e da sociedade na qual está inserida, pela reciprocidade. Baseadas na cosmologia Mbya, uma série de normas, em destaque o *mborayu*/reciprocidade, proporciona a produção da pessoa e da sociabilidade, levando os indivíduos a buscarem fora de suas unidades sociais, os elementos exigidos para a sua produção pessoal e social.

As aldeias Mbya compõem-se de um conjunto de *o'ó*/casas, unidades residenciais onde fica cada família extensa. As *o'ó* são construções pequenas (quinze metros quadrados em média),

tradicionalmente feitas de pau-a-pique, com cobertura de feixes de taquara batida e sem divisões internas. As aldeias possuem a denominação nativa de *tekoa*, devendo, para tal, apresentar uma série de características que envolvem aspectos ambientais, sociais, sobrenaturais e de relações interétnicas.

Os grupos locais constituem-se de uma família extensa e seus afins, possuindo uma ou duas lideranças, sendo a principal delas a liderança religiosa traduzida na figura do xamã, o qual possui significativa importância na intermediação constante com o mundo sobrenatural. Para atender as necessidades de contato com o exterior, com outros grupos locais e com o estrangeiro, existe uma liderança política, denominado cacique ou mais precisamente um *Mburuvicha*, podendo comumente ocorrer as duas categorias de lideranças ficarem centralizadas na figura de um xamã.

Os Mbya que compõe a TI Cerco Grande pertencem ao grupo familiar de Francisco Timóteo e de Faustino Gardino da Silva, o que resultou de aliança matrimonial entre eles. Desde início da criação da área, Francisco Timóteo assumiu a liderança política da área, e também a de líder espiritual, coordenando as reuniões na *opy/casa* ritual da aldeia. Como é costume, Francisco Timóteo realizava frequentes caminhadas por outras áreas, recorrendo à participação de Faustino Gardino que, à época, vivia na TI Ilha da Cotinga para os rituais religiosos em Cerco Grande. Com o passar do tempo, Francisco Timóteo passa o comando de Cerco Grande para o Faustino.



Figura 51 – Xamãs Faustino Gardino da Silva e Francisco Timóteo.

Para os Mbya, ser parente é fazer parte de um grupo local, de um dos *kuéry*, ter ascendência Mbya (*tamói*/ancestral, avô) e falar a língua (*ñe'ẽ*). A denominação *retarã* remete ao conjunto daqueles que são considerados consanguíneos e afins efetivos, incluindo todos aqueles com os quais se possa estabelecer uma aliança que viabilize a troca de bens simbólicos.

A uxori-localidade tem sido a tendência entre os Mbya, pois os filhos homens casados e com filhos pequenos, vão morar com seus sogros, os quais serão chefe de uma família quando tiver filhos acima de um ano, e um novo local de moradia. O primeiro critério para estabelecer um

casamento, para os Mbya, é a etnia, preferencialmente fora do grupo local, dos *kuéry*, devendo a escolha recair entre consanguíneos distantes e afins reais, pois “*Mbya só casa com Mbya*”.

Tanto na área Cerco Grande, quanto nas demais áreas que compõem o complexo sócio territorial do litoral do Paraná, todos são Mbya, e não existem casamentos fora da etnia. A busca por parceiros fora do grupo local é explicada pelo fundador de Cerco Grande, Francisco Timóteo:

Agora tem piazada. Aqui tudo parente, então tem que mandar fora dos parentes dele para casar. Tem que procurar mulherzinha. É lei Mbya. Nosso sistema é isso. Quando vai casar em outra aldeia tem que reunir com caciques. Vai todas as pessoas para a *opy*, e logo cedo faz reunião e faz casamento. Antigamente tinha conselheiro que falava sobre o respeito, fazer a casinha, fazer a roça, plantar aipim, plantar batata doce, feijão, planta alguma verdura, compra alguma galinha. E tem que seguir conselho. Francisco Timóteo, Aldeia Guaviraty, 04.08.2014.

Dispersos em diferentes aldeias, os grupos mantêm uma unidade através de uma constante visitação dos indivíduos entre estes grupos locais, revelando as formas da reciprocidade que mantêm entre si. O po'u/visitação pode ser motivado por diferentes razões, dentre elas, a troca de bens e a troca de informações e saberes, que são fundamentais na rede de sociabilidade do grupo.

Tal rede de interações é intensificada entre as aldeias que compõem o complexo sócio territorial do litoral do Paraná, envolvendo as aldeias de Sambaqui, Cerco Grande, Ilha da Cotinga, Kuaray Haxa/Rebio Bom Jesus, e Araça'í, embora participem intensamente das redes de sociabilidade Mbya, que se estendem pelo vasto território de sua ocupação, incluindo países limítrofes (Paraguai, Argentina) e os estados brasileiros do sul e sudeste, com destaque para Santa Catarina e São Paulo.

A relação entre homens e deuses é intensa e cotidiana, podendo-se afirmar que os Mbya também entendem os deuses como um afim, pois afinal, *Nhanderu* é aquele que dá *ne'e*./palavra-alma para o nascimento dos homens, colaborando fundamentalmente para a produção da pessoa Mbya. Por outro lado, quando a pessoa morre o seu *ne'e* volta para o mundo dos deuses, retornado a dádiva à sua morada divina.

A cosmologia Mbya expressa uma perspectiva de que se vive em um mundo virtual, um duplo do mundo real que é o mundo divino. Sua relação com os elementos do ambiente como uma unidade. Na sua concepção, cada animal, vegetal ou qualquer outro elemento do ambiente (inclusive ele mesmo) possui uma matriz original situada no mundo real, no mundo divino. Tudo o que existe é, portanto, uma representação, um duplo do seu original divino.

A constituição da pessoa Mbya está pautada na participação fundamental de vários Outros. O humano é constituído basicamente por duas partes, uma divina e outra mundana. A divina é uma alma que é oferecida como dom pelos deuses, e a parte não divina do ser é constituída gradualmente na relação constante com os iguais e os diferentes. Na relação com os iguais incorpora elementos e substâncias para a constituição de si, o que acontece prioritariamente pela via da dádiva. Por outro

lado, nas relações com os diferentes existem variações, pois os Outros também são vistos de forma diferenciada. As formas de relações são prioritariamente recíprocas entre homens e mulheres, homens e deuses, homens e ambiente e homens e coisas. E nessas relações, os objetos se apresentam de forma significativa, constituindo-se em agentes no processo de produção da pessoa, passando a ser partes da pessoa, uma extensão material de seus corpos (ASSIS, 2006).

Continuando sua análise, a mesma autora afirma que o início do processo de construção da pessoa dá-se através do sonho do xamã. A concepção é entendida como uma dádiva divina, pois ela é decorrente de uma das divindades da cosmologia Mbya que concede uma alma (*ñe'ẽ*) e a anuncia aos pais através do sonho, o qual pode acontecer tanto para o pai, quanto para a mãe ou ambos. Um filho indica a estabilidade do casamento, especialmente em se tratando do primogênito e da continuidade da comunidade local e da sociedade Mbya como um todo, pois enquanto os deuses estiverem mandando *ñe'ẽ*, o mundo não vai se acabar.

A expressão *oñembapyka* é utilizada para referir-se à concepção, significando dizer provê-la de assento. Conceber para os Mbya é entendido como a vinda de uma nova alma que se assenta no ventre de uma mulher. A via que traz essa alma do mundo divino para o ventre feminino é o *apyka*, o banco ritual, sendo que as crianças são concebidas previamente ao ato sexual, pelo sonho que o pai teve delas mesmo antes de a mãe engravidar.

Para além da função utilitária de sentar, o *apyka* possui uma simbologia importante no pensamento Mbya. O *apyka* é um pequeno banco individual, não ultrapassando a altura de vinte centímetros. É produzido preferencialmente pelos homens, geralmente próximo ao período que antecede aos rituais como o de revelação do nome (*kyrĩngue Ñemongarai/ñembo'ery*) ou de perfuração do lábio (*nombokuavéima*).

No interior da *opy*, o *apyka* se torna imbuído de características transcendentais, pois sua importância simbólica e ritual é a de ser um objeto entendido como um meio de transporte através do qual é possível acessar o âmbito divino, sobrenatural, a morada de *Ñhanderu*. O acesso permite conversar com as divindades, receber suas palavras, ir ao seu encontro quando na morte e receber almas. O *apyka* também é mencionado como a via que permite a alma (*ñe'ẽ*) viajar nos sonhos para visitar os parentes distantes.

A partir do momento em que o sonho que anuncia a concepção é contado e compartilhado pelos pais e parentes próximos, um conjunto de cuidados deve ser seguido. O tomar assento é o início do processo de produção da pessoa. Como a pessoa concebida ainda não está completa, sua parte humana precisa ser construída, e esta construção é feita tanto pelo consumo de alimentos, quanto pelas cópulas sucessivas do casal.

Não apenas quem nasce vem encorajar (*-mbopy'aguaxu*) e contentar (*querovy'a*) os que os recebem, mas ao descer à terra vem também para alegrar-se e fortalecer-se a si mesmo. O cuidado dispensado a *nhe'é*, a atenção à manifestação de seus agradou

e descontentamentos visam, no final das contas, a fazer que efetivamente esse novo ser humano que vai pisar a terra, levantar-se nela, mantenha-se entre os que lhe acolhem e não os queira deixar. O nascimento de uma criança e os primeiros meses ou anos que se sucedem são momentos de incerteza quanto à sua humanidade e sua continuidade entre os humanos (PISSOLATO, 2007, p. 276, 287).

Uma criança que aceita, se alegra com o peito da mãe, e mais tarde com os primeiros alimentos sólidos que recebe, manifesta, aos olhos de seus parentes, seu desejo de “ficar” ou fazer morada na terra. O reconhecimento desse desejo pelos parentes é marcado pela construção de um “lugar”, onde poderá se levantar e dar os primeiros passos.



Figura 52 – Crianças Mbya de Cerco Grande – Figura à direita Roque Timóteo e crianças.

No processo de formação do corpo da criança, seguem-se os cuidados alimentares. Para os Mbya o alimento é entendido como algo que participa de forma determinante na sua constituição como seres humanos. Os alimentos de base vegetal são concebidos como os principais e mais importantes da dieta, especialmente os resultantes do cultivo, seguido daqueles que são coletados na mata, para conseguir a leveza do corpo, o qual não deva constituir-se em obstáculo ao pensamento, à conduta e às danças. Ter o corpo leve é um valor importante para os exercícios espirituais, para ser, enfim, um bom Mbya.

De uma forma geral, os Mbya consideram impróprios para consumo humano todos aqueles animais que se alimentam de carne, sejam eles mamíferos (*aguara/graxaim*, *jaguarete/onça*, *chivi'i/gato do mato*), aves (*taguato/gavião*, *kondo/coruja*, *kavure'i/ave noturna*) ou peixes (*piraju/dourado*, *tare'y/traíra*). Também entram na categoria de animais não comestíveis a maioria dos insetos, ofídios (*mbói/cobra*) e anfíbios anuros (sapos).

A preferência alimentar recai sobre os animais herbívoros e que vivem em grupo. A razão pela escolha de herbívoros talvez se deva ao fato dos Mbya considerarem os vegetais uma categoria superior de alimento, permitindo-lhes, assim, a construção de um corpo leve. Consumir animais herbívoros estaria assim, mais próximo da moral que associa outros aspectos.

O *kochi* (porco do mato), citado como o principal alimento animal, é considerado uma das

melhores carnes. As qualidades apresentadas são as de que o *kochi* fornece uma carne doce e leve, é um animal onívoro e considerado sagrado. Segundo seus mitos, o porco do mato é o animal de estimação de *Karaí* (uma das divindades) ou então que *Karaí* é o seu criador.

Dentre os vegetais extraídos na mata para serem consumidos, existe um de maior predileção para os Mbya. Trata-se do *pindo*, uma espécie de palmeira que possui uma importância que abrange vários âmbitos: a dieta, a escolha de ambientes para moradia, a produção de bens materiais e a elaboração do pensamento do grupo.

Dentre os vegetais cultivados, o milho é considerado o melhor dos alimentos. Efetivamente, o *avatí*/milho constitui-se em um alimento fundamental por ser um ingrediente indispensável nos rituais, e eventos sociais importantes do grupo. Está presente na sua mitologia e é, talvez, o principal alimento contribuinte para a produção da pessoa Mbya. Na gestação, este é um alimento que não deve faltar na dieta dos pais.

A significação do *avatí* pode ser avaliada tanto no pensamento quanto no cotidiano das aldeias. Além de seu aspecto nutritivo, o milho é um alimento com atributos sagrados que viabilizam uma aproximação com o divino e com o ideal de humano. Há uma expressiva variedade de pratos tradicionais elaborados a partir do milho, que indicam sua importância sócio-cosmológica para a etnia. O milho pode ser consumido como *avati mimõĩ*, que é o milho verde cozido ou como *avati mbichy*, o assado. A partir do milho verde se faz o *mbytá*. Trata-se de uma torta – feita da massa do milho ralado – assada em panela revestida com folhas verdes do milho e enterrada na brasa. Os Mbya possuem sete variedades comuns entre diversos grupos de milho nativo domesticado, o *avati chiĩ*, o *avati mitã*, o *avati pytã*, o *avati para*, o *avati ovy*, o *avati ju* e o *avati takua*. (GARLET, 1997: 99)

Ainda para entender a participação dos alimentos na formação da pessoa é significativo observar outros critérios de classificação dos alimentos. Os alimentos também são subdivididos em três categorias: *aku*/quentes, *iro 'y*/frios e *e'ẽ*/brandos.

Os alimentos “quentes” são aqueles de difícil digestão, que provocam gases e deixam o corpo pesado. Eles possuem muita força, energia, pertencendo a essa categoria o feijão, o amendoim, o mel, as carnes em geral e a batata doce. Os alimentos classificados como “frios” são as frutas em geral e a mandioca, aqueles que deixam o corpo fraco, sem energia, onde o indivíduo sente-se muitas vezes triste ou deprimido. Os alimentos “brandos” são os de fácil digestão, que deixam o corpo leve. São eles o *kochi*/porco do mato, o milho e derivados, pequenos peixes, palmito do pindó, mel do *jate'i*, entre outros. Esses são os alimentos preferidos dos xamãs e que são também os alimentos que devem ser ingeridos prioritariamente pelos futuros pais.

Os alimentos “brandos” são considerados os melhores para a produção da pessoa. Somado ao que é considerado bom ou mau alimento, há também as restrições alimentares. Importantes em

várias situações, as restrições procuram ser observadas tanto pela gestante quanto pelo futuro pai, pois a comida ingerida por cada um influenciará na formação do corpo de seu filho.

Como exemplo de restrição alimentar em um momento de transição, Cadogan (1955, p. 36) relata que o *aguyje* é um estado de completo amadurecimento espiritual. Ele só é atingido após um longo processo de vida em que a pessoa aprende e amadurece seguindo as pautas culturais até chegar a uma iluminação espiritual plena, que coincide com o momento de sua morte. (GARLET, 1987, pp.143-150)

O empenho na construção do corpo da criança não termina com seu nascimento. Enquanto a criança não se ergue, não se coloca de pé, ela ainda não está plenamente formada, plenamente humana. Desta forma, os cuidados cercam-se para que a criança se fortaleça e consiga caminhar.

Desde o nascimento, os bebês são frequentemente submetidos à defumação da cabeça, sendo estimulada pelo princípio vital do *tatachina*/fumaça do tabaco na região da coronilha, com o uso do *petyngua*/cachimbo. A razão para este procedimento está na concepção de que a fumaça do *petyngua* possui propriedades estimulantes (princípio vital) e de que a coronilha é a parte da cabeça onde a pessoa recebe inspiração divina para falar e falar com sabedoria.

Nosso sistema eu vou te contar. Desde pequenininho, antigo, antigamente, ia lá para *opy* e levava o pai dele, a mãe dele, e a mãe que trouxe a menina, e eu quero saber, e aí ele pega o *petyngua* e assopra a fumaça na cabeça bem devagar. Primeiro a cabeça da mãe, depois a cabeça do pai, depois a criança. (Francisco Timóteo – Aldeia Guaviraty – 04.08.2014)



Figura 53– Xamã Francisco Timóteo fumando o *petyngua*.

O *petyngua* é um objeto de *Jakaira Ru Ete*. Esta divindade está associada ao período da primavera, o período de renovação e renascimento, imediatamente posterior ao inverno. Na primavera, logo que o sol nasce, as manhãs ficam nebulosas por várias horas, cobrindo a vegetação. Esta névoa é entendida como o princípio vital que fecunda a terra e permite, junto com a luz e o

calor do sol, que tudo renasça. No mito cosmogônico, após criar a si mesmo, *Ñhanderu* cria as chamas e a neblina e, a partir das duas, vai formando o mundo. Assim, *tataendy*/fogo sagrado e *tatachina*/névoa, neblina, fumaça são, ambos, elementos do princípio vital que anima todas as coisas.

Em outras narrativas míticas *Jakaira* aparece como uma divindade que contribui na vida dos Mbya, justamente por ser aquela que oferece a eles o *petyngua*. Com este objeto, *Jakaira* permite que os Mbya possam ter acesso e manipular, a seu favor, o princípio vital, ou seja, o *tatachina* na forma da fumaça do *petyngua*.

A vitalidade das coisas depende do princípio vital *Jakaira*, dono da neblina, é o responsável pelo surgimento da mesma na primavera, permitindo o desenvolvimento dos vegetais que, por sua vez, atraem os animais. E é a mesma divindade quem manda as almas-nomes com a potencialidade para produzir o *petyngua*. Ele é o suporte material também regido por *Jakaira* o qual permite acionar a fluidez do princípio vital. O dono do *pety*/tabaco, fumo também é este deus. Portanto, *Jakaira* domina todo um conjunto de elementos no qual o *petyngua* participa de forma significativa.

O ritual do *Ñemongarai* é importante, pois é o momento em que o xamã revela à criança, à sua família e à comunidade local seu nome sagrado, sua palavra-alma, o *ñe'ẽ*. Nele são reunidas as crianças na faixa etária entre um e dois anos, ou seja, as crianças que já andam e falam. Elas são levadas diante de um xamã e este, durante o ritual, tornará conhecido o nome de cada uma.

A nomeação é como o momento complementar ao envio e posição de *nhe'é* por *Ñhanderu* na gestação e concessão divina, essa nova potencialidade de existência assume plenamente a condição humana ao ser nomeada. O nome levanta o *nhe'é* na terra, isto é, confere-lhe a verticalidade que equivale à condição de pessoa viva.

As crianças já possuem seus nomes sagrados que foram dados pelas divindades. O papel do xamã é o de revelar, tornar evidente este nome, assim como de qual divindade ele proveio. O ritual acontece no interior da *opy*, casa-ritual.

Na cosmologia Mbya, existem quatro divindades masculinas, acompanhadas de suas respectivas esposas, com potencialidades para enviar almas ao mundo dos homens. São elas: *Ñamandu Ru Ete*; *Jakaira Ru Ete*; *Karai Ru Ete*, e *Tupã Ru Ete*. Cada divindade habita em um dos quadrantes do mundo, podendo ser entendidos também como dois pares de divindades que possuem relações preferenciais entre si. Ou seja, a relação preferencial de *Jakaira* é com *Karai* (e vice-versa) e a de *Ñamandu* é com *Tupã*.

As divindades e suas respectivas esposas são possuidoras de oito nomes potenciais, quatro masculinos, e quatro femininos. Os nomes almas masculinos são enviados pela divindade e os femininos, por sua esposa. As divindades teriam estoques de almas (correspondentes a cada nome) a serem enviadas. Esses *ñe'ẽ*/nomes-almas possuem características relacionadas com o perfil da

divindade às quais estão vinculadas.

Atualmente, a adoção do nome *jurua* (não-indígena) é um dos elementos de identidade da pessoa Mbya. Existem duas possibilidades de escolha, sendo a mais comum a que é feita pela própria pessoa, a partir do seu gosto pessoal. O outro procedimento usual é a mudança do nome, arbitrariamente a qualquer tempo, a critério pessoal.

A precariedade das condições existentes em determinadas aldeias é interpretada por parte das pessoas Mbya como sendo o resultado de um estado geral de doença do seu mundo. A noção de doença/*rachy* é e polissêmica, não ficam doentes somente os homens, mas também animais e vegetais, o *tekoa*, a terra, o ar, a água, enfim, o ambiente, o homem e todos os seus elementos. Evidencia-se também que a doença é resultado de algum tipo de relação. Entende-se que a saúde pessoal depende da saúde social e ambiental e vice-versa. Esta concepção de saúde está ampliada na atualidade pela incorporação da boa relação com os brancos.

As situações de doença relacionadas com o ambiente são muitas vezes compreendidas como problemas com os seus “donos” ou “mestres”. Certos elementos ambientais são de responsabilidade dos *-ja*. Assim, há o *yvy’ã ja* (dono dos penhascos e barrancos), o *y akã ja* (dono dos rios e riachos), o *yvy ja* (dono da terra), *ita ja* (dono das pedras) etc. Estes elementos possuem uma carga de energia imanente (agência) que atinge as pessoas a ela vulneráveis.

A obtenção de qualquer elemento na mata (coleta, caça, retirada de madeira etc.) deve obedecer a uma negociação com os seus ‘mestres’-*ja*. Geralmente a negociação acontece de forma ‘direta’ através do sonho ou nas idas à mata. Quando se encontra aquilo que se deseja, são proferidos cantos-orações que manifestam tanto o comprometimento de retirar apenas o necessário para o momento, quanto um pedido para que este mestre continue fornecendo seus bens. Os cantos-orações são entendidos como oferendas aos donos divinos. Após a coleta ou caça, ainda deve-se proceder à defumação daquilo que foi obtido antes de ser comido. Quando quaisquer destes procedimentos deixam de ser observados, a pessoa fica em situação de perigo, podendo ser afetada pelo ‘dono divino’.

Mas o guarani quando adoece não é só assim por que está enfeitiçado, e existe esse ser que pode enfeitiçar. Ou então é um ser da floresta mesmo, através dos rios, através das pedras, das árvores, tudo. Aí tem os *-ja*, os donos ou mestres, e tem que rezar antes de sair, tem que pedir autorização dele, e assim ele deixa. Até as árvores nem pode cortar sem pedir autorização para ele. E se alguém cortar sem autorização, ele pode mandar alguma coisa para aquela pessoa. Aí ele coloca alguma coisa no corpo da gente. E aí a gente sente a dor. E a pedra também a gente não pode chegar lá e quebrar e pegar. O *ita ja* é o dono da pedra. *Yvy’ã ja* é dono dos barrancos, *y akã ja* é dono dos rios. Ele coloca no corpo da pessoa uma pedrinha, ou alguma outra coisa. E aí tem que fazer um trabalho para tirar do corpo da pessoa. Pode tirar chupando (sucção) ou com a mão. Tudo com inspiração de *Nhanderu*. Ainda de vez em quando acontece. Marcolino da Silva, Aldeia Araça’i, 03.11.2015.



Figura 54 – Xamã Marcolino da Silva (aldeia Araça'í).

Os alimentos podem ser vetores patogênicos para a ação do *angue*. O *angue* é uma denominação usada para se referir a um ser metafísico considerado nefasto. São espíritos de mortos que permanecem vagando pelo mundo. A pessoa possui duas almas, o *ñe'ẽ porã* (de origem divina) e o *ñe'ẽ vai* (de origem mundana). Na morte, estas duas almas podem se dirigir ao mundo divino ou uma delas, o *ñe'ẽ vai*, pode permanecer neste mundo, causando prejuízo aos homens. Neste caso, ele passa a ser denominado *angue* ou *mbogua*, traduzido por eles como “fantasma”.

O *angue* pode provocar doenças também quando a pessoa sonha. Segundo vários Mbya, quando sonham a alma boa, o *ñe'ẽ porã*, viaja. Ela abandona momentaneamente nosso corpo e pode ir visitar parentes distantes, e se a pessoa é um xamã, pode ainda visitar e dialogar com as divindades. Neste momento, o corpo fica desamparado e suscetível para a atuação de um *angue*.

A necessidade de se mudar de lugar quando um parente morre decorre do entendimento de perigo que ele representa aos seus parentes vivos, pois sua alma se transforma em outro, o *angue*. Outra situação da ação do *angue* é quando ele se torna visível, havendo receio baseado na ideia de que ele chora e geme igual à gente, sinal de que quem a ouvir vai morrer.

Para qualquer manifestação de doença decorrente de algumas destas situações promovidas pelo *angue*, deve-se recorrer ao *ñanderu opygua* e submeter-se a um ritual de cura com o uso do *petyngua*. O *tatachina*/fumaça do tabaco é o princípio vital que possui, entre outras, propriedades profiláticas e curativas. Assim, mesmo não sendo afetado por um *angue*, é costume defumar-se em situações de risco. Nestes casos, o uso do *petyngua* é feito pela própria pessoa, já que todos os adultos estão aptos e devem fumar.

A busca pelo controle das emoções consideradas nefastas é entendida como uma medida profilática para a manutenção da saúde. Agir de forma irada, ser violento, portanto, é também uma forma de doença. Quando a pessoa passa a se comportar de forma agressiva, entende-se que ela está possuída pelo *mbochyja*, o dono, mestre da cólera. Esta entidade sobrenatural pode dominar uma pessoa a ponto de, em determinadas circunstâncias, transformá-la em um animal, perdendo completamente suas características humanas.

A pessoa que tem muita raiva é através do *anhã* (demônio). A pessoa que tem muita raiva é através dele. Ele é o contrário do *Nhanderu*. A pessoa possuída pelo *anhã* é bem mais difícil de tratar. Quando o *anhã* ataca uma pessoa, ele coloca uma cobra pequena nas costas da pessoa. E isso é difícil para a gente curar. E dá para ver essa cobra. A gente reúne 3 ou 4 pajé, e aí ele pode tirar aquela cobrinha, e ele mostra para a pessoa. E depois que tira fica curado. Marcolino da Silva, Aldeia Araça'í, 03.11.2015.

Outra forma de contrair uma doença é pelo *mba'evyky*/feitiço. Não é qualquer pessoa que tem o poder de produzir e lançar um feitiço, pois feiticheiro sempre é alguém com uma significativa bagagem de conhecimento esotérico. Ou seja, o feiticheiro é alguém com poderes xamânicos. O conhecimento, a princípio valorizado, é também temido. Seu uso é sempre avaliado socialmente e a conduta daquele que o possui pode sugerir que se trata tanto de um saber positivado ou não.

Agora tem aquela pessoa que faz feitiço e coloca alguma doença. Ele pode colocar de tudo na pessoa, até bicheira, ou alguma agulha. E o pajé para fazer a cura tem que fazer o trabalho 2 ou 3 noites. E o que é mais difícil para o pajé tirar é a agulha. O pajé tem que ser muito forte e tem que ter muita fé para conseguir. Marcolino da Silva, Aldeia Araça'í, 03.11.2015.

As causas de doenças de *jurua* são explicadas como resultado de um afastamento das condutas e premissas culturais. A principal delas é a ausência de boas áreas para plantio, o que leva a uma dieta com poucos itens tradicionais, considerados os ideais da boa alimentação. Quando os recursos médicos dos brancos não surtem efeito, os *Mbya* buscam seus procedimentos de cura, reinterpretando sua doença como sendo próprias de *Mbya*.

A morte (*te'õ*) revela a relação corpo, objeto e os princípios da sociabilidade *Mbya*. Os cuidados funerários não se encerram no corpo do defunto, pois a morte não está restrita a ele. O morrer, na verdade, inicia-se com o corpo morto e só será concluído com a morte de tudo aquilo que for entendido como extensões da pessoa. É preciso se afastar de tudo o que se refere ao morto. Deve-se evitar inclusive viver no mesmo local em que ele vivia, ou seja, afastar-se de tudo o que seja uma referência do morto. Desta forma, após a morte, todos os bens da pessoa ou são destruídos, ou são enterrados com ela.

5.2 Ritual do *Nimongarai* e a reza-canto cotidiano

A ocupação territorial *Mbya* é orientada por um padrão tradicional onde as famílias extensas, chefiadas por um homem ou casal mais velho, escolhiam um local de residência propício ao desenvolvimento das atividades de plantio, contendo recursos hídricos e matas suficientes para caçar, pescar e coletar. Enfim, um local chamado *tekoa*, ou seja, onde se realiza o *teko* (modo de ser) Guarani. Após um determinado tempo de permanência, o grupo se dirigia a um novo local, indicado por inspiração dos mais velhos, que se orientavam conforme indicação dos deuses recebida através da reza e dos sonhos.

Após a ocupação e exploração intensiva de seu território tradicional por outras populações, a

prática de ocupação itinerante orientada pelos líderes xamânicos Mbya, as aldeias atuais continuam a manter o significado ritual, assumidas como possibilidade de realização do *teko*, o “modo de vida” dos filhos Mbya de *Nhanderu* que ali habitam. Outra mudança inevitável foi no trânsito livre sobre um vasto território, atualmente configurado pelas aldeias Mbya em processo de reocupação no interior deste território histórico tradicional.

Para os Mbya, o canto-reza, feito a cada anoitecer em cada uma das aldeias existentes, reúne e fortalece seu povo, refazendo continuamente o vínculo entre a humanidade Mbya e as divindades, e, permitindo, desta forma, a continuidade da própria terra.

Agora hoje é fim do mundo. É por isso que nós fazer oração, toda noite fazer oração para todo mundo, sendo branco, sendo prefeito, sendo delegado de polícia, sendo polícia civil, todo mundo, para firmar nossa terra. Toda noite, toda vida, chega quatro horas da manhã e pega o *petynguá* (cachimbo) e tocava viola bem devagarzinho, e reza para salvar todo mundo, o presidente, o prefeito, o delegado de polícia, todo mundo, para salvar aqui a terra. Eu sou índio Mbya, tem uma *opy* e agora tem uma segunda *opy*, e no outro ano vou fazer outra *opy*. E tem que ter respeito. E tem que se pensar. E tem que se compreender, eu compreende a lei. E eu sou carta branca, eu tenho documento, eu sou guarani indígena. Francisco Timóteo, Aldeia Guaviraty, 05.08.2014.

As reivindicações Mbya em torno da questão da regularização fundiária, não podem ser desvinculadas de sua vida ritual, pois é importante garantir a privacidade necessária para a realização da reza-canto diária na *opy* e também espaço suficiente para o plantio do milho *avaxi ete*, mesmo que em roças pequenas, mas norteado pelo padrão tradicional de itinerância, mudando-se o local do cultivo para o necessário pousio.

A estação do ano denominada *ara pyau* (tempo novo) marca a vida ritual dos Mbya, particularmente no mês de janeiro quando é realizada a principal cerimônia do grupo - *nimongaray*. É o período da primeira colheita do milho guarani, cujas sementes foram plantadas entre julho e agosto (início de *ara pyau*).

O ritual do *nimongaray* é traduzido pelos Mbya como “batismo”, correspondendo ao “batismo” das crianças e o das sementes de milho antes do plantio. Em algumas aldeias os Mbya costumam fazer, no mesmo período, o “batismo” do *ka’a* (erva-mate). A importância do “milho verdadeiro” (*avaxi ete*) no ritual do *nimongaray* pode ser entendida pela concepção de que é ele o cultivo que define a humanidade dos Mbya e sua relação com *Nhanderu/Deus*.

Dentre as cerimônias do *nimongaray* desenvolvidas pelos Mbya do complexo sócio territorial do litoral do Paraná, destaca-se o da TI Araçá’í, o qual tem alcance junto às demais aldeias, inclusive outras tantas do estado de Santa Catarina:

Com um ano a criança pode ser batizada. Tem *nimongaray* que a gente batiza até 10 crianças. Vem criança de várias áreas. Ano passado veio até de Santa Catarina: Aldeia Conquista, Massiambu, laranjeiras (Morro Alto). O *nimongaray* dura dois dias. É durante duas noites inteiras. No 1º dia do *nimongaray* começa meio dia e continua de tarde, e vai até outro dia, quando amanhece. No outro dia, a gente para

um pouco, e à noite volta de novo. Os convidados que quiserem ficar, podem, mas se quiser ir vai, e depois volta na outra noite. Os cantos são os mesmos, só tem algum especial. Marcolino da Silva, Aldeia Araça'í, 03.11.2015.



Figura 55 – Opy/casa ritual das aldeias Cerco Grande, Araça'í e Sambaqui.

Para a realização do *nimongarai* são mobilizados esforços coletivos envolvendo homens e mulheres na preparação dos alimentos que serão depositados na casa de reza e distribuídos para o consumo de todos os presentes, após a nomeação das crianças. Tais alimentos são o *mbojape* e o mel (*ei*). O *mbojape* é uma espécie de pão feito com *avaxi ete*, preparado pelas mulheres no primeiro dia do ritual, sendo o milho, depois de colhido, socado em pilão, peneirado e os pães sendo assados nas cinzas do fogo de cozinhar.

O mel (*ei*) deve ser coletado na mata pelos homens às vésperas do ritual, colocados em recipientes de taquara previamente preparados, sendo depositados na *opy* para o consumo junto com o *mbojape* após a última noite da cerimônia, quando as crianças já tiverem sido nominadas. Os recipientes com mel e os *mbojape* são depositadas sobre a prateleira frontal da *opy*, juntamente com amarras das espigas do milho cujas sementes serão utilizadas em um próximo plantio.

Para a cerimônia do *nimongaray*, sempre realizada na Aldeia Araça'í em janeiro, contam com um bom estoque de mel, pois a apicultura é uma atividade desenvolvida pelo grupo há alguns anos.

Em janeiro tem o *nimongaray*. O *avaxi* a gente não planta, vem de outra aldeia. A gente consegue da Aldeia Pinhal e também de Palmeirinha. Lá sempre tem. Agora a gente plantou o milho sagrado. Agora, para esse janeiro, a gente vai ter o milho daqui mesmo. O milho já existe de muitos anos para nós. É tradição mesmo, e por isso a gente tem que manter o costume. A gente faz um bolo assado nas cinzas, o *mbojapé*. A gente usa com o mel. E a gente faz também uma bebida através do milho, o *kaguijy*. Marcolino da Silva, Aldeia Araça'í, 03.11.2015.

Durante o ritual, as crianças a serem batizadas são apresentadas ao xamã para que este revele seus respectivos nomes, após um período mais ou menos longo de canto-dança. Os nomes revelados referem-se à natureza divina de cada pessoa Mbya, que os recebe dos deuses no momento em que é concebida. Após comunicação com as divindades, o xamã revela o nome-palavra que acompanha a

alma (*nhe'ẽ*) de cada criança presente, a qual é entendida com atributos que fortalecem a existência do ser, conferindo saúde e alegria (*vy'a*).

Em geral, em louvor pela revelação dos nomes-almas, os pais oferecem a *Nhanderu* na *opy* alguns presentes. O menino é representado por um pequeno pote, feito de taquara, com mel de abelha jataí ou *ey jatei* e/ou uma pequena flecha ou *uy*, e/ou um pequeno chocalho ou *mbaraka* feito com a cabaça ou *yh'a kua* e sementes de *kapi'i'* ou planta chamada rosário. A menina é representada por um *takua pu*, instrumento musical feito com madeira ou taquara usado pelas mulheres durante os cantos sagrados, e/ou pelo *mbojapé* ou pão de milho, feito com sementes de milho, batizadas anteriormente pelo pajé, que também pode ser feito de fubá de milho não-Guarani. Depois da cerimônia, os participantes se alimentam do *mbojapé* e do *ey*, bem como do *kaguijy* ou vinho de milho.

A flecha simboliza a força e a coragem para uma boa caça ou sucesso em tudo o que o Mbya faz. O mel é alimento tradicional que acompanha o milho, que fortalece o corpo e acolhe as visitas. O bolo de milho simboliza o alimento que dá força e saúde, e o *takua pu* significa que a menina sempre estará presente nos rituais da casa de reza.

Para os Mbya, o nome pessoal tem uma importância vital, isto é, sem nome, a criança não sobrevive. Além disso, o ritual reafirma o vínculo entre os Mbya e as divindades pelo “batismo” do milho e a perpetuação de seu ciclo de produção. O milho “verdadeiro” nunca acaba enquanto está sendo plantado e ritualizado pelos filhos e filhas de *Nhanderu* na Terra. Assim sendo, o ritual é de suma importância para a reprodução cultural do grupo, viabilizando também a sociabilidade entre indivíduos de diversas aldeias que atualizam e trocam informações e saberes.

O milho Guarani é chamado *avaxi eteí*. Segundo Felipim (2001), ele “*é mais doce do que os demais e sua espiga é pequena, é farináceo, de endosperma branco e apresentando variações na coloração da aleurona (camada externa mais fina do endosperma) e do pericarpo*”.

O milho tem grande valor para os Mbya, como também explica Garlet (1997, p. 16): “*O milho não é só o elo que possibilita a conexão entre os dois mundos, divino e humano, mas também fator que propicia a introdução das pessoas na sociedade. O milho é imprescindível para que o Mbyá receba seu nome, que passe a ser pessoa e se inscreva no círculo das relações sociais.*”

Além do milho e da água, que têm lugar privilegiado no ritual do batismo, contam com um terceiro símbolo sagrado fundamental, o cachimbo com tabaco ou fumo cuja fonte é a neblina vivificante.

A cerimônia de batismo ocorre na casa grande ou *opy*, casa de reza, local em que se realizam os rituais. Precedendo a cerimônia do batismo, existe uma espécie de reunião cósmica: os seres celestes se reúnem para resolver quais são os nomes de cada alma. A mãe leva a criança diante do pajé que reza e ouve o que os deuses vão falar. O ser imortal avisa o pajé que encaminha uma alma

à criança e qual é o nome sagrado que essa criança recebe dele. O pajé descobre qual é o ser que encaminha a alma. A criança que recebe a alma tem uma ligação com o ser celeste, coma função que ele tem na vida eterna e, ao crescer, deve vivenciar as características próprias de seu nomeador.

Quando a gente faz o trabalho para receber o nome da criança, a gente pede para revelar da onde vem essa criança, e qual é o deus que manda, e cada deus vai dizer que não foi daqui. E se não foi *Nhanderu*, ele vai dizer que não foi daqui. E se foi Tupã, ele fala que foi ele quem mandou essa criança. É assim que funciona. O *Jakairá*, o *karay*, *kuaray*, porque a gente pergunta de onde que vêm essas crianças, e qual é o nome. Se for menina é *Jachuka*, menino *kuaray*. É relacionado com o sol. *Verá* é pai da chuva e tempestade. *Verá* e *tupã* é a mesma coisa. E *karay* é fogo. No final do *nimongaray* faz a cura também. Marcolino da Silva, Aldeia Araça'í, 03.11.2015.

A respeito do posicionamento ou domínio dos deuses os diferentes estudos indicam que em cada local, cada comunidade, a seu modo, atualiza seus sentidos e suas explicações, equacionando suas tradições e realidade envolvente, que se manifesta diferentemente aos Mbya. Tais diferenças e semelhanças são expressas no modo como traduzem as divindades a seguir enumeradas (BONAMIGO, 2006).

a) Karai, guardião semelhante ao fogo, e sua esposa Kerechu

Karai e Kerecheu são guerreiros próximos de *Nhanderu* relacionados com o fogo. *Karai* é o mestre do fogo e do mar, e tem a personalidade estável. *Karai e Kerechu* são seres celestes que, através de seu poder, impulsionam as chamas divinas a penetrarem nos Mbya. Sua habitação localiza-se mais ao sul.

Os que possuem alma com origem dessa região são pessoas fortes na orientação das rezas, e devem ter capacidade de executar cantos, e aconselhar. A energia de *Karai e Kerechu* aquece de tal forma aqueles que receberam almas desse domínio, que eles se sentem estimulados a rezar a *Nhanderu*, e a cuidar com atenção de seu *tekoa*.

b) Vera (ou Tupã), ser que lembra água, trovão, raios e chuvas, e Para

Tupã é o oceano, mar grande. Esses seres mandam a chuva que alegra a comunidade, e se localizam no poente, enviando as chuvas e colocando nos Mbya o dom da moderação. Se eles fazem sua caminhada circularmente, as chuvas caem no litoral. Se sua caminhada ocorre em linha reta, as chuvas caem no meio do mundo. Segundo Litaiff (1999), *Tupã* é o pai da chuva e das tempestades, por isso é considerado pelos Mbya como aquele que tem um temperamento inconstante, que se põe frequentemente em cólera.

Os Mbya que recebem almas de *Tupã* e de *Para* se deslocam constantemente e passam períodos longos fora da aldeia, com exceção das mulheres, as quais apresentam o dom de ensinar e de comandar as rezas. As almas de *Tupã* precisam guardar a aldeia e aplicar castigos àqueles que não vivem o *nhandereko*. Segundo Litaiff (1999), o Mbya, cuja alma vem da região de *Tupã*, apresenta temperamento inconstante e encoleriza-se facilmente.

C) *Jekupe (ou Jakaira)* e sua esposa *Iva (ou Ysapy)* cuidam da neblina

Jekupe e *Iva* são seres que revelam o que os Mbya devem fazer para viver melhor seu *nhandereko*, por meio da oração e do cachimbo. *Jakaira* não vem à terra, permanece no céu a se ocupar do *tatachina*, o fumo do *petyngua* de *Nhamandu*.

Segundo Cadogan (1978) e Litaiff (1999), *Jakaira Ru Ete* aceita criar uma nova terra, e promete aliviá-la com sua neblina vivificante, com o tabaco e o cachimbo. Cadogan (1949, 1950, 1997), Ladeira (1992) indicam que sua morada localiza-se ao norte do centro do Cosmos. São deuses da primavera, cuidam da fonte da neblina vivificante (cachimbo e tabaco) que concede as palavras inspiradas ou belas palavras, pelas quais eles podem alcançar os imortais. Envia a neblina para que os Mbya se defendam das doenças e se purifiquem das enfermidades. Os Mbya com almas provenientes desse ser celeste, só podem realizar o percurso em círculos, beirando o oceano.

d) *Kuaray*, ser referente ao sol, e sua esposa *Jachuka (ou Ara)*

São guerreiros e se parecem com o sol que brilha em todos os lugares levando alegria aos Mbya. Segundo Litaiff (1999), *Kuaray* deixa o *teko* aos seus mais novos, indica a possibilidade da imortalidade e do bom caminho, e transmite como deve ser a vida dos Mbya. Os Mbya cujas almas provêm dessa região, têm a tarefa de acompanhar pais e irmãos e a liderança da oração, no caso das almas femininas, enquanto as almas masculinas indicam o caminho ao grupo.

O ritual do batismo ou *nimongarai*, antes de chegar ao seu auge, passa por três etapas que o preparam: o *xondaro jeroky*, o *jepopixy* e o *jeroky*.

O *Xondaro jeroky* ou dança dos soldados, no passado tinha a característica de preparação para defesa em caso de ataque dos *juruas*. Através desta dança, os meninos imitam os diferentes animais, como o tigre, o macaco, o jacaré, a cobra, entre outros. O *xondaro jeroky* tem início com a reunião da comunidade na frente da *opy*, casa de reza, no início da tarde, prosseguindo no seu interior onde começa a *Ñemboaguyjevet*, saudação de louvor e adoração. Um *xondaro* toma a frente e os outros o seguem. Cada um deles coloca fumo no seu cachimbo e começa a saudação ao redor do altar, espalhando a fumaça sobre os instrumentos de canto.

A segunda etapa tem início com o *jepopíxy*, um dos gestos da terapia Mbya, que significa massagear com a mão. A pessoa a ser massageada se senta num banco e o responsável pela terapia a inicia através de fumaça (*ñemoataxi*) e massagem (*jepopixi*). A duração vai de vinte a quarenta minutos, período intercalado pela ingestão de fumaça e tabaco ritual por parte do terapeuta; a fumaça é expelida sobre a paciente e uma parte dela é novamente aspirada pelo pajé.

A terceira etapa do ritual é constituída pelo *jeroky* ou dança, ao som do violão e de um canto de melodia lenta. Meninos e moços se posicionam em fila de frente para o altar, com as maracás de

mão. As meninas se posicionam de mãos dadas atrás dos meninos e mais atrás estão as mulheres adultas com seus bastões de ritmo ou *takuapu* na mão.

A quarta etapa é o momento principal o ritual do *nimongaray*. As mulheres seguram as crianças no colo e fazem uma fila. Ao ser apresentada a criança ao pajé, este fuma seu cachimbo, e sopra a fumaça do tabaco no topo da cabeça do recém-nascido. A fumaça abre-lhe o caminho para outra fumaça, a bruma originária, de onde procedem as Belas Palavras. Ele descobre então o nome que os deuses decidiram atribuir ao novo habitante da terra e o revela aos pais.

Enfim chega o momento da revelação dos nomes das crianças. As mães em fila trazem as crianças e se posicionam diante do pajé que vai investigar e revelar o nome das crianças. As mães dos meninos trazem um símbolo masculino, como a flecha, e as mães das meninas, um símbolo feminino que é o *mbojape*. O pajé faz oração enquanto descobre o nome da criança e o revela.

Os nomes não tem função essencialmente individualizadora, pois agem no indivíduo e na coletividade. O pajé transmite o nome dado por uma divindade para cada criança; e diversas crianças recebem os mesmos nomes ou seus sinônimos, de divindades dos mesmos domínios, que as tornam parentes dos deuses e entre si.

Outro ritual é realizado na *Opy*/casa ritual a cada início de noite, constando de orações e cantos-danças ao som dos instrumentos rituais presentes nestas casas, acompanhada do uso abundante do tabaco, e a realização da cura de pacientes pelo xamã.

Toda noite a gente começa a rezar, vai das 7 horas, e tem dia que fica até umas 10 ou 11 horas. Eu sempre vou, e a Natália vai junto. É costume do Guarani, não importa quem vai. A gente reúne lá na *opy* e usa todos os instrumentos. Tem o *takuapu* que é das mulheres, tem o *mbaracá*, o chocalho, que isso aí é dos meninos. E tem o violino, rabeca, violão, também os meninos que usam. O cachimbo qualquer um pode usar. E tem as músicas certas, e todo mundo canta. E faz a cura também, se tiver alguém com enfermidade. Nas rezas sempre o pajé recebe orientação, a gente ouve. Na hora de fazer a cura, a gente recebe a orientação. A gente só fica escutando. E quando vou fazer a cura, eu peço para *Nhanderu* dizer o que aquela pessoa tem, e aí ele vai mostrar onde é que tem o problema da pessoa. *Nhanderu* fala, e mostra o problema da pessoa. Marcolino, Aldeia Araça'í, 03.11.2015.

Ao cair da tarde, todos os que pretendem participar da reza se reúnem na *opy*. Havendo um xamã, este assume a posição de dirigente da reza, organizando a sessão, tendo como auxiliares os homens e mulheres presentes. Caso o xamã não esteja presente, demais moradores realizarão o ritual conforme os seus próprios estilos de rezar.

O uso do *petygua*/cachimbo ritual dá início às rezas com o esfumaçamento da *Opy*, dos instrumentos rituais e das pessoas presentes, de modo especial, aqueles que estejam necessitando de cura de algum problema de saúde.

Nos rituais Mbya é utilizada uma linguagem específica das *opy*, chamada de “idioma da *opy*” ou “língua de *Nhanderu*”. Esta fala especial é direcionada aos deuses para que “olhem” por

pelos seus filhos e filhas Mbya na Terra, ou como discurso dos mais velhos para instruir os jovens e sobre os ensinamentos deixados por *Nhanderu*.

Quando o “idioma da *opy*” é cantado e não apenas pronunciado de forma emocionada, há o acompanhamento dos instrumentos presentes na *opy* Mbya, ou seja, o *mbaraka miri* (maracá ou chocalho de uso masculino); o *takuapu* (instrumento executado pelas mulheres); o *mbaraka* (violão usado de modo típico e executado pelos homens) e o *rave* (espécie de rabeca, também de uso masculino). Outros instrumentos podem ser utilizados, como os *popyguá* que é construído com dois pequenos bastões unidos por corda, que soam ao se tocarem repetidamente, ou ainda o *anguapu*, tambor usado pelos antigos Mbya.



Figura 56 – Objetos rituais da *opy*/casa ritual na aldeia Cerco Grande.

O Sr. Marcolino da Silva aponta e descreve os instrumentos utilizados nos rituais da *Opy*:

Aqui temos o *apika*, os *petyngua*, violão, *rave*. O *ambá* (altar) é onde fica a água para o batismo. Tem o *curuzu*, que antigamente o xamã não usava, só veio nos anos 70, através de um pajé do litoral de São Paulo que fazia muita cura de pessoas doentes. E ele ouvia a fala de *Nhanderu*, e não podia fazer a cura para todas as pessoas, ele só pode fazer cura para os guarani puros, e não para os índios misturados com não índios. Com esses, ele usou esse aqui (*curuzu*) para todas as pessoas, e foi passando para os outros pajés. O *popyguá*, o *takuapu* é para as mulheres, e os *porongo* em metades são cheios de erva mate, no 1º dia é para os homens, e no 2º dia é para as mulheres (*nimongaray*). E enche de água e faz o batismo, e é para cada pessoa. Os menores são para os nenéns e faz parte das curas. Os cantos e danças têm na reza de todo dia. A gente tem o coral *ambá verá*. Marcolino da Silva, Aldeia Araça’í, 03.11.2015.

Por ocasião das reuniões de reza, os participantes se instalam no interior da *opy*, quando um grupo de participantes permanece sentado nos bancos encostados às paredes laterais ou em panos postos ao chão, geralmente utilizados por mulheres com crianças pequenas que dormem e são amamentadas. Aqueles que entoam cantos-rezas a *Nhanderu* vão para o centro da casa, em frente à parede voltada para leste, onde se encontram os instrumentos e uma espécie de “altar”, e para a qual sempre se voltam os rezadores-cantores.



Figura 57 – Opy/Casa ritual e o xamã Faustino Gardino da Silva, na TI Cerco Grande.

O tempo de duração da reza cotidiana pode se estender de duas a quatro horas, envolvendo maior ou menor número de participantes, variando a disposição entre os que se dirigem ao centro da casa para cantar/dançar, ou envolvendo diferentes cantores-rezadores e diversas mulheres que podem compor um coro de canto-dança característico.

Os Mbya acreditam que só continuam a existir como indivíduos e como povo graças ao cuidado dos deuses. As palavras e o canto na reza são sempre dirigidos a estes pais e mães divinos (*nhande ru*: “nosso pai”; *nhande xy*: “nossa mãe”): *Karai Ru Ete* (“Karaí Pai Verdadeiro”), *Jakaira Ru Ete* (“Jakaira Pai Verdadeiro”), *Tupã Ru Ete* (“Tupã Pai Verdadeiro”) etc, divindades que se fazem presentes no ritual, favorecendo o “fortalecimento” (*-mbaraete*) e “encorajamento” (*-pya guaxu*) das pessoas Mbya.

Garantir a vida ritual implica na disponibilidade e salvaguarda dos lugares tidos como eleitos, representados pelas matas onde se encontram as criações divinas e os recursos necessários para exercícios, curas e cerimônias, e na disponibilidade de amplas áreas idôneas para a agricultura itinerante para o cultivo do milho guarani.

É na comunicação com o mundo divino, que os xamãs recebem as revelações sobre os lugares onde os pequenos grupos de famílias, sob sua orientação, fundam os *tekoa*. Em suas narrativas, os *Mbya* afirmam a ancestralidade da ocupação destes lugares cuja dimensão sagrada é reconhecida por se tratarem de lugares revelados e por se encontrarem nestas localidades vestígios de “*obras que nunca acabam*”, como ruínas de edificações de pedras e outras evidências de antigas e duradouras ocupações, chamadas de *tava*, que constituem, para os *Mbya*, as marcas do trabalho de antepassados que viveram nestes locais e conseguiram alcançar a terra da eternidade, se reconciliando com sua condição divina originária. Criar os *tekoa* nestes lugares significa para os *Mbya* dar continuidade ao caminho percorrido pelos antepassados, na busca da imortalidade, e é ao longo da costa atlântica onde se localizam os marcos indestrutíveis deixados pelos antepassados.

5.3 Elementos cosmológicos Mbya sobre os lugares eleitos

No início do século XX, Nimuendaju (1914/1987) enfatizara a dimensão mítico-religiosa como norteadora das movimentações Guarani ao longo do litoral. Na sua concepção e configuração de mundo-território, estes espaços representam para os Mbya lugares privilegiados de identidade e pertencimento mítico e histórico, permanecendo, na atualidade, a busca destes locais para criar os *tekoa*, e viver segundo seu modo de ser aspirando à condição da eternidade. A importância simbólica e material destes lugares que constituem a região fronteira de seu território, nos limites entre os mundos terreno e eterno, implica na ocupação e uso exclusivo de fragmentos de Mata Atlântica, como condições imprescindíveis para sua reprodução cultural e física.

Segundo a cosmogênese Mbya coletada por Cadogan (1959), *Nhanderu Tenonde*, a divindade suprema cria o universo: os seres animais, vegetais, as nascentes, os elementos e a humanidade da primeira terra, *Yvy Tenonde*. Plana, redonda e cercada pelas águas, esta terra, sustentada por palmeiras azuis, *pindo ete*, será inundada pelo dilúvio. Os que se mantiveram no comportamento virtuoso, empreenderam o caminho da morada divina (*Nhanderu reta*), alcançando a terra da eternidade *yvy mara'ey*. A segunda terra, *Yvy Pyau*, criada após o dilúvio, é o mundo terreno, também redondo, no qual emergem as montanhas e relevos, e que se encontra cercado pelas águas do oceano que o separam, em plano sobreposto, da terra da eternidade. O litoral marca a fronteira entre a terra da humanidade, marcada pela finitude e pela imperfeição (*yvy vai*) e a morada divina, lugar da vida perene. Nesta parte do mundo se encontram os indícios indestrutíveis da presença dos antepassados: as ruínas de antigas edificações de pedras, *tava*, que remetem ao trabalho indígena no período da ocupação colonial jesuítica do seu território (*kechuita*).

Ao longo dos processos migratórios orientados por seus líderes espirituais, os Mbya procuram encontrar e salvaguardar estes locais sagrados, perseverando no caminho dos ancestrais através da prática dos preceitos divinos da conduta virtuosa, para atravessar o mar (*para guasu*), em condição de plenitude (*aguyje*). Os Mbya que se tornaram imortais, continuam orientando os vivos ao longo de seu caminho, como espíritos auxiliares.

Os suportes, *yvy rapyta*, são de pedra e foram colocados por *Nhanderu*, para segurar o mundo terreno exposto à destruição pelas transgressões dos humanos. As ruínas das antigas aldeias podem coincidir com estes suportes, como também com os lugares das origens do mundo, *yvy apy*, onde se encontram as criações de *Nhanderu* como as nascentes, *yyrekopy*, os elementos da flora e da fauna que compõem a mata intocável do *ka'aguy poru ey* e o *ka'aguy ete*, imprescindíveis como referencial de seu universo mítico e como fontes de recursos para viver no mundo, e que são constitutivas do ecossistema costeiro da Mata Atlântica.

Estes lugares eleitos, destinados aos Mbya para serem conservados e protegidos, ideais para

o exercício de seu modo de ser e preparação de seu devir, são ocupados a partir de uma escolha ou uma concessão dos deuses, pois é preciso que os líderes espirituais sonhem com estes lugares, que eles lhes sejam revelados. As configurações estratégicas dos limites do mundo caracterizam, entre outras formações rochosas, a Serra do Mar, como os relevos e montanhas das encostas do mar (*parakupe*) que protegem os Mbya de uma nova inundação e permitem manter o horizonte do oceano, na preparação de sua travessia, assim como as ilhas, lugares de passagem para *yvy maraéy*, reforçam a eleição desta parte do território Mbya como mais próxima do firmamento (*ara ovy*), de seu destino no mundo divino.

No mundo se encontram os espíritos das criações de *Nhanderu* destinadas aos Mbya que são responsáveis para salvaguardar os lugares onde elas vivem e se reproduzem. Em sua obra, *Nhanderu* ordenou o mundo, deixando as matas com suas criações para os Guarani, e o campo, para os brancos.

A existência da sociedade Mbya depende da conservação dos espaços vitais do seu território. Estes são os lugares onde se encontram as espécies animais e vegetais e as características hidrográficas e topográficas que compõem o ecossistema da Mata Atlântica - Serra do Mar, imprescindíveis para viver segundo seu modo de ser e buscar alcançar seus históricos anseios de uma eternidade mítica. As relações estabelecidas com os seres do mundo, criações originárias de *Nhanderu*, seguindo o código de conduta de orientação divina, são condições de fortalecimento espiritual (*mbarete*) e possibilidade de superar a condição de finitude da existência terrena, dando continuidade ao percurso dos antepassados que viviam ao longo da costa atlântica.

A disponibilidade, ocupação e conservação dos espaços de Mata Atlântica, sagrados em sua integridade, são indispensáveis para a manutenção do mundo terreno, dos quais os Mbya se consideram responsáveis em salvaguardá-los da deformação e envelhecimento da terra, perpetuadas pelos brancos que passaram a invadir, e destruir seu mundo.

A cosmologia Mbya tem uma relação estreita com o parentesco e a mobilidade, explícito no ideal de fazer durar a vida animando-a através das práticas de deslocamento entre as aldeias. Os Mbya costumam mudar seu lugar de residência e os contextos relacionais de que participam, deslocando-se entre várias aldeias ao longo de sua trajetória de vida. A possibilidade de estender a vida ao limite, vinculada às práticas de deslocamento territorial, e ao valor do “andar” (*-guata*) estaria representada no tema que se tornou clássico entre os Guarani da “busca da Terra sem Mal”.

Os espaços ocupados pelos pequenos grupos de famílias são reconhecidos como lugares revelados pelas divindades e é onde se encontram as criações divinas, e as condições ecológicas e topográficas para os Mbya viverem e se reproduzirem na terra, segundo seu sistema (*teko*). É nos limites do mundo terreno, nas áreas litorâneas de Mata Atlântica, que se encontram os lugares eleitos, procurados ao longo das migrações, para exercer e aperfeiçoar seu modo de vida.

Os Mbya consideram referências que poderíamos chamar sagradas para as suas atuais ocupações, as evidências de ocupações antigas feitas por seus “parentes” e também restos de construções que eles acreditam sejam marcas do trabalho dos “ajudantes” ou “servos” de *Nhanderu* (*Nhanderurembiguai*) na terra, logo quando *Nhanderu* a criou para entregá-la aos seus filhos e filhas *Mbya*.

Sobre a destinação divina sobre o território ocupado, e o pertencimento aos antigos avós, fala o xamã Francisco Timóteo:

Aqui quando a gente vai vender artesanato lá em Paranaguá, a gente respeita, porque Paranaguá é nosso. Paranaguá é meu, e não do branco. E depois é que o branco veio. Antiga igreja, essa aqui é meu, essa aqui é meu, não é do branco. Tem que se pensar isso. O delegado e o Prefeito tem que respeitar. Aqui é meu povo, esse mato é meu, não é do branco, esse aqui é meu. Yvira'y (madeira), Iraviju'y (abelha sem ferrão), mondepyi (madeira para mundéu), Jete'y (abelha), tatu'y (tatu), pira'y (peixe), Yvira'y (madeira), isso aqui é meu. Foi *Nhanderu* que deixou isso aqui para mim. E deixou a minha língua. Agora aqui tem piazada e ensinamos bem devagarzinho, bem devagarzinho a língua Mbya. *Nhanderu* mandou cada um. E a língua é para não perder da nação. Cada nação, polaco, alemão, italiano, cada um tem uma língua. Xavante, botocudo e guarani também. Cada um com uma língua para não se perder. E é por isso que tem que ter respeito na vida. Francisco Timóteo, Aldeia Guaviraty, 04.08.2014.

As ocupações antigas por “parentes” referem-se à presença de grupos Guarani que percorreram a região há algumas décadas, sob a orientação de líderes espirituais que teriam “visto”, em sonho, os lugares que se tornaram pontos onde se fixaram fazendo a reza e plantando o milho *avaxi ete* para as práticas religiosas.

Os suportes, *yvy rapyta*, são de pedra e foram colocados por *Nhanderu*, para segurar o mundo terreno exposto à destruição pelas transgressões dos humanos. As ruínas das antigas aldeias podem coincidir com estes suportes, como também com os lugares das origens do mundo, *yvy apy*, onde se encontram as criações de *Nhanderu* como as nascentes, *yyrekopyy*, os elementos da flora e da fauna que compõem a mata intocável do *ka'aguy poru ey* e o *ka'aguy ete*, imprescindíveis como referencial de seu universo mítico e como fontes de recursos para viver no mundo, e que são constitutivas do ecossistema costeiro da Mata Atlântica.

A sociedade Mbya depende da conservação dos espaços vitais onde se encontram as espécies animais e vegetais e as características hidrográficas e topográficas que compõem o ecossistema da Mata Atlântica - Serra do Mar. A ocupação e uso exclusivo de fragmentos de Mata Atlântica com prerrogativas ecológicas e topográficas para seu crescimento populacional, o exercício de sua vida ritual, a reatualização de sua memória e cosmologia.

5.4 A população Mbya: mobilidade, locais sagrados e cemitérios

A rede de parentesco que compõe uma determinada família pode estender-se por várias aldeias, fazendo com que os indivíduos e famílias nucleares estejam em constante movimento a fim de reforçar os laços de reciprocidade entre si (Shaden, 1974, Ladeira, 1992, Meliá, 1997). Portanto, é comum as aldeias Guaraní apresentarem variações no número de indivíduos que integram as famílias, pois, estas circulam constantemente por várias aldeias e por tempos indeterminados, mantendo uma rede de reciprocidades entre parentes que residem nas mais diferentes aldeias. Toda essa dinâmica na constituição familiar guarani implica também na dinâmica da ocupação dos espaços e utilização dos recursos existentes no interior da aldeia.

Consideradas as especificidades intrínsecas às redes de parentesco Mbya, emerge a inadequação das análises procedidas sobre demografia considerando isoladamente cada Terra Indígena, o que não considera a intensa mobilidade que caracteriza a trajetória de vida de indivíduos, e de famílias desta parcialidade guarani. A multilocalidade implica na observância da intensa rede de trocas entre as diferentes localidades, envolvendo todas as áreas de seu conhecimento: materiais, objetos, saberes e técnicas.

Dentro da dinâmica do parentesco e organização social dos Mbya, Pissolato (2004), caracteriza a mobilidade através de dois movimentos: o de circulação entre aldeias – deslocamento constante de indivíduos, vinculado ao casamento e divórcio, à procura por parentes consanguíneos, à evitação de doenças e à orientação religiosa etc., e o de cisão de grupos no interior de uma área estabelecida para a fundação de novos assentamentos.

As estimativas populacionais sobre crescimento demográfico dos Mbya estão ainda a depender de confirmações através da realização de censos capazes de considerar os deslocamentos entre áreas em sua complexidade.

Em geral, os aldeamentos Mbya não apresentam alta densidade populacional, assegurando a manutenção da organização baseada na família extensa, mantendo-se dentro de certos “limites”, graças a mecanismos de controle que lhes são peculiares. Os casamentos que ocorrem através da procura por parceiros espalhados nas aldeias ao longo do território Mbya envolvem a saída do aldeamento, e a mobilidade entre os *tekoa*, na rede de “terras de parentes” no processo de criação de novas unidades domésticas, e, portanto, do crescimento demográfico da população. O critério da residência uxorilocal leva os homens que saem da aldeia em busca de parceiras, a se mudar para o aldeamento da mulher, a qual tende a permanecer junto aos seus familiares.

A variação do tamanho da população é decorrente da dinâmica social interna do *tekoa*. A eclosão de conflitos pode favorecer o abandono do lugar por parte de indivíduos ou unidades familiares, mas também pode originar emergências de configurações espaciais que incidem na

dinâmica populacional do *tekoa*. Os conflitos entre as famílias podem gerar um novo grupo de parentesco, com lideranças políticas e religiosas próprias, e ocupação de espaços diferenciados, vindo a configurar uma nova demanda por delimitação de área.

Assis (2006: 148) afirma que na *opy* se encontram sintetizados e materializados os elementos básicos da cosmologia e da coletividade, sendo sua edificação uma das primeiras atividades realizadas pelos pequenos grupos de famílias que passam a ocupar os espaços onde são criados os *tekoa*. O lugar onde é construída a casa de reza que sacraliza o *tekoa* e representa o centro da vida ritual e social, deve ser revelado ao xamã. A *opy* é construída com a porta direcionada para oeste e a janela para leste, seguindo o caminho do *Kwaray* (divindade solar). Na *opy* convergem pessoas que querem entoar cantos e tocar instrumentos rituais, e ficar no lugar sagrado.

No interior da casa ritual, na parede voltada para leste há um pequeno “altar” e os instrumentos musicais que constituem os suportes para o acesso ao sobrenatural, sendo a relação com o âmbito divino, fundamental para a produção e reprodução de sua sociabilidade (Assis, 2006:135). A *opy* é o centro de representação, da memória, do agenciamento dos elementos da cosmologia *Mbya*, e dos preceitos que orientam a vida na terra. Por isso, para os *Mbya*, a *opy* é tida como sua “verdadeira” escola.

A importância da *opy* (casa ritual) como elemento que sacraliza o *tekoa* é enfatizada pelo xamã Francisco Timóteo:

Aqui tem *opy* e tem que respeitar nossa *opy*. O branco não vir entrando aqui, porque aqui tem *opy*, tem que ter respeito isso aqui. Nos aqui Guaraní nunca que foi lá para Paranaguá e outra cidade sem respeito. Lá na rua tem que ter respeito. Tem que compreender a lei, a lei do branco é diferente. Minha lei tem diferença também. Cada um tem sua lei. *Nhanderu* deixou aqui nossa diferença para mim pensar, para mim estudar, para ter respeito do branco. O branco tem que ter o mesmo respeito aqui. Cada nação tem que ter respeito, com índio xavante, botocudo, tem que ter respeito para entrar lá na casa dele. Aqui é guarani indígena, guarani tem pouco ainda. Não tem mais quase ainda. Tem que ter respeito. É isso que estou pensando, e até dói meu coração. Para minha língua *Mbya* é *Ka'aguy*. Aqui é nossa *K'aaguy* e tem que ter respeito aqui. Francisco Timóteo, Aldeia Guaviraty, 04.08.2014.

Diferentemente da *opy*/casa ritual, os cemitérios guarani não são considerados lugares sagrados. Os cemitérios *Mbya* são localizados em lugares apartados e distantes das habitações, ilustrando, em termos topográficos, a relação de afastamento entre os vivos e os espíritos dos mortos, assim como ocorre com o abandono da casa e mudança de residência, por parte dos familiares do morto. Com a ocorrência de mortes na aldeia, os moradores têm notícias do local onde se encontra o cemitério, mas não o frequentam nem o visitam, a não ser nas fases que precedem e seguem ao enterro, preparando e vigiando a cova por alguns dias.

Os mortos são identificados por seus pertences como cachimbos e outros objetos pessoais, que são colocados junto aos túmulos. Os defuntos são enterrados com a cabeça voltada para leste

em direção ao sol nascente, morada eterna, e vestidos com suas roupas de uso cotidiano. Após uns dias de vigia, o lugar é esvaziado, sendo que os espíritos dos mortos podem aparecer ainda em sonho, solicitando aos familiares que lhes tragam juntos às covas, pertences dos quais gostavam e sentem saudade. Os pedidos são prontamente atendidos, já que os Mbya se preocupam em agradar estes espíritos, por temor que seus espíritos (*omano va'ekue*), que podem atormentar os vivos em suas andanças pela aldeia durante a noite.

5.5 Demografia: complexo sócio-territorial do litoral do Paraná

De acordo com os dados atualizados levantados pela FUNAI em 2015¹³, a população residente nas Terras Indígenas que compõem o complexo sócio-territorial Mbya no litoral do Paraná soma ao todo 186 indígenas, distribuídos de acordo com a tabela a seguir. Cabe destacar ainda que esta distribuição populacional não é absoluta, variando de acordo com as formas próprias Mbya de mobilidade e ocupação territorial.

Tabela 3 - Distribuição da população Mbya nas aldeias do litoral do Paraná.

Terra Indígena	População
Ilha da Cotinga	35
Araçaí	82
Sambaqui	31
Cerco Grande	25
Total	173

O crescimento populacional do grupo está condicionado a vários fatores. As médias de crescimento populacional em aldeias Guarani oscilam de acordo com os movimentos migratórios desempenhados pelas famílias e pelas dimensões e quantidade de recursos ambientais disponíveis, condições políticas internas e externas, arranjos sociais etc.

O crescimento vegetativo também é um fator preponderante para o crescimento populacional. O número de crianças e jovens representa percentual significativo, estando a indicar que a população deverá aumentar gradativamente, somando-se ainda as oscilações próprias ligadas ao padrão de mobilidade característica das famílias Guarani, e ao seu padrão de ocupação multilocal.

Vejamos a seguir os dados demográficos da TI Cerco Grande- Tekoa Kuaray Guatá Porã:

¹³ Informação Técnica n° 81 /CGID/2015.

Tabela 4 – Quadro populacional da TI Cerco Grande (março, 2016).

Nº Res.	Nº pessoas	Nomes	Nome da Mãe	Nome do Pai	Data de nascimento
1	1	Adriano da Silva	Juventina	Faustino	10/12/1993
2	5	Lindamir da Silva	JJuventina	Faustino	11/07/1979
		Adilson Benite	Mario Benite	Etelvina Molinico Datchuka	09/01/1991
		Elineia Benite da Silva	Lindamir	Adilson	09/06/2009
		Angela da Silva	Lindamir	Adilson	24/08/2011
		Andreia Para'i da Silva Benite	Lindamir	Adilson	05/03/2016
3	3	Tiana da Silva	Juventina	Faustino	20/01/1998
		Tatiana da Silva	Tiana	Edson	07/10/2011
		Tison Karay da Silva	Tiana	Edson	12/11/2013
4	4	Angelina da Silva	Juventina	Faustino	22/09/1988
		Julio Karai Gonçalves	Telvina	Luiz Vera	25/07/1998
		Luana da Silva	Angelina	Bruno	11/09/2009
		Denilson da Silva	Angelina	Bruno	16/07/2011
5	3	Faustino Gardino da Silva		Gardino	06/01/1930
		Juventina da Silva	Tervina	Olivio	10/02/1966
		Nádia da Silva	Angelina	Nelson	17/03/2005
6	5	Felipe da Silva	Juventina	Faustino	06/06/1981
		Juanita Jera Gonçalves da Silva			20/01/1988
		Fernando Jekupe da Silva	Felipe	Juanita	23/10/2005
		Douglas Vera da Silva	Felipe	Juanita	14/02/2010
		Maicon Felipe Karay da Silva	Felipe	Juanita	05/03/2012
7	2	Alcides Gonçalves	Lindamir	Dorival	01/01/1999
		Tatiana Ará Vitorino	Justina	Flavio	14/09/2002
8	2	Julia Yva da Silva	Tereza	Felipe	29/07/2000
		Célio de Castro	Maria	Joaquim	02/11/1994
9	1	Giomar Karai Lima	Maria Yva Rodrigues Lima	Joaquim Karai Vera Lima	10/05/1988

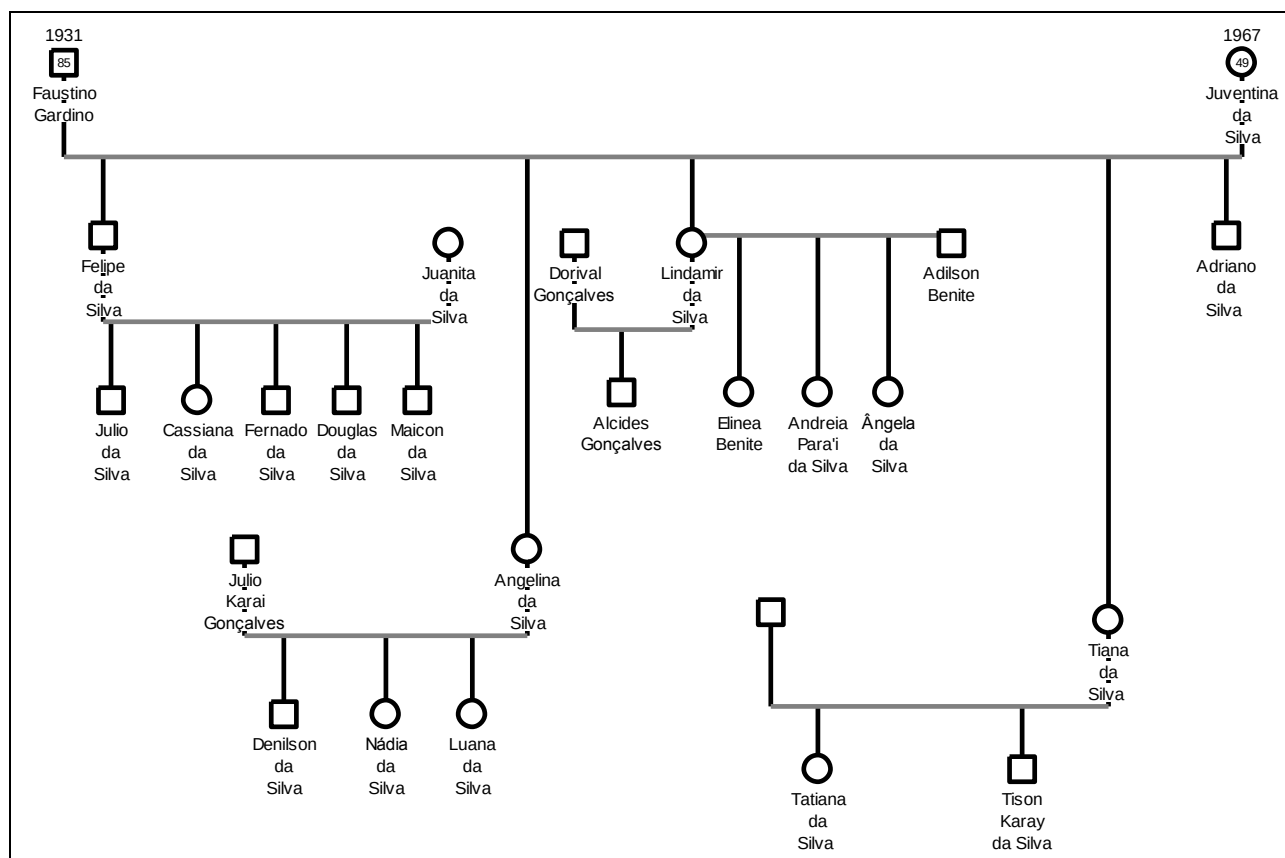
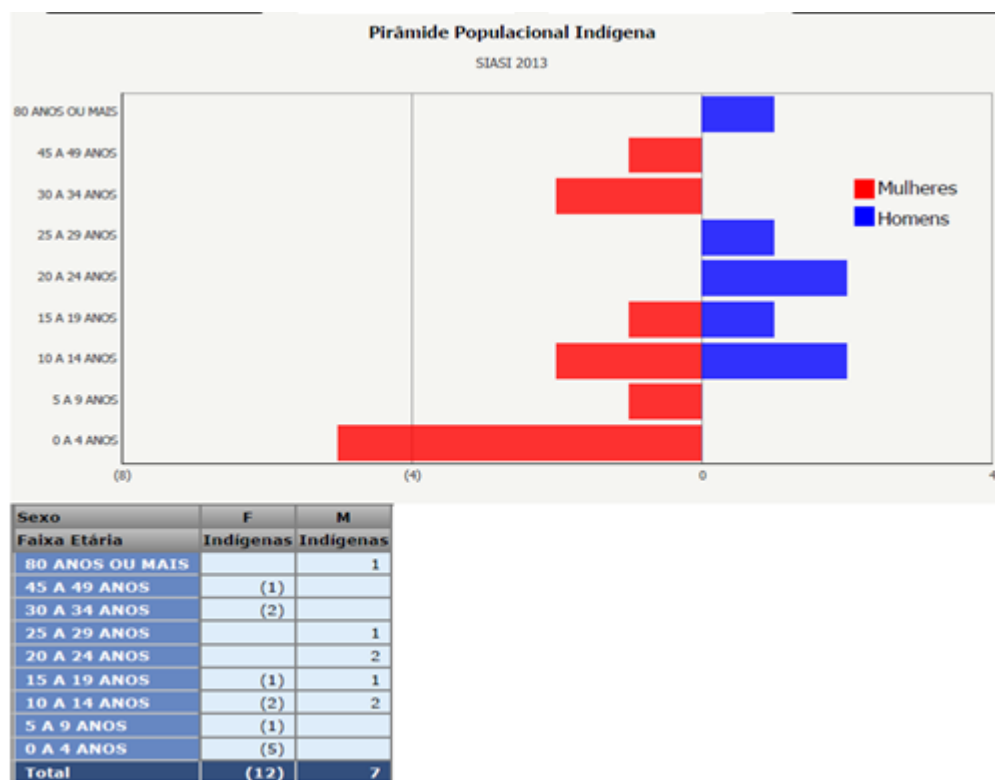


Figura 58 – Mapa genealógico dos moradores da aldeia Cerco Grande.

Tabela 5 - Pirâmide etária da aldeia Cerco Grande (Fonte: SESAI, 2013¹⁴)



5.6 Descrição das Áreas Necessárias à Reprodução Física e Cultural do Grupo

De acordo com dados históricos apresentados na PRIMEIRA PARTE do presente relatório, a região da TI Cerco Grande é parte do território histórico dos Guarani, conforme comprovam os registros de viajantes e cronistas desde os primeiros séculos da colonização, os sítios arqueológicos, bem como a toponímia regional. A Mata Atlântica, desde o litoral do Brasil até o Paraguai, foi habitada, em seus diversos ecossistemas, por grupos Guarani, cuja ocupação pretérita é marcada por intensa mobilidade. Assim temos que para além da coerência histórica e cosmológica, o grupo Mbya ao se deslocar em direção ao litoral, buscou recuperar parcelas das terras que foram esbulhadas da geração de seus avós pelos colonizadores.

As áreas necessárias à reprodução física e cultural do grupo indígena em questão são aquelas necessárias para a implantação de roças tradicionais que possam dar suporte à segurança alimentar do total da população, somadas àquelas áreas que fornecem os elementos necessários à continuidade de sua cultura material, simbólica, econômica, e cosmológica relacionada ao ambiente. Elas

¹⁴ - <http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/o-ministerio/principal/leia-mais-o-ministerio/70-sesai/9518-siasi> Acesso em 20.11.2015.

pertencem às categorias de áreas com significação simbólica como os sambaquis, áreas de plantio, as matas, rios, futuras habitações, a fauna.

A relevância cultural de consumo dos produtos provindos da agricultura determina a necessidade da seleção de áreas destinadas às lavouras de subsistência e espaços físicos adequados e suficientes a essa prática. Da mesma forma, o consumo de alimentos providos pela caça e pesca; a coleta de frutos e plantas medicinais dependem da existência das matas em condição de regeneração, além da necessidade econômica de obtenção de matéria-prima para a produção de artesanato, de onde provem parte significativa da renda das famílias.

A proposta de área da Terra Indígena Cerco Grande consubstancia o conceito de terra indígena tradicionalmente ocupada expresso pela Constituição Federal de 1988, reunindo as áreas habitadas em caráter permanente, bem como aquelas atualmente utilizadas para as atividades produtivas dos Mbya; que abrangem áreas imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários para assegurar a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

O Grupo Técnico composto pela Portaria nº 615, de 11/06/2008, juntamente com os Mbya a ela vinculados, apresenta a proposta de delimitação de área para constituir-se na Terra Indígena Cerco Grande, tendo por base os ambientes de ocupação cujos recursos são imprescindíveis para as atividades produtivas do grupo: agricultura com plantios de cultivos tradicionais, roças familiares, caça, pesca, coleta de frutos do mato, mel, palmito, plantas medicinais, matérias-primas para artesanato e construção das casas, incluindo os espaços de que propiciem práticas e cerimônias rituais. Os Mbya reivindicam o uso exclusivo da área delimitada, cuja conservação é imprescindível para o sustento, bem estar, e reprodução física e cultural do grupo.

Inclusos nos limites apresentados pelo GT e os Mbya da TI Cerco Grande encontra-se a extensão de aproximadamente 54, 49 hectares destinada pelo município de Guaraqueçaba. A área configurada para se constituir na TI Cerco Grande baseia-se na ocupação e manejo do solo, vegetação, recursos faunísticos, potenciais hidrográficos, ocorrência de locais apropriados para construção de aldeias e cultivos, além dos locais de significação simbólica, cosmológica, econômica imprescindíveis para sua reprodução física e cultural.

Como já ficou explícito no decorrer dos diferentes itens do relatório, um dos critérios da territorialidade dos Guarani Mbya consiste em identificar os lugares a eles destinados por *Nhanderu*/Deus através dos “sinais” deixados pelos antepassados. Tem especial destaque o fato de considerarem a região de Paranaguá uma das áreas sagradas para os Mbya. Paranaguá é *Iparavãpy* para os Mbya, concebida como “a origem do mundo”. *Iparavapy* constitui-se em um dos portais geocosmológicos, onde há a integração da dimensão espacial e dimensão cosmológica. O acesso a estes portais é imprescindível à cultura Guarani na região sul do Brasil.

Soma-se a esta condição, o fato de que *Nhanderu* vive nas áreas florestais de grande integridade ambiental que são as áreas sagradas de extrema importância para a cura, sendo responsáveis pela saúde do *tekoa*. No caso da TI Cerco Grande, ainda existem os sinais da presença ancestral Guarani, materializados nos sítios arqueológicos que consistem em inúmeros sambaquis espalhados por quase toda região, inclusive no próprio perímetro urbano de Guaraqueçaba.

Em fevereiro de 2008 foi assinado pela Prefeitura Guaraqueçaba, o Decreto Nº 640, que reconhece e concede aos Guarani *Mbya* da Aldeia Cerco Grande uma área de aproximadamente 54, 49 hectares para sua ocupação, a qual está atualmente em vias de regularização pelo processo administrativo que regula tais procedimentos.

Englobando esta extensão do citado decreto, e embasada nos modos próprios inerentes às redes de sociabilidade, circularidade e multilocalidade dos *Mbya*, a delimitação da terra indígena incluiu trechos imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais e reprodução física e social dos Guarani ali residentes. Tal proposta configura-se como a área de uso e ocupação dos *Mbya* de Cerco Grande, essencial para a manutenção dos preceitos mítico-religiosos orientados por *Nhanderu*. É área que representa a possibilidade de manterem seu modo de vida de acordo com as orientações divinas, oferecendo os recursos essenciais para sua reprodução física e cultural.

O trecho Norte da área, seguindo direção do rio Poruquara, região um pouco distanciada da aldeia atual, é ocupada/utilizada para práticas produtivas de caça e coleta de cipó imbé, palmito, taquara, entre outros recursos. É também região do “Morro do Bronze” situado no centro/norte da área onde se localizam nascentes d’água, espaço onde foi implantado o sistema de captação para utilização no consumo diário das famílias indígenas e das demais que habitam a região.

A região Norte/Nordeste da TI é categorizada pelos *Mbya* como *Yvy awaté* (Serras), correspondendo às partes mais altas e íngremes dos morros, que são apropriadas à prática da caça e da coleta, sendo utilizadas mais esporadicamente. Trata-se zona de bastante umidade e com solos de alta fertilidade, onde crescem as florestas consideradas sagradas por conterem as nascentes e as cabeceiras dos rios, bem como seres míticos guardiões das florestas. O cultivo e as construções nos *Yvy awaté* não são possíveis na cosmologia Guarani, pois coloca em risco o equilíbrio e a continuidade do mundo, por estar vinculado à cura por excelência. Desta forma, as matas existentes nessa região da TI são consideradas sagradas segundo a cosmologia dos *Mbya*, constituindo uma área fundamental para a reprodução cultural dos índios. Esta zona da TI Cerco Grande compreende também o perfil denominado *Yvy á*, que corresponde às encostas dos morros, onde habitam os animais primordiais e são locais abundantes em remédios, fibras para artesanato, não sendo indicada para agricultura.

A região Leste da TI Cerco Grande, é espaço onde exercem suas práticas produtivas de coleta/extrativismo e caça, mais intensamente no setor das encostas do Morro do Bronze, havendo

restrições na utilização devido à presença de mangues e ocupação não indígena.

Na parte sul da área, o local denominado de Chiqueirinho é frequentemente ocupado por famílias *Mbya* como moradia, coleta, caça e pesca. Na região do Rio Jacaré e Morro do Cerro Grande constitui espaço de colocação de armadilhas (*mundéus*) para caça, além de ser ocupada por práticas de pesca e coleta/extrativismo.

O setor que fica na parte oeste da TI Cerco Grande, região dos rios Cerro Grande e Jacaré, é região muito utilizada como área de pesca, e nas imediações da aldeia, e encosta do Morro do Bronze, as áreas são utilizadas para roçados de milho, feijão mandioca e pomares de citros e bananeiras.

A aldeia atual Cerco Grande fica no setor Oeste/Centro, juntamente com o espaço de moradia do cacique Faustino Gardino da Silva, além da aldeia onde já se estabeleceu a família extensa de Nelson Florentino, além da localidade denominada de Chiqueirinho que já foi moradia à época da presença de Francisco Timóteo na área.

Nas partes mais ao sul e ao oeste estão concentradas as áreas de moradia, que são também ocupadas pelas roças tradicionais dos *Mbya*. As planícies são classificadas com a categoria nativa de *Yvy anguy* e correspondem aos lugares considerados adequados para construção de aldeias, por terem melhores condições topográficas e podológicas.

As etnocategorias que correspondem a bons locais para construção do *tekoa* (aldeia) são aquelas classificadas como *Yvy angũy* (planície), *Yvy á* (encostas de morros). É a região onde prioritariamente os *Mbya* estabelecem suas moradias e onde plantam seus cultivos tradicionais, como milho, mandioca, frutíferas e hortas. Desta forma, a porção sul da TI Cerco Grande abrange as áreas utilizadas pelos *Mbya* com maior intensidade em suas atividades produtivas.

Apesar da região em estudo apresentar algumas restrições ao uso e ocupação, podemos afirmar que ela se mostra adequada para prover a reprodução física e social dos *Mbya*. A região foi explorada economicamente, resultando que a floresta não mais se encontra em estágio primário de equilíbrio, ou seja, em sua maior parte está em recuperação o que permite o manejo.

No relatório ambiental, uma das peças técnicas que compõe o trabalho do GT¹⁵ constam algumas ponderações a respeito da realização de um manejo com o adensamento da floresta em recomposição, com espécies como a erva mate e o palmito juçara, adensamento que consistiria em aumentar o número de árvores por hectare na floresta.

Acrescenta que as espécies escolhidas para o manejo e futura exploração, necessitarão de replantio após colheita, e que um adensamento dessa ordem garante a manutenção da floresta na região em estudo, o regime hídrico, a flora, a fauna, ou seja, garante aos Guarani conservar de

¹⁵ -Autoria de José Ferreira Campos Júnior.

forma sustentável a região que ocupam, implantando suas pequenas roças nas regiões de solo apropriado e atividade econômica do extrativismo da erva mate e palmito juçara a serem cultivados.

A seguir anexamos novamente o mapa de uso e ocupação da área Cerco Grande, além de genograma para ilustração do complexo multilocal, onde se dão as relações de parentesco e sociabilidade das três áreas delimitadas.

Figura 58 – Mapa genealógico das famílias que compõem as aldeias existentes no complexo sócio-territorial dos Guarani Mbya no litoral do Paraná. Araça'í - roxo; Sambaqui – vermelho; Cerco Grande – Marron; Cotinga – Laranja; Amâncio Yvy Dju Mirim; Piraí e Marangatu/SC – azul; Aguapeú – SP – Amarelo; Pariquera/SP – Verde azulado; Yakã Porã/SC - Verde

6. SEXTA PARTE - LEVANTAMENTO FUNDIÁRIO DA ÁREA CERCO GRANDE

6.1 A TI Cerco Grande em seu contexto regional

O município de Guaraqueçaba está localizado no Estado do Paraná, na planície costeira, com latitude entre 23° e 26° S e longitude 48° e 54° W. Seu acesso é pela Bahia das Laranjeiras a partir da cidade de Paranaguá, Antonina ou Pontal do Sul. Por terra o acesso é pela PR-405, estrada que possui 76 km sem pavimentação. Faz divisa ao Norte com o município de Jacupiranga, no Estado de São Paulo, ao Nordeste o município de Cananéia, também pertencente ao Estado de São Paulo. A Oeste o município de Campina Grande do Sul, no Paraná; ao Sul o município de Paranaguá, e ao Leste o Oceano Atlântico.

Guaraqueçaba fica situada em uma área de preservação da Floresta Tropical Úmida, onde se encontram florestas, estuários, baías, ilhas, mangues e planícies. Foi Decretada APA - Área de Proteção Ambiental em 1985, que engloba além de Guaraqueçaba três municípios (Antonina, Paranaguá e Campina Grande do Sul) e aproximadamente 60 vilas (IPARDES, 2001).

A cidade de Guaraqueçaba fica localizada em uma região de rara beleza, no litoral paranaense, sendo ladeada pelas baías de Paranaguá e Laranjeiras e pela elevação da Serra do Mar. Guaraqueçaba é também um marco histórico, pois está entre as primeiras ocupações do Estado do Paraná, a partir de 1545, por colonizadores portugueses. Seus habitantes primitivos são os índios tupiniquins e carijós. A preservação de seu ambiente e, as características físicas da região, tornaram a cidade privilegiada pela manutenção de suas reservas florestais e ecossistemas, quase intactos, criando atrativos turísticos apreciados pelos adeptos do turismo ecológico¹⁶.

Para maiores esclarecimentos sobre o histórico do povoamento da região de Guaraqueçaba, retomar o item 2.2 que se inicia à página 19 do presente relatório que trata da ocupação humana no litoral paranaense, onde encontramos dados sobre as ocupações da tradição Tupi Guarani.

A região do litoral do Paraná onde hoje estão as comunidades Guarani Mbya (Cerro Grande - Kuaray Oguatá Porã), no município de Guaraqueçaba, e a aldeia de Guaraguaçu (Sambaqui) em Pontal do Paraná, durante longo período foi densamente povoada por populações pescadoras coletoras que a arqueologia denominou de Tradição Sambaqui.

Os pescadores/coletores do litoral Sul do Brasil ocuparam uma vasta faixa entre o mar e a

¹⁶ <http://www.guaraquecaba.pr.gov.br/?i=c2437bc846dacc0b52c2181527150d13>

Serra do Mar desde o Rio Grande do Sul até a Bahia desde 6.000 até 1.000 depois de Cristo (DC). Seus principais vestígios são os inúmeros montes – conhecidos por Sambaquis – que construíram intencionalmente com restos alimentares, adornos, conchas, ferramentas, armas, carvões de antigas fogueiras, vestígios de sepultamentos humanos e de antigas moradias.

Existem cadastrados no IPHAN diversos sítios do tipo sambaqui. Apenas no município de Guaraqueçaba foram identificados e cadastrados 60 sítios do tipo sambaqui, conforme o IPHAN e relatório do Diagnostico Ambiental da APA de Guaraqueçaba realizado pelo IPARDES do Paraná.

Consultando o site da Prefeitura Municipal de Guaraqueçaba sobre a localização do município temos referências sobre os primeiros ocupantes da região: [...] *“Prova da presença desses povos antigos, são os vestígios deixados, chamados de sambaquis (depósito natural de cascas de ostras e outras conchas) encontrados ora na costa, ora em lagoas ou rios. Em Guaraqueçaba, ainda se encontram vários sambaquis em bom estado de conservação”*.

Além dos sambaquis comprovando a antiguidade da ocupação naquela região, o site da Prefeitura de Guaraqueçaba apresenta a foto da ave denominada Guara que deu origem ao nome daquele município. “Guará” é o nome de um tipo de garça vermelha que já foi abundante na região, cujas penas eram muito procuradas, por esse motivo essa ave quase entrou em extinção sendo muito rara sua localização atualmente. “Kessaba” significa pouso, deste modo o nome Guarakessaba (que passou a ser escrito Guaraqueçaba) era o lugar onde as aves se juntavam para passar a noite, era o pouso do Guará. Em tupi-guarani, Guaraqueçaba significa lugar de muito guará, uma ave semelhante a uma garça de cor avermelhada, que era abundante na região.

As características ambientais de Guaraqueçaba justificam a proteção ambiental, pois nesta região se encontra o principal remanescente da Floresta Atlântica do país e um importante estuário, onde vivem, na sua maioria, pequenos agricultores e pescadores.

Distante 167 km de Curitiba, a APA de Guaraqueçaba possui uma extensão de 3.143 km (IPARDES, 2001) e 8.288 habitantes, sendo que a maior parte - 68,85% - vive na zona rural. A população se distribui em 20 localidades ao longo dos vales dos rios. A densidade demográfica é de 4,09 hab/km². A pequena agricultura corresponde a maior parte das atividades produtivas locais, relativas à produção de banana e mandioca¹⁷.

A APA abrange todo o município de Guaraqueçaba que ocupa 81,83% de seu espaço. Com uma extensão continental e uma extensão costeira e estuarina, possui uma variedade de ambientes: serra do mar, planície litorânea, ilhas e manguezais, além de parte do oceano Atlântico abrigando enorme diversidade florística, faunística e espécies endêmicas ameaçadas, ainda que seja uma região considerada relativamente conservada.

¹⁷ - TEIXEIRA, Cristina - A Proteção Ambiental em Guaraqueçaba: Substituição de Agentes e de Concepções sobre a Relação Sociedade-Meio Ambiente -2006.

Para além da importância dada às suas características ambientais, Guaraqueçaba é considerada um importante patrimônio cultural, representado por pescadores e agricultores que guardam remanescentes da cultura tradicional caiçara, inclusive nas práticas de uso dos recursos naturais (IPARDES, 2001).

A partir do Oceano Atlântico na planície costeira, nos morros isolados, e na restinga, nos estuários, nas pequenas baías, (a dos Pinheiros e das Laranjeiras), e nas ilhas, a agricultura era itinerante e tradicional, baseada na mão-de-obra familiar e de subsistência. Nas áreas de boa drenagem e nas encostas de morro cultivam banana, mandioca, milho, feijão e café.

A partir da década de 1930 o sistema agrário regional enfrenta uma série de crises, caracterizadas por fortes processos de diferenciação social. As crises são impostas por dois fatos principais: a diminuição da produtividade dos cultivos (falta de terras férteis e consequentemente diminuição do ciclo de descanso entre ciclos culturais do método de pousio) e a baixa competitividade regional para atuar nos mercados externos de banana.

Mudanças na infraestrutura de transportes ligando o Litoral ao Primeiro Planalto não favoreceram o desenvolvimento da área, gerando marginalização econômica e consequentes transformações culturais. Até 1873 (inauguração da Estrada da Graciosa), todo deslocamento entre o litoral e o Primeiro Planalto era feito por precárias trilhas (denominadas de caminhos) abertas a partir de antigas picadas indígenas. Os caminhos mais utilizados no período colonial foram o do Arraial, o Itupava e o da Graciosa (WACHOWICZ, 1995; HABITZREUTER, 2000; ESTEVES, 2005). A efetiva mudança no desenvolvimento das vias de circulação e transporte entre o litoral do Paraná e a capital ocorre com a inauguração de duas grandes obras viárias: a Estrada de Ferro Paranaguá-Curitiba, inaugurada em 1885, e a abertura do trecho da rodovia BR-277 entre Curitiba e Paranaguá (ESTEVES, 2005). Estas vias privilegiam e favorecem o transporte por terra¹⁸.

As grandes modificações provocadas pela ação antrópica sobre o meio natural acentuaram-se no final do século XIX e início do século XX, durante o período de prosperidade socioeconômica decorrente do desenvolvimento da produção e comercialização de produtos agrícolas, principalmente a banana.

O histórico da ocupação agrícola em Guaraqueçaba mostra o extrativismo do palmito e a agricultura de arroz, milho, banana branca, citros e mandioca como produção tradicional até a década de 1990, permanecendo a partir daí a extração do palmito e o cultivo da banana e da mandioca, esses já praticados desde o século XVIII.

A partir de meados de 1940 até o final da década de 1980 houve a tentativa do cultivo de café. Um ponto de referência importante nesse processo foi à abertura da rodovia PR 405 em 1970

¹⁸¹⁸ - SOUZA, Roberson Miranda – Pai- sagem Cultural: Patrimônio Histórico De Guaraqueçaba/Pr Geolingá: Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia Maringá, v. 2, n. 2 , p. 102-123, 2010 - ISSN 2175-862X (on-line)

que trouxe a esperança de um novo tempo na economia local, acabar com o isolamento mais que com o passar do tempo foi descartada. Em 1985 houve a criação da APA – Área de Proteção Ambiental de Guaraqueçaba que influenciou significativamente o declínio e estagnação do desenvolvimento da agricultura em toda essa área.

Para o município ocorre uma indefinição do setor agrícola nas últimas décadas. Além desta indefinição na agricultura, também se percebe uma redução nos espaços econômicos, tendo a agricultura se restringido mesmo à subsistência.

Nos anos 50, instalaram-se as primeiras fábricas de palmito e muitos agricultores migraram para o corte de palmito, diminuindo assim, o uso de parcelas de terra para agricultura. Com a abertura da rodovia ligando Guaraqueçaba a Antonina, a PR-405 (denominada *Rodovia Deputado Miguel Bufara*, de acordo com a Lei Estadual 7.198 de 13/09/1979) única via de acesso terrestre à região, um novo processo de ocupação foi iniciado. O governo federal liberou créditos subsidiados e reduziu impostos para quem quisesse cultivar café, palmito e criar búfalos. Assim, muitos abriram suas áreas, venderam as madeiras, introduziram o búfalo (que degradou as florestas de planície) e não produziram, nem manejaram o café e o palmito. Somente nos anos 80 reconheceu-se que o estímulo dado às atividades agrícolas convencionais sem fiscalização, acarretou a degradação e a acelerada descaracterização ambiental da região, assim como o empobrecimento gradual da população que ali morava, secularmente¹⁹.

A partir de então, valorizou-se a região de Guaraqueçaba, procurando resguardá-la do uso indiscriminado e intensivo, criando-se algumas Unidades de Conservação, na intenção de disciplinar e orientar as atividades e valorizar o patrimônio natural existente.

Diante deste quadro inicia-se a proteção ambiental em Guaraqueçaba nos anos 80. As características ambientais da região aliadas ao desenvolvimento do movimento ambiental no Brasil e no mundo, atraíram a atenção de organismos internacionais, dos governos estadual e federal e de ONGs ambientalistas. O meio natural considerado um ambiente conservado, se encontrava em vias de degradação. A responsabilidade deste quadro foi atribuída a esta dinâmica social que ora se desencadeava na região, decorrente da nova ocupação iniciada nas décadas anteriores.

A proteção priorizou a conservação ambiental em um espaço caracterizado por sérios problemas econômicos e sociais e insatisfatoriamente atingido por políticas e programas de desenvolvimento. Tornou-se mais um obstáculo para a maior parte da sociedade local, na medida em que restringiu o uso dos recursos naturais necessários à produção e complementação de suas atividades produtivas.

¹⁹ SOUZA, Roberson Miranda – Pai- sagem Cultural: Patrimônio Histórico De Guaraqueçaba/Pr Geoingá: Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia Maringá, v. 2, n. 2 , p. 102-123, 2010 - ISSN 2175-862X (on-line)

Após um período de implantação dos principais instrumentos de controle de uso dos recursos naturais, a proteção ambiental em Guaraqueçaba avançou no sentido da consolidação das UC. O período da consolidação iniciou-se em 1991 e estendeu-se até 1999 prevalecendo ações que visaram a elaboração de um plano de gestão exigido para a implantação da APA.

No final dos anos 80, os grupos empresariais haviam reduzido suas atividades em Guaraqueçaba, principalmente a exploração de madeira. Houve o desinteresse destes pela região transformada em um mosaico de UC, com constante controle sobre a utilização dos recursos naturais. Muitos abandonaram a região, ainda que mantivessem a propriedade de suas terras com vistas à valorização fundiária. Com isso praticamente cessaram os conflitos de terra e as ações de do estado para a regularização fundiária, ainda que não houvesse conseguido resolver a sobreposição de titulação na região.

Para os agentes da proteção, ainda se considerava que a situação fundiária local favorecia o uso intensivo e predatório dos recursos ambientais, interferindo no gerenciamento das UC ali instaladas. Apesar das constatações, não houve mais nenhuma ação do estado para resolução da questão fundiária na região.

A proteção ambiental em Guaraqueçaba não foi única ao longo do tempo e sua história acompanhou as mudanças ocorridas no movimento ambiental, nas diretrizes internacionais sobre a questão ambiental, nas políticas ambientais nacionais e estaduais, na conjuntura política do país, nas instituições voltadas ao meio ambiente, além de acompanhar mudanças ocorridas na sociedade e no meio natural que se pretendia conservar.

O período da implantação da Unidade de Conservação foi caracterizado por uma concepção social do papel da pequena agricultura. No período da consolidação, outra conjuntura influenciou o processo de proteção ambiental em Guaraqueçaba, com a presença de novos agentes ligados exclusivamente à proteção ambiental. Não se pensava mais em desenvolvimento paralelo à proteção, mas em desenvolvimento articulado à proteção numa relação de subordinação.

A pequena agricultura não alterou estruturalmente sua precária condição de reprodução e, conseqüentemente, não alterou práticas como as roças e coletas de palmito clandestinas. Os poucos resultados positivos em termos de melhoria de renda e qualidade de vida ficaram restritos a um número pequeno de agricultores.

A produção familiar na APA de Guaraqueçaba envolve dois grupos de produtores, que se diferenciam fundamentalmente pela disponibilidade de recursos produtivos, principalmente pelo estoque de terra. Um desses grupos possui reduzido estoque de terra, ao que conjugam-se, em muitos casos, precários vínculos legais com a terra. Esses produtores têm maior dependência de outras atividades para garantir a sobrevivência das famílias, como o assalariamento temporário em fazendas e a coleta do palmito.

O segundo grupo de produtores dispõe de uma área de terra maior (no caso da região, seriam basicamente os produtores situados no estrato de 10 a 50 hectares), o que lhes permite assegurar a manutenção da família através do desenvolvimento da policultura, combinando a produção voltada às necessidades familiares e criação doméstica à produção de culturas destinadas ao mercado, como a da banana.

Entre os dois grupos de produtores não se observa diferenciação em nível técnico, realizando-se a produção praticamente com o recurso da força humana. A vantagem do segundo grupo reside na disponibilidade de uma área maior para o plantio e para o desenvolvimento de certas práticas conservacionistas como o pousio, fundamental para a preservação da fertilidade do solo.

Sobre as dificuldades de produção e comercialização dos pequenos produtores, historicamente estabelecidas, recaem restrições ao uso dos recursos naturais que dificultam ainda mais as suas condições de reprodução socioeconômica.

O processo de proteção ambiental em questão não direcionou suas propostas e ações de conservação para a exclusão da população local dos limites das áreas protegidas. A APA é uma categoria de unidade de conservação que mantém a ocupação humana nela existente e estabelece a gestão das práticas de uso dos recursos naturais.

O litoral paranaense, onde se situa a APA do Guaraqueçaba, não permaneceu imune às transformações que marcaram a economia paranaense. Nas últimas décadas foi intensa a apropriação de terras por grupos empresariais configurando um novo quadro fundiário e delineando um novo modelo de apropriação da terra e exploração dos recursos naturais. Até a década de 1970 houve a predominância de produtores rurais com áreas de no máximo 100 hectares, quadro alterado diante da presença de novos grupos sociais na área, inclusive com repercussão sobre as áreas de posse das comunidades de pescadores.

Embora esses empreendimentos representem na atualidade um baixo grau de exploração, a sua presença na área representa uma estratégia de valorização da terra a médio e longo prazos, bem como poderá resultar em maiores pressões sobre o contingente de produtores familiares que ali se mantém, podendo resultar em intensificação de impactos ambientais.

Outro aspecto das mudanças ocorridas refere-se à crescente mercantilização da pesca artesanal que passou a se constituir no principal meio de sobrevivência das populações pescadoras. Esta mudança é decorrente da decadência da agricultura praticada nessas comunidades em função do baixo potencial produtivo de seus solos, ou destruição das áreas agricultáveis para implantação das grandes propriedades rurais, e por outro lado, da consolidação da área da baía e da porção costeira da APA de Guaraqueçaba ao espaço da pesca mercantil, seja a artesanal ou industrial com embarcações catarinenses e paulistas fazendo captura nessa região.

Há um contingente expressivo de pequenos produtores nessa área, continuando a ter importância na produção agrícola local, pois os maiores estabelecimentos, em muitos casos, apresentam um baixo grau de exploração econômica.

Desde o início da colonização o que se desenvolveu como atividade econômica foi a pesca e as lavouras de subsistência. Houve outras atividades como o garimpo de ouro, a industrialização do palmito, a indústria madeireira, as fazendas agropecuárias. Mas o que caracteriza mesmo a cultura local é a pesca artesanal e a agricultura de subsistência e mais recentemente a atividade turística e um artesanato característico.

A preservação de seu meio-ambiente e as características físicas da região a tornou como privilegiada na manutenção de suas reservas florestais e de seus ecossistemas, quase intactos, criando atrativos turísticos apreciados pelos adeptos do turismo ecológico.

6.2 Levantamento fundiário cadastral e socio-econômico da TI Cerco Grande

Os dados a seguir constam do relatório fundiário de autoria do engenheiro agrimensor Cézar Augusto Stein, servidor da FUNAI, componente do Grupo Técnico que realizou os estudos de natureza cartorial e fundiária da Terra indígena Cerco Grande, cadastrando os ocupantes não indígenas incidentes na referida terra indígena, assim como as principais benfeitorias de cada propriedade.

Os imóveis cadastrados localizam-se no município de Guaraqueçaba, estado do Paraná, na localidade de Cerco Grande. Foram cadastrados 12 ocupantes não indígenas. A numeração dos Laudos de Vistoria vai do LV 01 a LV 12, constando a área total dos imóveis cadastrados de 774,31 hectares, sendo incidentes na terra indígena 769,58 hectares.

Dos 12 ocupantes cadastrados, onze são pessoas físicas, sendo pessoa jurídica apenas o LV 12 – Fundação Mokiti Okada, conhecida no local como Igreja Messiânica.

Em relação ao tamanho da propriedade foram cadastrados 02 de 0 a 20 hectares; 06 de 20 a 50 hectares, 02 de 50 a 100 hectares e com mais de 100 hectares mais 02 imóveis.

Os levantamentos fundiários e cartoriais constataram que nenhum dos proprietários/ocupantes cadastrados é morador dos imóveis, todos possuindo residência fora da terra indígena. Quanto ao tempo de ocupação nos imóveis constam um número de 03 ocupantes de 0 até 10 anos; 05 contam com ocupação entre 10 e 20 anos; 01 imóvel com um tempo de 30 a 40 anos, e mais 01 com mais de 40 anos.

Em dois dos imóveis (LV 07 – Valdemir N. Barbosa e LV 12 – Fundação Mokiti Okada), residem os funcionários dos proprietários.

A maior parte dos proprietários dos imóveis não possui escritura publica e matrícula no Registro de Imóveis da Comarca, possuindo recibos de compra e venda, declarações de posse, ou em alguns casos nenhum documento sobre o imóvel. A situação de cada um deles está caracterizada nos Laudos de Vistoria individuais.

Tabela 6 - Quadro demonstrativo de ocupantes não indígenas.

QUADRO DEMONSTRATIVO DE OCUPANTES NÃO-ÍNDIOS													
TERRA INDÍGENA : CERCO GRANDE				MUNICÍPIO: GUARAQUEÇABA		PROCESSO Nº:		DATA: JULHO / 2010			AVALIAÇÃO :		
Nº DE ORD.	Nº DO LAUDO	NOME DO OCUPANTE	Nº FLS. DO DO PROC.	LOCALIDADE	NOME DO IMÓVEL	SITUAÇÃO DA OCUPAÇÃO	RESIDE NO IMÓVEL	TEMPO DE OCUP. (anos)	ÁREA DO IMÓVEL NA TI (m²)	Nº FAMÍLIA	Nº PESSOA	INDENIZ. SIM/NÃO	VALOR DAS BENFEITORIAS (R\$)
01	01	FUMIE MATSUMOTO YUASSA		CERCO GRANDE	SÍTIO CERCO GRANDE	02	NÃO	15	81,7240	-	-	S	3.000,00
02	02	CELSE SILVERIO SILVA		CERCO GRANDE	SÍTIO BOA VISTA	02	NÃO	10	73,8101	-	-	S	15.000,00
03	03	MARCO ANTONIO DE SOUZA		CERCO GRANDE	SEM DENOMINAÇÃO	02	NÃO	12	40,2600	-	-	S	10.000,00
04	04	ROBERTO BRUNOW VENTURA		CERCO GRANDE	SEM DENOMINAÇÃO	02	NÃO	20	174,2400	-	-	S	5.000,00
05	05	LINO DIAS PONTES / RODRIGO PONTES		CERCO GRANDE	SEM DENOMINAÇÃO	02	NÃO	40	49,2150	-	-	S	2.000,00
06	06	AGEU CUNHA FRANÇA		CERCO GRANDE	SEM DENOMINAÇÃO	02	NÃO	1	29,0400	-	-	S	5.000,00
07	07	VALDEMIR NASCIMENTO BARBOSA		CERCO GRANDE	SEM DENOMINAÇÃO	02	NÃO	21	24,2000	1	2	S	15.000,00
08	08	JOÃO AMADEU ALVES		CERCO GRANDE	SÍTIO PEDRA DO ADÃO	02	NÃO	149	24,2000	-	-	S	10.000,00
09	09	CARLOS GOMES BARRETO		CERCO GRANDE	SÍTIO CHIQUEIRINHO	02	NÃO	15	10,1000	-	-	N	0-0
10	10	ANTONIO CARLOS LOPEZ		CERCO GRANDE	SÍTIO CHIQUEIRINHO	1	NÃO	23	15,0000	-	-	S	12.000,00
11	11	FREDERICO GOMES VIDAL		CERCO GRANDE	SÍTIO BELJA FLOR	2	NÃO	20	30,0000	-	-	S	40.000,00
12	12	FUNDAÇÃO MOKITI OKADA		CERCO GRANDE	SÍTIO MORRO DO BRONZE	2	NÃO	8	217,8000	2	8	S	25.000,00
									769,5891				

7. SÉTIMA PARTE - CONCLUSÃO E DELIMITAÇÃO

7.1 Critérios adotados para delimitação da TI Cerco Grande

Dados arqueológicos e históricos

Os espaços delimitados para os *Mbya* da Aldeia Cerco Grande estão inseridos no grande território histórico/tradicional Guarani, que se estendia por uma área muito extensa, em períodos anteriores à invasão europeia.

São várias as evidências que mostram que a região do litoral do Paraná, onde hoje se encontram os *Mbya* da aldeia Cerco Grande, localizada no município de Guaraqueçaba, há muito tempo foi ocupada por populações de pescadores coletores que a arqueologia denominou de Tradição Sambaqui.

Os pescadores/coletores do litoral Sul do Brasil ocuparam uma vasta faixa entre o mar e a Serra do Mar desde o Rio Grande do Sul até a Bahia desde 6.000 até 1.000 depois de Cristo (DC). Seus principais vestígios são os inúmeros montes – conhecidos por Sambaquis – que construíram intencionalmente com restos alimentares, adornos, conchas, ferramentas, armas, carvões de antigas fogueiras, vestígios de sepultamentos humanos e de antigas moradias.

Existem cadastrados no IPHAN diversos sítios do tipo sambaqui. Apenas no município de Guaraqueçaba foram identificados e cadastrados 60 sítios do tipo sambaqui, conforme o IPHAN e relatório do Diagnostico Ambiental da APA de Guaraqueçaba realizado pelo IPARDES do Paraná. No município de Paranaguá estão cadastrados mais sete (07) sítios da Tradição Sambaqui contando com os que hoje se encontram no município de Pontal do Paraná (Aldeia Sambaqui). Nos municípios de Matinhos e Guaratuba encontramos mais dois (02) em cada um deles, perfazendo um total de 71 sítios da Tradição Sambaqui cadastrados no Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional.

Juntamente com os sítios arqueológicos temos a toponímia indígena para rios, montanhas, caminhos e nomes de cidades da região, atestando a anterioridade da presença de Guarani no litoral de Paranaguá e territórios do planalto, Dentre eles figurando o próprio nome de Paranaguá, Cotinga, Paraná, Guaraqueçaba, Guaratuba, Guaraguaçu, Iparavãpy, entre outros.

A territorialidade Mbya e suas premissas cosmológicas

Comprovando que a territorialidade tradicional Guarani está configurada na proposta das áreas em delimitação pelo Grupo Técnico e comunidades indígenas que compõem o complexo sócio territorial multilocal em foco, quais sejam as Aldeias Araça'í, Sambaqui e Cerco Grande,

seguem alguns dados selecionados de tópicos anteriores.

Os *Mbya* concebem que vivências dos antepassados (“antigos avós”) ocorridos em determinado espaço é critério de pertencimento territorial. Assim temos a toponímia da região, os *tape* (caminhos), determinadas espécies de flora, presença de água e das matas, as ruínas de construções antigas (*táva e távaí* - TI Cotinga), os Sambaquis de Guaraqueçaba (Aldeia Cerco Grande) e do Guaraguaçu (Aldeia Sambaqui), os sítios arqueológicos na região do Araçá’í, o portal geocosmológico *Yparavãpy* em Paranaguá, um dos portais onde há a integração da dimensão espacial e cosmológica. Todos esses sinais da presença dos guarani “antigos”, são reforçados por destinação de *Nhanderu/Deus* que indica os locais através dos xamãs.

Atestando a convergência dos dados históricos e vestígios arqueológicos estudados, temos a memória dos mais idosos dos grupos familiares que ocupam as áreas em delimitação. Seria o próprio Deus que teria deixado marcas para sinalizar o lugar de seus filhos, como é o caso dos sinais nomeados acima, inclusos os sambaquis e outros sítios arqueológicos. Os xamãs detém o poder de saber quais são os lugares onde se pode constituir uma nova aldeia, e o conhecimento sobre as possibilidades. Assim ocorreu com os xamãs Francisco Timóteo e sua mãe Maria Cristina em relação à Aldeia Cerco Grande, Cristino da Silva e Roque Timóteo para a fundação da Aldeia Sambaqui, e Marcolino da Silva para a Aldeia Araçá’í e e Kuaray Haxa/Bom Jesus.

Dona Maria Cristina nos esclarece sobre os motivos da migração para a faixa litorânea no Brasil, reforçando as teorias sobre a migração histórica tradicional na direção do atlântico, a da busca pela *Yvy Marãey* “terra sem males”, e a indicação divina através dos *tamói* (anciões rezadores), para a reocupação de áreas que já foram ocupadas pelos ancestrais. Segundo narrativas de dona Maria Cristina, uma terra Guarani a ser reocupada é uma terra com indicação de *Nhanderu/Deus* que inspira o *tamói*:

É através do *tamói*, é o *Nhanderu* que fala pro *tamói*. E aí já indica pra onde que vai. É a direção é o mar. Vieram muitas famílias de lá, que é o próprio Deus que fala pra eles seguir em direção ao mar. Daí os outros saíram antes e vieram pra Paranaguá. E de lá já atravessaram o mar. E atrás desse parente foi vindo os parentes, veio, e o próprio *Nhanderu* que também já ilumina o caminho, daí vem atrás desse pessoal que veio antes. Maria Cristina Timóteo, aldeia Sambaqui, 10.09.2008.

Características geográficas, ambientais e cosmológicas do *tekoa*

É consenso entre os pesquisadores da área (arqueólogos, historiadores e antropólogos) que a relação entre Guarani e Mata Atlântica é pré-colonial e contínua (Litaiff, 1999; Ladeira, 2001; Noelli, 1993). Mesmo com o decorrer dos séculos que separam os Guarani atuais de seus ancestrais, os *Mbya* e *Nhandéva*, procuraram fixar-se em áreas do ecossistema tradicional.

Os Guarani acreditam que a terra foi feita por *Nhanderu*/Deus para todos os viventes, e que as terras onde estabeleceram suas moradias foram habitadas por seus antepassados. A necessidade de terras com cobertura vegetal e fertilidade para rotacionar as lavouras é uma das razões da intensificação das ocupações de áreas de preservação, locais que viabilizam o consumo, e o uso de recursos naturais que compõem o seu acervo cultural e, portanto, o não distanciamento total das normas tradicionais.

O lugar dos Mbya, segundo os próprios, é junto das matas, pois é lá que se reúne condições de viver integralmente seguindo seus preceitos míticos-culturais, não se resumindo a qualquer área, e sim, aquela que resume características faunísticas e de vegetação significativas para a sobrevivência dos Guarani.

Segundo Melià (1981): *“em que pese tudo isso, o Guarani atual tem mostrado uma imaginação extraordinária tentando re-criar “espaços” ecológicos semelhantes aos tradicionais, que lhes sejam verdadeiros tekoa. Tem sabido procurar os últimos rincões de “terras-sem-mal” nessa geografia devastada que é agora o antigo território”*.

A cobertura de Mata Atlântica é peculiar dos ambientes onde os Mbya buscam criar os *tekoa*, já que estes lugares abrigam as espécies da flora e da fauna consideradas sagradas ou “verdadeiras”, criações de *Nhanderu*, destinadas aos Mbya para viver e se reproduzir na terra. Estes locais tidos como “intocados” e “intocáveis”, com densa cobertura vegetal da Mata Atlântica são denominados pelos Mbya de *ka’aguy poru ey* (LADEIRA, 2004: 10).

Os Mbya concebem que *Nhanderu*/Deus vive nas áreas florestais de grande integridade ambiental que são as áreas sagradas que são de extrema importância para a cura, sendo responsáveis pela saúde do *tekoa*.

As ruínas das antigas aldeias podem coincidir com os suportes *yvy rapyta*, que são de pedra e foram colocados por *Nhanderu*. *Yvy apy*, onde se encontram criações como as nascentes, *yyrekopyy*, os elementos da flora e da fauna que compõem a mata intocável do *ka’aguy poru ey* e o *ka’aguy ete*, são imprescindíveis como fontes de recursos para viver no mundo, e que são constitutivas do ecossistema costeiro da Mata Atlântica.

A sociedade Mbya depende da conservação dos espaços vitais onde se encontram as espécies animais e vegetais e as características hidrográficas e topográficas que compõem o ecossistema da Mata Atlântica - Serra do Mar. Imprescindível o uso exclusivo de espaços de eleição com prerrogativas ecológicas e topográficas para seu crescimento populacional, o exercício de sua vida ritual, a reatualização de sua memória e cosmologia.

Os Mbya não reivindicam toda a terra que *Nhanderu* lhes destinou para suas caminhadas, em busca de seus “verdadeiros lugares”. Eles impõem a si mesmo, dentro desses limites geográficos um “limite” estratégico ou “eleição de áreas” através da orientação de *Nhanderu*.

Segundo Meliá (1990), em “*A Terra sem Mal dos Guarani*”, existem características dos lugares ocupados (*tekoa*) e procurados pelos *Mbya* no litoral, certas constantes ambientais como tipos de terra e solos, de montes, de espécies vegetais e as características ecológicas de um lugar que demonstram um conhecimento prático e teórico, que define a relação desses índios com a terra onde vivem, além de permitir aos *Mbya* exercerem seu “modo de ser” e aplicar suas regras sociais. (LADEIRA, 1994).

As constantes ambientais Guarani citadas por Meliá (1990), correspondem aos elementos explicitados em três partes: a aldeia, a roça e a mata, conforme exposto a seguir:

O espaço da aldeia deve conter nascentes de água potável; ser relativamente isolado com razoável distanciamento de cidades e rodovias; áreas apropriadas para construção da aldeia contemplando habitações espaçadas para cada família nuclear; local para a construção da casa de reza (*Opy*); outras construções para a vida social.

O espaço da roça necessita de quantidade e qualidade de áreas adequadas para o roçado, cujos cultivos tradicionais são: milho, mandioca, abóbora, batatas, amendoim, fumo, frutas, etc. Há também o plantio de cultivos não indígenas e extensão de terras férteis com cobertura vegetal para a prática da agricultura de pousio.

O espaço da mata deve possuir matas para atividades de caça e pesca, colocação de armadilhas; matas para coleta de alimentos e matéria prima para a atividade do artesanato; ervas medicinais; cipós e materiais para construção; e frutos nativos, mel, larvas, palmitos, pinhões e outros.

A proposta de delimitação da Terra Indígena Sambaqui tem por base o fato de ser área ocupada tradicionalmente pelos Guarani, compreendendo o espaço onde encontram-se vários sítios de caça, extrativismo e pesca, distribuídos por toda a área delimitada, além de diversos outros sítios de ocupação de relevante importância para sua reprodução física e cultural.

Foram contemplados os ambientes de ocupação cujos recursos são imprescindíveis para desenvolverem suas atividades produtivas tais como a agricultura com plantios de cultivos tradicionais, roças familiares, caça, pesca, coleta de frutos do mato, mel, palmito, plantas medicinais, matérias-primas para artesanato e construção das casas, incluindo os espaços que propiciem práticas e cerimônias rituais. Os *Mbya* reivindicam o uso exclusivo destes locais, interligados por trilhas abertas na mata, onde se encontram terras boas, animais, plantas, águas, acidentes geográficos, cuja conservação é imprescindível para o sustento, bem estar e reprodução física e cultural do grupo.

Complexo Sócio Territorial Multilocal

Para os Mbya, a Mata Atlântica é o ecossistema indispensável para a manutenção do seu modo de vida (*teko*), e para preservar a configuração do espaço tradicional. Seu território tradicional é constituído por aldeamentos interligados entre si, cujas interações são reguladas por dinâmicas sociais, políticas e econômicas, redes de parentesco que orientam os deslocamentos segundo a categoria “terra de parentes”, em conformidade com a perspectiva da multilocalidade.

A territorialidade Guarani implica uma atividade de construção continuada através do movimento de expansão, migração, dispersão, mobilidade e deslocamento territorial, iniciado na época pré-colonial, e, atualizada até o presente. Uma localidade Mbya não se constitui como um lugar exclusivo de um determinado grupo de parentes, nem como um local que permanece inalterado ao longo do tempo.

O presente estudo de identificação e delimitação foi orientado a partir de uma conformação regional que compreende o litoral paranaense e mais especificamente a baía de Paranaguá, onde se encontram as três aldeias litorâneas atualmente habitadas: Sambaqui, Ilha da Cotinga, Cerco Grande e Kuaray Haxa. Aí inclusas por proximidade física, relações de parentesco e redes de sociabilidade, a Aldeia Araçá’í.

Assim, a TI Sambaqui situa-se no complexo multilocal da territorialidade Mbya que envolve trocas econômicas, sociais, simbólicas, ambientais, espirituais com as demais aldeias do próprio estado, outras localizadas nos estados do sul/sudeste do Brasil, além daquelas que se situam nos países limítrofes. Assim, o território Mbya é descontínuo e é constituído pela articulação de um conjunto vasto de aldeias dispersas sobre as regiões tradicionalmente ocupadas pelos Guarani. A existência de parentes em vários lugares onde interagem formam a base para a manutenção do padrão multilocal e dinâmico, que está na base da reprodução física e cultural da sociedade Mbya.

A sociabilidade Guarani Mbya forma uma rede que conecta pessoas e grupos familiares de diversas aldeias ao longo do território tradicional do grupo, englobando as relações de parentesco, a economia, a política e o xamanismo.

A perspectiva aqui adotada é a de que a circulação de pessoas entre as aldeias, isto é, a circularidade, ocorre com maior frequência entre determinadas aldeias, o que se encontra profundamente associado às migrações que deram origem as aldeias pertencentes ao recorte tratado nas identificações e delimitações das TIs Araçá’í, Cerco Grande e Sambaqui. É apenas um “recorte” dentro de um circuito muito mais amplo de circularidade das pessoas, a qual não se limita às aldeias específicas aqui tratadas, existindo tão somente uma íntima conexão entre elas.

A forma de circularidade considera a mobilidade ocorrendo sobre um território aberto e ramificado com muitas aldeias, e não apenas o recorte/circuito nomeado, que focalizou apenas um

fragmento deste universo, o qual se estende pelos outros estados do sul/sudeste do país e também países vizinhos como a Argentina e Paraguai/Uruguai. Portanto, a partir desta perspectiva de um território aberto por onde os Mbya circulam, tornou-se necessário optar-se pelos deslocamentos originários da Ilha da Cotinga, o que possibilitou a identificação de uma rota preferencial, intimamente associada às relações de parentesco entre as famílias.

Tal circuito intensificado de circularidade e multilocalidade puseram em destaque os vínculos parentais com a TI Ilha da Cotinga, foco das demais ocupações, com realce especial para a atuação das famílias de Francisco Timóteo e Cristino da Silva.

7.2 Proposta de limites da Terra Indígena Cerco Grande

O Grupo Técnico composto pela Portaria nº 615, de 11/06/2008 e complementares, e os moradores Mbya apresentam a proposta de delimitação de área para constituir-se na Terra Indígena Sambaqui, com fundamento no fato de ser área ocupada tradicionalmente pelos Guarani, compreendendo o espaço onde encontram-se as aldeias Sambaqui e *Tekoa Guaviraty* e seus cultivos, vários sítios de caça, extrativismo e pesca, distribuídos por toda a área delimitada, além de diversos outros sítios de ocupação de relevante importância para sua reprodução física e cultural.

Foram contemplados os ambientes de ocupação cujos recursos são imprescindíveis para desenvolverem suas atividades produtivas, contendo os ambientes propícios para seus usos econômicos, simbólicos, ambientais e cosmológicos, cuja conservação é imprescindível para o sustento, bem estar e reprodução física e cultural do grupo.

A proposta de delimitação da Terra Indígena Sambaqui compreende uma extensão de 2.791 hectares, visando contemplar as quatro situações previstas no parágrafo 1º do art.231 da Constituição Federal, que consubstanciam o conceito de terra indígena tradicionalmente ocupada, e que foram tratadas nos itens específicos que compõem o presente relatório: as áreas habitadas em caráter permanente; as áreas utilizadas para suas atividades produtivas; as áreas imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem estar, e as áreas necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. A delimitação da área proposta foi resultado de consenso entre a equipe técnica do GT/FUNAI e a comunidade indígena, conforme prevê artigo 2º da Portaria 14/96.

As áreas delimitadas para a comunidade indígena da TI Sambaqui são áreas utilizadas pelos Mbya para a coleta e a caça com armadilhas, ou de potencial uso para moradia e plantio de roças. Além do uso dos recursos ambientais para a subsistência, a ocupação de áreas de mata compreende um aspecto cultural fundamental na vivência deste grupo indígena. Viver em áreas de floresta ainda preservadas, no interior de seu território tradicional é absolutamente fundamental, seja pelas

relações simbólicas que os Mbya mantêm com a mata, seja pela continuidade de sua vida ritual e religiosa, que depende do plantio do “milho verdadeiro” e da permanência em áreas onde possam realizar regularmente o canto/reza e as curas nas casas rituais.

Os limites propostos refletem o uso dos recursos naturais, das relações culturais com o ambiente, principalmente a floresta, e das relações sociais e econômicas entre os próprios Mbya, que reconhecem um território composto por múltiplos locais.

De acordo com dados históricos apresentados no presente relatório, a região da área Sambaqui é parte do território histórico dos Guarani, conforme comprovam os registros de viajantes e cronistas desde os primeiros séculos da colonização, os sítios arqueológicos, bem como a toponímia regional. A Mata Atlântica, desde o litoral do Brasil até o Paraguai, foi habitada, em seus diversos ecossistemas, por grupos Guarani, cuja ocupação pretérita é marcada por intensa mobilidade.

As áreas necessárias à reprodução física e cultural do grupo indígena em questão são aquelas necessárias para a implantação de roças tradicionais que possam dar suporte à segurança alimentar do total da população, somadas àquelas áreas que fornecem os elementos necessários à continuidade de sua cultura material, simbólica, econômica, e cosmológica relacionada ao ambiente. Elas pertencem às categorias de áreas com significação simbólica como os sambaquis, áreas de plantio, as matas, rios, futuras habitações, a fauna.

O Grupo Técnico de delimitação de área para constituir-se na Terra Indígena Sambaqui, realizou seus trabalhos com base na consideração de vários fatores, partindo das evidências arqueológicas, etnohistóricas, cosmológicas, sociais e ambientais apontadas no decorrer do relatório, ou seja, das áreas necessárias e suficientes à reprodução física e cultural do grupo. É uma extensão fundamentada na ocupação e uso do solo, vegetação, recursos faunísticos, potenciais hidrográficos, ocorrência de locais apropriados para construção de aldeias e cultivos, além dos locais de significação simbólica, cosmológica e econômica.

Como já ficou explícito no decorrer dos diferentes itens do relatório, um dos critérios da territorialidade dos Guarani Mbya consiste em identificar os lugares a eles destinados por *Nhanderu*/Deus através dos “sinais” deixados pelos antepassados. Tem especial destaque o fato de considerarem a região de Paranaguá uma das suas áreas sagradas. Paranaguá é *Iparavãpy* para os Mbya, um dos portais geocosmológicos, onde há a integração da dimensão espacial e dimensão cosmológica. O acesso a estes portais é imprescindível à cultura Guarani na região sul do Brasil.

Soma-se a esta condição, o fato de que *Nhanderu* vive nas áreas florestais de grande integridade ambiental que são as áreas sagradas que são de extrema importância para a cura, sendo responsáveis pela saúde do *tekoa*. No caso da TI Cerco Grande, ainda existem os sinais da presença ancestral Guarani, materializados nos sítios arqueológicos que consistem em inúmeros sambaquis

espalhados por quase toda região de Guaraqueçaba.

A Terra Indígena Cerco Grande teve uma extensão de aproximadamente 54,49 hectares destinada para ocupação das famílias *Mbya* que ali residem, através do Decreto nº 640/2008, emitido pela Prefeitura de Guaraqueçaba/PR. Englobando esta extensão, e embasada nos modos próprios inerentes às redes de sociabilidade, circularidade e multilocalidade dos *Mbya*, a delimitação apresentada pelo Grupo Técnico e comunidade indígena, perfaz uma superfície de 1.390 hectares incluindo outros trechos imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais e reprodução física e social dos Guarani ali residentes.

O trecho **Norte** da área, seguindo direção do rio Poruquara, região um pouco distanciada da aldeia atual, é ocupada/utilizada para práticas produtivas de caça e coleta de cipó imbé, palmito, taquara, entre outros recursos. É também região do “Morro do Bronze” situado no **centro/norte** da área onde se localizam nascentes d’água, espaço onde foi implantado o sistema de captação para utilização no consumo diário das famílias indígenas e das demais que habitam a região.

A região **Norte/Nordeste** da TI é categorizada pelos *Mbya* como *Yvy awaté* (Serras), correspondendo às partes mais altas e íngremes dos morros, que são apropriadas à prática da caça e da coleta, sendo utilizadas mais esporadicamente. Trata-se zona de bastante umidade e com solos de alta fertilidade, onde crescem as florestas consideradas sagradas por conterem as nascentes e as cabeceiras dos rios, bem como seres míticos guardiões das florestas. O cultivo e as construções nos *Yvy awaté* não são possíveis na cosmologia Guarani, pois coloca em risco o equilíbrio e a continuidade do mundo, por estar vinculado à cura por excelência. Desta forma, as matas existentes nessa região da TI são consideradas sagradas segundo a cosmologia dos *Mbya*, constituindo uma área fundamental para a reprodução cultural dos índios. Esta zona da TI Cerco Grande compreende também o perfil denominado *Yvy á*, que corresponde às encostas dos morros, onde habitam os animais primordiais e são locais abundantes em remédios, fibras para artesanato, não sendo indicada para agricultura.

A região **Leste** da TI Cerco Grande, é espaço onde exercem suas práticas produtivas de coleta/extrativismo e caça, mais intensamente no setor das encostas do Morro do Bronze, havendo restrições na utilização devido à presença de mangues e ocupação não indígena.

Na parte **sul** da área, o local denominado de Chiqueirinho é frequentemente ocupado por famílias *Mbya* como moradia, coleta, caça e pesca. Na região do Rio Jacaré e Morro do Cerro Grande constitui espaço de colocação de armadilhas (*mundéus*) para caça, além de ser ocupada por práticas de pesca e coleta/extrativismo.

O setor que fica na parte **oeste** da TI Cerco Grande, região dos rios Cerro Grande e Jacaré, é região muito utilizada como área de pesca, e nas imediações da aldeia, e encosta do Morro do Bronze, as áreas são utilizadas para roçados de milho, feijão mandioca e pomares de citros e

bananeiras.

A aldeia atual Cerco Grande fica no setor **Oeste/Centro**, juntamente com o espaço de moradia do cacique Faustino Gardino da Silva, além da aldeia onde já se estabeleceu a família extensa de Nelson Florentino, e também a localidade denominada de Chiqueirinho que já foi moradia à época da presença de Francisco Timóteo na área.

Nas partes mais **ao sul e a oeste** estão concentradas as áreas de moradia, que são também ocupadas pelas roças tradicionais dos Mbya.

As etnocategorias que correspondem a bons locais para construção do *tekoa* (aldeia) são aquelas classificadas como *Yvy angũy* (planície), *Yvy á* (encostas de morros). É a região onde prioritariamente os Mbya estabelecem suas moradias e onde plantam seus cultivos tradicionais, como milho, mandioca, frutíferas e hortas. Desta forma, a porção sul da TI Cerco Grande abrange as áreas utilizadas pelos Mbya com maior intensidade em suas atividades produtivas.

Os limites propostos refletem o uso dos recursos naturais, das relações culturais com o ambiente, principalmente a floresta, e das relações sociais e econômicas entre os próprios Mbya, que reconhecem um território composto por múltiplos locais.



Mapa 12 - Delimitação da Terra Indígena Cerco Grande.

9. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIRRE NEIRA, J.C. *Ocupação Territorial de Indígenas Mbyá-Guarani*. Reflexões a partir da formação da Aldeia Itanhaen, em Santa Catarina – Brasil. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 2008.
- ANDREATTA, M. D.; MENEZES, M.J. *Nota prévia sobre o sambaqui “B” do Guaraguaçu*. Revista do Centro de Ensino e Pesquisas Arqueológica. Curitiba, N. 1, p. 25-30, 1968.
- ASSIS, Valéria Soares. 2006. *Dádiva, mercadoria e pessoa: as trocas na constituição do mundo social Mbya-Guarani*. Tese de Doutorado. PPGAS- UFRGS.
- ASSIS, Valéria Soares e GARLET, Ivori. 2004. *Análise sobre as populações Guaraní contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias*. In CALAVIA SAEZ, Oscar (coord.) Revista de Índias, n. 230, vol. LXIV Madrid.
- _____. 2004. “Análise sobre as populações Guaraní contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias”. Revista de Índias, LXIV, 230: 35-54.
- BALEÈ, Willian. Biodiversidade e os Índios Amazônicos. In: *Amazônia: etnologia e história indígena*. VIVEIROS DE CASTRO, E; CARNEIRO DA CUNHA, M. (org). São Paulo: Fapesp, 1993.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Oguerojera* (desplegarse). La etnogénesis dei Pueblo Mbya-Guarani. *Ilha – Revista de Antropologia*, v. 10, n. 1, pp. 105-140. Florianópolis, 2008.
- BLASI, O; GAISSLER, M. L.& PONTES FILHO. "As Primeiras notícias sobre os serviços de levantamento e cadastramento de sítios arqueológicos em Guaraqueçaba, Paraná". Dédalo, São Paulo, pub. Avulsa, 1: 108-132, 1989.
- BLASI, Oldemar "Serviços de Levantamento e Cadastramento de Sítios Arqueológicos. Região de Guaraqueçaba, PR". Convênio Secretaria Especial do Meio Ambiente - SEMA e Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social - IPARDES. Curitiba, 1987.
- BLASI, Oldemar (coord.). "Projeto de Cadastramento, Pesquisa e Proteção de Sítios Arqueológicos Litoral Norte do Paraná, Região de Guaraqueçaba (1ª Fase)". 1987-1988. 1-19 pp. (mimeo).
- BONAMIGO, Zélia M. 2006 – *A Economia dos Mbya-Guaranis: Trocas entre Homens e entre Deuses e Homens na Ilha da Cotinga em Paranaguá-PR*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFPR: Curitiba.
- BRITO, M. C. W. de. Unidades de Conservação: intenções e resultados in VEIGA, J. E. da (org). *Ciência Ambiental – Primeiros Mestrados*, Ed Annablume, São Paulo, 1998, pp. 210-226.
- CADOGAN, León. 1959. *Ayvu Rapyta: Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá*. São Paulo: Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras.
- _____. 1950. “La encarnación y la concepción; la muerte y la resurrección en la poesía sagrada ‘esotérica’ de los Jeguaká- Va Tenondé Porä- Güe (Mbya-Guarani) del Guairá, Paraguay”. Revista do Museu Paulista, 4.

- _____. 1955. "Aves y alma de difuntos en la mitología guarani y guajakí". *Anthropos* 50.
- _____. 1962. "Aporte a la Etnografía de los Guarani del Amambái, Alto Ypané". *Revista de Antropologia* 10.
- CHMYZ, Igor et alli. "O Projeto Arqueológico Passaúna, Paraná." Nota Prévia. *Revista Aqueologia*. Curitiba: CEPA/UFPR, 1986, v. 5.
- _____. "Pesquisas arqueológicas no alto e médio rio Iguaçu" IN *Resultados Preliminares do terceiro ano do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas* (1967-1968). Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi, 13:103-132. Belém, 1969.
- _____. 1968. "Novas perspectivas da arqueologia Guarani no estado do Paraná" IN *Anais do Segundo Simpósio de Arqueologia da Área do Prata*: 171-189. Instituto Anchieta de Pesquisas. São Leopoldo, 1968.
- _____. 1995. "Arqueologia de Curitiba". *Boletim Informativo da Casa Romário Martins*, v. 12, N. 105, jun/1995. Curitiba, 1995, p.5-54.
- _____. 1986. "A Formação de Sambaqui em Período Histórico no Estado do Paraná". *Arqueologia*. Curitiba: CEPA,UFPR, 1986, v.5, 103-11 pp.
- CIGOLINI, A; MELLO, L.; LOPES, N. *Paraná: quadro natural, transformações territoriais e economia*. 2. Ed. São Paulo: Saraiva, 2002
- CLASTRES, Hélène. [1975]1978. *Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense.
- CLASTRES, Pierre. [1974]1990. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas: Papirus.
- _____. [1974]2003. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade. Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guarani*. 2001. Tese de Doutorado. Programa de Estudos de Pós-Graduação em Ciências Sociais. São Paulo.
- _____. 2009. *Relatório Circunstanciado de Revisão de limites da Terra Indígena Boa Vista do Sertão do Promirim – Ubatuba-SP*.
- CLASTRES, H. 1978. *Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense.
- CLASTRES, P. 1986. *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- _____. 1990. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Tradução: Nícia A. Bonatti. Campinas, São Paulo: Papirus.
- COELHO, L. F. H. 2002. *Música Indígena no Mercado: Sobre Demandas, Mensagens e Ruídos no (Des)Encontro Intermusical*.
- DARELLA, M.D. P. 2004. *Territorialidade e territorialização Guarani no litoral de Santa Catarina*. Tellus, ano 4 n. 6.
- DARELLA, M. D. P., BERTHO, A. M.M. e LITAIFF, 2002 - *Floresta Atlântica, Parque Estadual*

da Serra do Tabuleiro, índios Guarani, sociedade nacional: gestão integrada para a etnoconservação.

FAUSTO, C.. 2000. *Os Índios antes do Brasil*. Coleção Descobrindo o Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

FELIPIM, Adriana P. 2001. *O sistema agrícola Guarani M'Bya e seus cultivares de milho: um estudo de caso na aldeia Guarani da Ilha do Cardoso, município de Cananéia, SP*. Dissertação de Mestrado. Piracicaba-SP.

FERREIRA, João Carlos Vicente. 1996. *O Paraná e seus Municípios*. Maringá: Ed. Memória Brasileira.

FREITAS, Waldomiro Ferreira de. 1999. *História de Paranaguá: das origens à atualidade*. Paranaguá: IHGP.

GARCIA, C.R., *Nova datação do sambaqui Maratú e considerações sobre as flutuações eustáticas propostas por Fairbridge*. *Revista de Pré-História*, São Paulo, v.1, n.1, p.15-30, 1979.

GARLET, Ivori José. 1997. *Mobilidade Mbya: História e Significação*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul: Porto Alegre.

GARLET, Ivori. ASSIS, Valéria S. De. *Diagnóstico da população Mbya-Guarani no Sul do Brasil*. Cadernos do COMIN, 7. São Leopoldo-RS: Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB)/ Conselho de Missão entre Índios (COMIN), 1998.

_____. *Uma apresentação do ritual de chegada entre os Mbya-Guarani*. Disponível em: <http://www.brazcubas.br> (2009).

GONÇALVES, Marcelo A. 2011. *Ethos e Movimento: Um estudo sobre mobilidade e organização social Mbyá Guarani no litoral sul do Brasil* – Dissertação de Mestrado – UFPR.

GOW, Peter. *Lévi-Strauss's 'double twist' and controlled comparison: transformational relations between neighbouring societies*. *Anthropology of this century*, v. 10, maio de 2014. Disponível em: <http://aotcpress.com/articles/lvistrauss-double-twist-controlled-comparison-transformational-relations-neighbouring/#tshash.PXKuIGOl.dpuf>.> Acessado em: 24/11/2014.

LADEIRA, Maria Inês. 1992. *O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano*. Dissertação de Mestrado. PUC/SP.

_____. 2001. *Espaço Geográfico Guarani Mbya: significado, constituição e uso*. Tese de Doutorado em Geografia. São Paulo: USP/FFLCH. 235pp.

_____. 1994. *Índios Guarani / Mbyá e o Complexo lagunar Estuarino de Iguape - Paranaguá* – CTI.

_____. 1990. *Yy Pau. ou Yva Pau. "Espaço Mbya entre as Águas ou o Caminho aos Céus"* - Os Índios Guarani e as Ilhas do Paraná – CTI.

_____. 1998. "Panorama da realidade atual das comunidades Guarani". In: Ladeira, Maria Inês. (org.). *Práticas de subsistência e condições de sustentabilidade das comunidades Guarani na Mata Atlântica*. São Paulo, CTI.

_____. Editorial: Terras Indígenas E Unidades De Conservação Na Mata Atlântica – Áreas Protegidas? - É Preciso Mudar As Bases Em Que Foi Construída A Versão Índios X Parques E Seus Rumos Pouco Construtivos.

LADEIRA, Maria Inês e AZANHA, Gilberto. 1988. *Índios da Serra do Mar*, São Paulo: Nova Stella & CTI.

LADEIRA, M. I. Terras Indígenas e Unidades de Conservação na Mata Atlântica – Áreas Protegidas?. In Ricardo, Fany (Org.). *Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições*. São Paulo : Instituto Socioambiental, 2004. pp 233-245.

_____. *O caminhar sob a luz: território Mbya à beira do oceano*. São Paulo Ed. Unesp, 2007.

LAMING, A. E. *Travaux archeologiques em Amerique du Sud – Objets e Mondes*, t. II, fasc. 3, p. 149-164, Paris, 1962.

LIMA, T. A.. *Em busca dos frutos do mar: os pescadores coletores do litoral Sul centro-sul do Brasil*. Revista UEP, São Paulo, n. 44, p. 270-327, dez-fev 1999-2000.

LITAIFF, Aldo. 1996. *As divinas palavras: identidade étnica dos Guarani-Mbya*. Florianópolis: UFSC.

_____. 1997. *Kesuíta, uma metáfora mítica-histórica*. Florianópolis: Museu da UFSC

_____. 1999. *Les fils du soleil: mythes et pratiques des indiens Mbya-Guarani du litoral du Brésil*. Tese de doutorado. Université de Montréal, Montréal.

LITAIFF, A., DARELLA, M.D.P. 2000. “Os índios Guarani Mbya e o Parque Estadual da Serra do Tabuleiro”. *XXII Reunião Brasileira de Antropologia. Fórum de Pesquisa 3: “Conflitos Socioambientais e Unidades de Conservação”*. Brasília, Brasil.

MAACK, Reinhard. 1963. *Paranaguá notas para a história: geologia e geografia*. Curitiba:Boletim de IHGEP, 1963, v. 3.

MARTINS, Romário. 1995. *História do Paraná*. Curitiba: Travessa dos editores.

_____. 1968. *Geografia física do Estado do Paraná*. Curitiba: Banco de Desenvolvimento do Paraná.

MELIÀ, Bartomeu.1981. “El ‘Modo de ser’ Guarani en la primera documentación Jesuítica (1594-1639)”. *Revista de Antropologia*. 24.

_____. 1988. *El Guaraní conquistado y reducido: Ensaio de Etnohistoria*. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos (Biblioteca Paraguaya de Antropologia, 5).

_____. 1989. “A experiência religiosa Guarani”. In: *O Rosto Índio de Deus*. São Paulo: Vozes.

_____. 1990. “A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia”. *Revista de Antropologia* 33: 33-46.

_____. 1991. *El Guaraní: Experiencia Religiosa*. Asunción: CEADUC - CEPAG. (Biblioteca Paraguaya de Antropologia, 12.

MELIÀ, Bartomeu, GRÜNBERG, Georg. & GRÜNBERG, Friedl.. 1976. *Los Pai-Taviterã: etnografia guarani Del Paraguay comtemporaneo*. Assunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.

MELLO, Flávia C. 2001. *Aata Tape Rupÿ: seguindo pela estrada: uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbya e Chiripá Guarani no sul do Brasil*. Dissertação. PPGAS/UFSC: Florianópolis.

MÉTRAUX, Alfred. *Migrations historiques des Tupi-guarani*. Journal de la société des Americanistes, n.s., 19:1-45. 1927.

MONTEIRO, John Manuel. [1992] 1998. "Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII". In: M. Carneiro da Cunha (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP.

MONTOYA, Pe. A Ruiz de. [1639/1640]1876. *Vocabulário y Tesoro de la Lengua Guarani, ó mas bien Tupi*, ed. Do Visconde de Porto Seguro, Viena/Paris, Faesy y Frick/Maisonneuve y Cia.

_____. [1639] 1985. *Conquista Espiritual feita pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre, Martins.

MORAES, J.C. 2002. *Condições dos Solos em Áreas de Pousio dos Cultivos praticados por Índios Guarani, em Ubatuba (SP)*. Tese de Doutorado, UNESP, Botucatu.

MOTTA, Lúcio Tadeu. *As guerras dos índios Kaingang*. A História épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924). 2ª ed. revisada e ampliada. Maringá: EDUEM, 2009. 301 p.

MÜLLER, Pe. Franz (sdv). *Etnografia de los Guarani del Alto Parana*. CAEA, ed. Buenos Aires (Trad. de "Beiträge zur Ethnographie der Guarani Indianer im Östlichen Waldgebiet von Paraguay"). ANTHROPOS, XXIX e XXX. St. Gabriel, Modling, [1934 e 1935], 1989.

MYERS, N.; MITTERMEIER, R.A; MITTERMEIER, C.G; FONSECA, G.A.B; KENT, J. Biodiversity hotspots for conservation priorities. *Nature*, nº 403, 2000. pp. 853-845.

NASCIMENTO Júnior, Vicente. 1872. *Gente e fatos de Paranaguá*. Curitiba: Boletim do IHGEP, v. XVII.

_____. 1980. *História, crônicas e lendas: Paranaguá: Instituto Histórico e Geográfico do Paraná*.

NIMUENDAJU, Curt Unkel. [1914] 1987. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec - Edusp.

_____. 1954. "Apontamentos sobre os Guarani". (Trad. e notas de Egon Schaden). *Revista do Museu Paulista* VIII: 9-57.

_____. 1981. *Mapa etno-histórico de Curt-Nimuendaju*. IBGE/Fundação Nacional Pró-Mémoria. Rio de Janeiro.

_____. 2001. "Nimongaraí" (Documenta). *Mana: Estudos de Antropologia Social* 7(2): 143-149.

NOELLI, Francisco. 1993. Sem Tekohá não há Tekó: em busca de um modelo etnoarqueológico da

subsistência e da aldeia guarani aplicado a uma área de domínio no delta do Jacuí- RS. Dissertação de Mestrado. IFCH/PUCRS.

_____. 1996. “As hipóteses sobre o centro de origem e rota de expansão dos Tupi”. *Revista de Antropologia* 39 (2).

OLIVEIRA, Diogo de. *Arandu Nhembo'ea: Cosmologia, Agricultura e Xamanismo entre os Guarani-Chiripá no litoral de Santa Catarina*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: UFSC-PPGAS, 2011.

PARELLADA, C. I. *Revisão dos sítios arqueológicos com mais de seis mil anos BP no Paraná: discussões geoarqueológicas*. FUMDHAMentos, v. 7, p. 117-135, 2008.

PEREIRA, Levi M. *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno*. Tese de doutorado em Antropologia (etnologia). Universidade de São Paulo – USP, 2004, 345p.

PIMENTEL, Spensy K. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: USP, 2012.

PIMENTEL, Spensy K.; PIERRI, Daniel C.; BELLENZANI, Maria Lúcia R. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tenondé Porã*. Brasília: CGID/DPT/FUNAI, 2010.

PINTO, Luiz Paulo *et al.* Mata Atlântica brasileira: os desafios para conservação da biodiversidade de um *hotspot* mundial. *Biologia da Conservação: essências*. São Carlos: RiMa, 2006. pp. 69-96

PISSOLATO, Elisabeth de Paula. 2006. *A Duração da Pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Tese de Doutorado. Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. 2009. *Relatório Circunstanciado de Revisão de limites da Terra Indígena Araponga – RJ*.

_____. 2009. *Relatório Circunstanciado de Revisão de limites da Terra Indígena Parati Mirim – RJ*.

RAUTH, Jose W.. *Nota prévia sobre a escavação arqueológica do sambaqui do rio Jacaré*. PRONAPA, Publicações avulsas N.26, Museu Emilio Goeldi, Belém, 1974.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. 1984/1985. “*Relações internas na família linguística Tupi-Guarani*”. *Revista de Antropologia*.

ROSS, Jurandyr LS. *Geomorfologia e Geografia Aplicadas à Gestão Territorial: Teoria e Metodologia para o Planejamento Ambiental*. São Paulo: FFLCH/USP, 2001.

SANTOS, Antonio Vieira 1952. *Memória histórica da cidade de Paranaguá e seu município (1850)*. Curitiba: Museu Paranaense, 1952.

SGANZERLA, Eliane Maria et al. “Arqueologia do Contorno Leste de Curitiba”. *Arqueologia*. Curitiba: CPEA/UFPR, 1996. 1-80 pp.

SCHADEN, Egon. [1954]1962. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

_____. 1963. “Caracteres específicos da Cultura Mbua-Guarani”. *Revista de Antropologia* 11.

_____. 1982. “A Religião Guaraní e o Cristianismo. Contribuição ao Estudo de um processo histórico de comunicação intercultural”. *Revista de Antropologia* 25.

STRAUBE, Fernando Costa. Avifauna da Área Especial de Interesse Turístico do Marumbi (Paraná, Brasil). *Atualidades Ornitológicas* n. 113, Maio/Junho de 2003. pp. 12

SUSNIK, Branislava. 1979. *Etnohistoria de los Guaraníes: época colonial*. Asunción, Museo Etnografico Andrés Barbero (Los Aborígenes del Paraguay, 2).

VIANA, Manoel. 1976. “Paranaguá na história e na tradição”. *Paranaguá: Conselho Municipal de Cultura*.

VIEIRA DOS SANTOS, Antonio. 1952. *Memória histórica da cidade de Paranaguá e seu Município, (1850)*, 1º volume. Museu Paranaense, Curitiba.

_____. 2001. *Memória histórica de Paranaguá*. Curitiba: Vicentina.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WACHOWICZ, Ruy. 2002. *História do Paraná*. 10. ed. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, (Brasil Diferente).