

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL

SABRINA DE ASSIS ANDRADE

ETNOARQUEOLOGIA MBYA GUARANI NO TEKOA
PINDOTY (ILHA DA COTINGA), LITORAL DO
ESTADO DO PARANÁ

CURITIBA

2013

SABRINA DE ASSIS ANDRADE

**ETNOARQUEOLOGIA MBYA GUARANI NO TEKOA
PINDOTY (ILHA DA COTINGA) LITORAL DO ESTADO DO
PARANÁ**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Laércio Loyola Brochier

CURITIBA

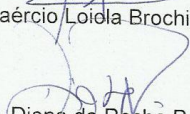
2013

**100ª ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE
DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE
EM ANTHROPOLOGIA SOCIAL**

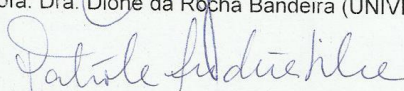
Ao vigésimo nono dia do mês de outubro de dois mil e treze, às treze horas e trinta minutos, na Sala 617 - 6º andar, Edifício D. Pedro I, do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná (SCH/UFPR), foram instalados os trabalhos de arguição da mestrandia **Sabrina de Assis Andrade** para a Defesa Pública de sua Dissertação intitulada: *"Etnoarqueologia Mbya Guarani no Tekoa Pindoty, litoral do estado do Paraná"*. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná (PPGAS/UFPR), foi constituída pelos seguintes Professores Doutores: Laércio Loidla Brochier (orientador), presidente da sessão, Dione da Rocha Bandeira (UNIVILLE/MASJ) e Fabíola Andréa Silva (USP). Dando início à sessão, o presidente passou a palavra à aluna, para que a mesma expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, o presidente da sessão passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. A aluna respondeu a cada um dos arguidores. O presidente retomou a palavra para suas considerações finais e, depois, solicitou aos presentes e à mestrandia que deixassem a sala. A Banca Examinadora, então, reuniu-se sigilosamente para discussão de suas avaliações, e decidiu pela APROVAÇÃO..... da aluna, com conceito A..... A mestrandia foi convidada a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que o presidente da sessão fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora, outorgando-lhe o Grau de **Mestre em Antropologia Social**. Nada mais havendo a sessão foi encerrada, da qual eu, Paulo Marins Gomes, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora. Curitiba, 29 de outubro de 2013.



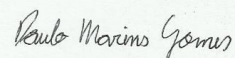
Prof. Dr. Laércio Loidla Brochier (Orientador)



Profa. Dra. Dione da Rocha Bandeira (UNIVILLE/MASJ)



Profa. Dra. Fabíola Andréa Silva (USP)


Paulo Marins Gomes

À Izaira de Assis Andrade, minha mãe (*in memoriam*).

Por todo o amor em trilhar este meu caminho.

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná. À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pela concessão de bolsa de mestrado.

À meu orientador, Laércio Loyola Brochier, pela liberdade que me deu em todo o processo criativo deste trabalho, pelas correções e encaminhamentos nos momentos certos. Professor, orientador e amigo.

Ao professor Luis Cláudio Symanski e aos colegas de turma Camila Loch, Mauricio Hepp, Jonas Elias Volcov, Eloi Bora, Manoel Ramos Júnior e Fabiana Terhaag.

Às arqueólogas Dione Bandeira e Cláudia Perellada, pelas sugestões no momento da qualificação. E a professora Fabíola Andréa Silva pela colaboração e palavras na banca de defesa.

Aos organizadores dos seguintes congressos: VI Reunião de Teoria Arqueológica da América do Sul, VIII Encontro SAB Sul, III Semana Internacional de Arqueologia André Penin do MAE-USP e XVII Congresso SAB, pela oportunidade de apresentar minha pesquisa, as discussões e colaboração dos participantes foram imprescindível para o resultado final desta dissertação.

Aos meus irmãzinhos guarani que me ensinaram a enxergar o mundo de uma maneira toda especial, impossível não se sensibilizar e se transformar com a espiritualidade de vocês. Obrigado pela atenção e oportunidade. Espero poder retribuir todo este aprendizado.

Por fim, um agradecimento todo especial à minha família pelo carinho e paciência nos momentos de ausência. À minha filha Luiza e meu companheiro Ryan, meu pai Altair, meus irmãos Austin, Edwin, Samantha e Helber e meus sobrinhos Gabriel, Guilherme, Matheus e Felipe, amo muito todos vocês.

RESUMO

Esta dissertação tem como finalidade apresentar as discussões e os resultados de uma análise etnoarqueológica realizada junto aos Mbya Guarani do Tekoa Pindoty ou Terra Indígena Ilha da Cotinga, no litoral do Estado do Paraná. Objetivou-se compreender qual a relação estabelecida entre os indígenas e este local, sob o ponto de uma pesquisa que integrasse estudos arqueológicos e etnológicos buscando novos referenciais para a reflexão sobre a cultura material remanescente nessas áreas. Segundo os nativos, este território é reconhecido como terra tradicional indígena devido, entre outros, à presença de vestígios de seus ancestrais o que inclui objetos e áreas de valor histórico-arqueológico atuais, mas também um conjunto de elementos e disposições que marcam as relações entre este lugar e o modo de ser guarani. O estudo partiu de pesquisas bibliográficas e levantamentos de campo, estes últimos realizados com a colaboração dos Mbya Guarani. Os levantamentos bibliográficos (arqueológicos e etnohistóricos) apontaram para uma ocupação regional por povos de tradições indígenas ceramistas, normalmente associadas aos ancestrais dos guaranis e tupis. Quanto às pesquisas de campo, constatou-se que as ilhas possuem sítios e vestígios arqueológicos (ex. sambaquis, cerâmicas manufaturadas e louças históricas, ruínas de alvenaria de pedra, etc), muitos dos quais dispostos nas áreas das atuais moradias dos Mbya, nos locais de abandono temporário e nas vias de circulação. Compreender a relação entre os Mbya Guarani e este local, só foi possível a partir de uma proposta colaborativa que contemplou as categorias nativas de território, as quais englobam aspectos físicos, econômicos e simbólicos. A noção de território nativase dá na relação dos seguintes conceitos: *teko* + *nhandereko* = *tekoa*, que seria a cultura + território = vida Mbya Guarani. Assim, foi possível perceber que quando os Mbya falam sobre a presença de vestígios de seus ancestrais, nem sempre eles estão falando da cultura material, pois muitas vezes, a relação deles com determinados lugares se dá em outra percepção da realidade, onde são consideradas as questões cosmológicas referentes à cultura tradicional indígena. Por sua vez, a inserção dos objetos, moradias e processos modificadores da paisagem relacionados à ocupação Mbya, permitiu visualizar os processos formativos de sítios arqueológicos como palimpsestos acumulativos e de significados. Neste sentido, as reocupações são processos comuns, pois mesmo em um ambiente bem delimitado pelo caráter da insularidade, existem muitos acessos "restritos", que não são ditados pela mera relação entre territórios ocupados e recursos naturais. Sob o ponto de vista arqueológico, as áreas constantemente antropizadas e resignificadas em função de determinados remanescentes "herdados" parecem constituir papel importante no processo de ocupação Mbya do Tekoa Pindoty.

Palavras-chave: Etnoarqueologia, Mbya Guarani, *Tekoa Pindoty*.

ABSTRACT

This dissertation has the purpose to present the discussions and the results of an from an ethnoarchaeology analysis conducted with the Mbya Guarani *Tekoa Pindoty* or Indigenous Cotinga Island, of the coast of Paraná. This study aimed to understand the relationship established between the Indians and this local, from the point of research that integrates archaeological and ethnological studies seeking new reference for reflection on the material culture remaining in these areas. According to the natives, this territory is recognized as traditional indigenous land due to the presence of traces of their ancestors. Which includes objects and current areas of historical and archaeological values, but also a set of elements and arrangements that mark the relations between this place and the guarani way of being. The present study was based on literature surveys and field survey, the latter performed with the collaboration of Mbya Guarani. The literature surveys (archaeological and ethno historysurvey) indicated a regional occupation by people from pottery traditions usually associated with predecessors of the guarani and tupi. Regarding the field research, it was found that the islands have sites and archaeological remains (egmiddens, pottery and ceramics historical ruins of stone masonry, etc.), many of which are arranged in the areas of current dwellings of Mbya, in local of temporary abandonment and in circulation routes. Understanding the relationship between Mbya Guarani and this local was only possible from a collaborative proposal that included the categories of native territories, which include physical, economic and symbolic. The notion of territory native occurs in respect of the following concepts: *teko + nhandereko = Tekoa*, which would be the culture + territory = Mbya Guarani life. Thus, it was possible that when Mbya talk about the presence of traces of their ancestors, they are not always talking about material culture, for often their relationship with certain places occurs in another perception of reality, which are considered cosmological questions pertaining to traditional indigenous culture. In turn, the insertion of objects, houses and landscape modifiers processes related to occupation Mbya allowed visualize the formation processes of archaeological palimpsests as cumulative and meanings. In this sense, the reoccupations processes are common, because even in a well delimited by the character of insularity, there are many access "restricted", which are not dictated by mere relationship between the occupied territories and natural resources. From the archaeological point of view, constantly disturbed areas and resignified in terms of certain remaining "legacy" seem to constitute important role in the process of occupation Mbya of *Tekoa Pindoty*.

Keywords: Ethnoarchaeology, Mbya Guarani, *Tekoa Pindoty*.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - MAPA PARCIAL DOS SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS DO LITORAL DO PARANÁ, PRODUZIDO A PARTIR DO ACERVO E CADASTRO DO CEPA/UFPR	32
FIGURA 2 - RECIPIENTE CERÂMICO (URNA PIRIFORME) DE PARANAGUÁ – PR	36
FIGURA 3 - MAPA COM A DELIMITAÇÃO DA TI ILHA DA COTINGA.....	54
FIGURA 4 - MAPA DE INSERÇÃO DA TI ILHA DA COTINGA E DEPÓSITOS CONTINENTAIS/SERRARIAS DA SERRA DO MAR	55
FIGURA 5- GRÁFICO INDICANDO A VARIAÇÃO OBSERVADA NO NÚMERO DE HABITANTES INDÍGENAS NO <i>TEKOA PINDOTY</i> ENTRE OS ANOS DE 1984 E 2013	59
FIGURA 6 - LOCAIS DE INTERESSE ASSOCIADOS À ÁREA DE ENTORNO DA CASA DE REZA..	84
FIGURA 7 - CAMPINHO DOS XONDAROS.....	97
FIGURA 8 - CAMINHO PARA A TERRA SEM MAL.....	97
FIGURA 9 - ÁREA NÃO PERTENCENTE À TERRA INDÍGENA ILHA DA COTINGA.....	98

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Foto 1 - Crianças brincando.....	62
Foto 2 - Crianças brincando.....	62
Foto 3- Crianças brincando de subir em árvore.....	63
Foto 4 - Casa da família da Juliana Mariano Kerechu.....	63
Foto 5 - Ruínas da Ermida de Nossa Senhora das Mercês.....	65
Foto 6 - Casa do Mbya Guarani Sebastião da Silva.....	66
Foto 7 - Escola indígena.....	67
Foto 8 - Casa de reza ou <i>opy</i>	67
Foto 9 - Colina da casa de reza ou <i>opy</i>	68
Foto 10 - Marca de facão na pedra.....	70
Foto 11 - Buracos no solo que apontam para a remoção da terra para a construção da <i>opy</i>	71
Foto 12 – Antigo campo de futebol aberto com presença de cerâmica e louça histórica.....	71
Foto 13 – Antigo campo de futebol aberto com presença de cerâmica e louça histórica.....	72
Foto 14 - Fragmento de cerâmica histórica.....	73
Foto 15 - Fragmentos de cerâmica histórica.....	74
Foto 16 - Fragmento de cerâmica histórica.....	74
Foto 17 - Fragmento de louça histórica.....	75
Foto 18 – Sambaqui.....	75
Foto 19 - Peso de rede ou <i>timbitu</i>	76
Foto 20 - Pesos de rede ou <i>timbitus</i>	76
Foto 21 - Cacique Cristino.....	77
Foto 22 - Buraco aberto na rocha por exploradores de tesouro.....	78
Foto 23 - Construção da nova escola indígena.....	79
Foto 24 - Trapiche.....	80
Foto 25 - Placa solar para captação de energia elétrica.....	80
Foto 26 - Placa solar para captação de energia elétrica.....	81
Foto 27 - Juliana, Ronildo, Marcio, Rivair e Juliano.....	82
Foto 28 - Árvore atingida por raio.....	83
Foto 29 - Interior de uma habitação tradicional Mbya Guarani.....	86
Foto 30 - Habitação tradicional Mbya Guarani.....	87
Foto 31 - Habitação tradicional Mbya Guarani.....	87
Foto 32 - Casa de alvenaria e madeira.....	88
Foto 33 - Rocha com inscrição rupestre.....	89
Foto 34 - Casa de reza.....	91
Foto 35 - Plantação na colina da casa de reza.....	93
Foto 36 - Cemitério indígena na Ilha Rasa da Cotinga.....	95
Foto 37 - Sepultamento indígena na Ilha Rasa da Cotinga.....	95
Foto 38 - Casa de pescadores, Ilha da Cotinga.....	99
Foto 39 - Ruína de sítio histórico.....	99
Foto 40 - Ruína de sítio histórico.....	100
Foto 41 - Praça dos 500 anos.....	101
Foto 42 - Praça dos 500 anos.....	101
Foto 43 - Praça dos 500 anos.....	102
Foto 44 - Ermida de Nossa Senhora das Mercês.....	102
Foto 45 - Ruína da Ermida de Nossa Senhora das Mêrces.....	103

SUMÁRIO

SUMÁRIO.....	9
INTRODUÇÃO.....	10
1 DIFERENTES CORRENTES DE PENSAMENTOS NA ETNOARQUEOLOGIA	15
1.2 ARQUEOLOGIA E ETNOARQUEOLOGIA EM TERRITÓRIOS INDÍGENAS NO BRASIL	22
2 OCUPAÇÃO PRÉ-HISTÓRICA NO LITORAL DO ESTADO DO PARANÁ: UMA ANÁLISE ARQUEOLÓGICA.....	29
2.1 OCUPAÇÃO HISTÓRICA NO LITORAL DO ESTADO DO PARANÁ: UMA ANÁLISE ETNOHISTÓRICA	37
3 TERRITÓRIO DESTINADO POR <i>NHANDERU</i> : O <i>TEKOA PINDOTY</i>	43
3.1 ORGANIZAÇÃO TERRITORIAL GUARANI NO CONTEXTO ARQUEOLÓGICO E CONTEMPORÂNEO.....	49
4 ETNOARQUEOLOGIA MBYA GUARANI NO <i>TEKOA PINDOTY</i>	53
4.1 OCUPAÇÃO RECENTE MBYA GUARANI NO <i>TEKOA PINDOTY</i>	57
4.2 LEVANTAMENTO ETNOARQUEOLÓGICO.....	60
4.2.1 Estruturas habitacionais no <i>Tekoa Pindoty</i>	85
4.2.2 Os Mbya Guarani e os sambaquis	88
4.2.3 <i>Opy</i> ou casa de reza	90
4.2.4 O uso do solo – roça	92
4.2.5 Morte Mbya Guarani – cemitério indígena.....	94
4.2.6 O campinho dos <i>Xondaros</i>	96
4.2.7 Área não pertencente à Terra Indígena	98
CONSIDERAÇÕES FINAIS	104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	111
ANEXO 1	117
ANEXO 2	119
ANEXO 3	123

INTRODUÇÃO

O *Tekoa Pindoty* (em guarani “terra de muitos coqueiros) ou Terra Indígena Ilha da Cotinga é formada pelas ilhas Cotinga e Rasa da Cotinga e foi oficialmente homologada em 16 de maio de 1994. A demarcação administrativa da TI promovida pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI é caracterizada como de posse tradicional indígena pertencente ao grupo indígena Mbya Guarani. As ilhas estão localizadas a 2 km a leste do município de Paranaguá, em frente à foz do Rio Itiberê, faixa litorânea paranaense, localizada a leste da Serra do Mar, abrangendo a planície litorânea e a zona montanhosa.

Levantamentos arqueológicos e estudos etnohistóricos e etnográficos realizados durante a presente pesquisa, constataram que as ilhas possuem sítios e vestígios histórico-arqueológicos (ex. sambaquis, cerâmicas e louças históricas, ruínas de alvenaria de pedra, gravações nas pedras, etc), muitos dos quais dispostos nas áreas das atuais moradias dos Mbya, nos locais de abandono temporário e nas vias de circulação. Esta condição de “sobreposição”, ou acumulação palimpsestual no sentido de Bailey (1983, 2007), remete à noção de uma contínua transformação no registro material da ilha por diferentes grupos e atividades humanas e em diferentes escalas temporais. Esta mesma estrutura pode ser encontrada em toda a faixa costeira do Paraná, onde existem inúmeros sítios arqueológicos, muitos dos quais atestando processos de reocupação (ou interação), o que sugere convergências espaciais e paisagísticas na ocupação territorial, mas prováveis divergências em termos das territorialidades envolvidas (ZEDEÑO, 1997)

A ocupação recente das ilhas pelos Mbya Guarani se deu em meados da década de 70, devido ao reconhecimento deste território como terra tradicional indígena. Este sentimento de pertencimento se dá, segundo os Mbya, pela presença de vestígios de seus ancestrais e da confirmação de *Nhanderu* (Deus verdadeiro) que ali poderiam viver conforme seus ensinamentos.

Sendo assim, a princípio este estudo previa entender qual a relação existente entre os indígenas contemporâneos e os vestígios arqueológicos existentes no território da TI. Para tanto, iniciou-se o contato com este grupo, primeiro através de um curso sobre a língua e cultura Mbya Guarani, e em seguida deu-se início as etapas de campo. Entretanto, devido às demandas que começavam

a surgir das aulas e idas a campo, percebeu-se que abordar somente a relação entre os Mbya e os vestígios arqueológicos não seria suficiente para entender este sentimento de pertencimento. Ou seja, era necessário compreender qual a relação deste grupo com todo o ambiente das ilhas, pois ficou evidente que nem sempre eles estão falando de cultura material quando sugerem que as ilhas têm vestígios de seus ancestrais.

Buscou-se assim, na literatura, autores que pensam nas diferenças entre pontos de vista dos povos tradicionais em detrimento da visão ocidental, como uma maneira de compreender as relações próprias envolvida nas distintas formas de conhecimento. Entre outros, dois autores foram essenciais neste processo inicial: Bruno Latour (1994; 2004; 2007; 2008) que evoca diferenças fundamentais como os povos tradicionais pensam seu mundo de maneira distinta através da simetria entre natureza e cultura, e Eduardo Viveiros de Castro (1996; 2002; 2012) que considera a existência de diversos modos de conhecimento e percepções de mundo tradicionais, sobretudo o que ele chama de visão multinaturalista, para designar a percepção nativa de mundo.

A partir de então, a pesquisa tomou um novo rumo, ou seja, compreender o que os Mbya dizem, ao afirmarem que aquele território possui vestígios de seus ancestrais, só seria possível se pensássemos em uma dimensão de espaço que abrangesse todo o território da TI e não somente os vestígios arqueológicos. Era necessário considerar a visão de mundo própria dos Mbya, e suas relações cosmológicas com as coisas que constituem este mundo.

Porém, outra questão se pôs em dúvida – o conceito de território. Esta palavra, expressa uma idéia que pode ser contraditória dependendo do contexto em que se encontra. Neste intento, é fundamental perceber as diferenças desse conceito e de que forma ele é trabalhado, sobretudo em assuntos ligados a questão indígena.

A antropóloga Dominique Tilkin Gallois (2004, p. 37-38) aborda o tema “buscando por eventuais correspondências entre categorias locais e noções ocidentais” alertando a quase inexistência de correspondências semânticas entre o conceito de “terra” e “território”. Daí a discussão entre as distintas categorias de Terra Indígena e Território Indígena. Para Gallois:

“Terra Indígena” diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de “território” remete à construção

e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial (GALLOIS, 2004, p. 39).

Desta forma, a partir do conceito de território proposto por Gallois, se deu os novos direcionamentos que se pretendia tomar, ou seja, era necessário compreender junto aos Mbya Guarani qual era, dentro de sua própria cultura, a idéia que se referia a esta proposta mais ampla de território, uma vez que segundo a antropóloga Maria Inês Ladeira (2008, p. 84) “o conceito de território não é próprio das sociedades indígenas”. Todos estes fatores apontavam para a necessidade de compreender, de fato, o significado que os Mbya atribuem a aquele espaço, e não somente aos vestígios arqueológicos presente nas ilhas Cotinga e Rasa da Cotinga.

A proposta de trabalho desenvolvida pela arqueóloga Juliana Machado com os Xokleng de Santa Catarina é um exemplo de estudo que abrange as particularidades nativas, segundo a autora:

Ao ter como foco o território e a territorialidade, ao trabalhar de forma conjunta com coletivos indígenas, estamos lidando não apenas com o significado da variabilidade dos vestígios arqueológicos, mas também com distintas formas de pensar, distintas percepções sobre o passado, sobre os objetos e sobre a paisagem (MACHADO 2013, p. 79).

Para Ladeira (2008, p. 41), o território Mbya Guarani se dá numa abrangência espacial ampla e não contínua, compreendendo parte do Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai, os quais são compartilhados por distintas sociedades e conservados por meio de intercâmbios, manutenção e formação de aldeias em locais estratégicos. As escolhas desses locais levam em consideração, entre outras, questões ambientais, culturais e sociais. De modo geral, escolhem locais de Mata Atlântica e que possuem vestígios de seus ancestrais.

Os locais adequados para a formação das aldeias Mbya ou *tekoa*, recebem o nome de *nhandereko*, que é que o espaço físico que contém todas as qualidades necessárias aos Mbya para que estes vivam de acordo com os ensinamentos de *Nhanderu*, desempenhando assim o modo de ser Mbya Guarani, conhecido como *teko*. Assim, para que de fato este modo de ser se efetive, é necessário que haja uma relação territorial.

A escolha e a confirmação de que a Ilhas da Cotinga e Rasa da Cotinga fazem parte desses locais adequados para que os Mbya vivam de acordo com o *teko*, é caracterizado por diferentes fatores: há a vegetação de Mata Atlântica; há os vestígios de seus ancestrais; além de que, este é um local presente na memória

coletiva dos indígenas, pois, segundo o jovem Mbya Daniel Kuaray, devido a sua proximidade com o mar, as ilhas são uma espécie de “portal” para a mítica Terra Sem Mal, e isso confirma o preceito cosmológico que revela um local adequado para a construção do *tekoa* e a vivência do *Nhandereko*.

A partir da evidência a cima, os trabalhos de campo foram conduzidos tendo como base pressupostos da etnoarqueologia. Assim, autores como Fabíola Andréa Silva (1986, 2002, 2009a, 2009b, 2013); Jorge Eremites de Oliveira (2006, 2010a, 2010b, 2013); Eduardo Bepalez (2009); Márcia Bezerra (2011); e Juliana Machado (2013) foram decisivos neste processo. De modo geral, a importância desses trabalhos se dá na maneira em que consideram o ponto de vista e constituição de mundo de seus informantes.

Para um melhor entendimento deste trabalho, optou-se por dividi-lo da seguinte maneira:

O primeiro capítulo é responsável por caracterizar algumas linhas de pensamentos que dão conta do fazer etnoarqueológico, e como este se desenvolveu em um cenário mundial, sobretudo dentro de uma perspectiva processualista e pós-processualista, sendo estas perspectivas derivadas de correntes teóricas relativamente bem demarcadas em arqueologia. Ainda neste capítulo, serão apresentados os pontos centrais dos trabalhos que foram decisivos na condução desse estudo.

O segundo capítulo apresenta as pesquisas arqueológicas e etnohistóricas desenvolvidas no litoral do Paraná. Apesar de ainda serem incipientes, estes estudos apontam para uma ocupação de profundidade temporal deste território, por tradições ceramistas, associadas a grupos indígenas ancestrais (pré-coloniais) vinculados aos chamados Guaranis e Tupis históricos.

O terceiro capítulo trará uma discussão mais aprofundada sobre o conceito de território indígena de um modo geral, e numa visão mais particular dos grupos Mbya Guarani, e como se dá a relação entre *tekoenhandereko*, que juntos dão vida ao *tekoa*. Este capítulo ainda contemplará as relações cosmológicas dos Mbya com o ambiente próximo ao mar, e como as ilhas Cotinga e Rasa da Cotinga estão presentes na memória indígena. Por fim, serão apresentados alguns conceitos do uso do espaço guarani, de acordo com a dissertação de Francisco Noelli (1993) e a correspondência desses conceitos de acordo com os Mbya Guarani contemporâneos.

O quarto capítulo é onde serão apresentadas as etapas de campo – levantamento etnoarqueológico, etnografia e como se deu o processo de interação entre a pesquisa e os Mbya. Considerou-se aqui, a proposta de uma arqueologia colaborativa, envolvendo os diversos conhecimentos (científico e nativo) com a perspectiva de descentralização da produção do conhecimento, propagando uma prática mais reflexiva, inclusiva e ética (Machado, 2013, p. 80). As informações coletadas em campo se deram através da participação da autora em um curso de cultura e língua Mbya Guarani, e através de conversas informais (sem caráter de entrevista) que ocorreram nas idas até a TI, e pela internet (rede social). Ressalta-se que não houve uma escolha prévia dos informantes indígenas para coleta de informação oral, esta postura proporcionou uma maior fluidez na participação de pessoas de diferentes idades e gênero.

1 DIFERENTES CORRENTES DE PENSAMENTOS NA ETNOARQUEOLOGIA

Este capítulo tem como objetivo trazer aportes preliminares e discussões sobre a etnoarqueologia, seu histórico e contextos de atuação, bem como, certas problemáticas e pertinências no desenvolvimento dessa temática nas ciências humanas, possibilitando esquemas conceituais e metodológicos capazes de serem adaptados na abordagem utilizada nesta pesquisa. Especial enfoque compreenderá as questões de atuação de arqueólogos em territórios indígenas e o desenvolvimento de trabalhos etnoarqueológicos no Brasil.

Uma abordagem clássica associada a etnoarqueologia compreendeu aquela desenvolvida nos Estados Unidos na década de 1960, vinculada a chamada “Nova Arqueologia” ou “Arqueologia Processual”. O artigo “*Archaeology as Anthropology*” de Lewis Binford, publicado em 1962 na *American Antiquity*, levanta a necessidade da arqueologia se tornar uma disciplina interpretativa e abandonar sua prática meramente descritiva. Em termos teóricos, este foi um momento de reencontro da arqueologia com a antropologia, abandonado no transcorrer do Evolucionismo¹, superando assim, um lapso temporal que existia entre o surgimento de teorias antropológicas e sua apropriação pelos arqueólogos nas hipóteses de explicação dos vestígios (RIBEIRO, 2007, p. 65).

Para Binford (1981), a arqueologia deveria compreender a cultura dos povos que deixaram vestígios, repensando o comportamento humano que os originaram. Assim, ele propõe um modelo de pesquisa etnoarqueológico aos moldes do uniformitarianismo metodológico. Conforme Rede (2012) a Nova Arqueologia introduziu uma preocupação fundamental com a composição do registro material: as reflexões sobre a trajetória de artefatos e estruturas até a formação do sítio foram amparadas pela observação etnográfica da utilização (incluídos os padrões de descarte) dos elementos materiais nas sociedades vivas, ou seja, a abordagem etnoarqueológica.

Assim, o uniformitarianismo² como pressuposto metodológico de Binford (1981)

¹ Evolucionismo: Segundo esta teoria as sociedades têm início num estado primitivo e gradualmente tornam-se mais civilizadas, tendo seu ápice associado à cultural européia do século XIX.

²Uniformitarianismo: Princípio derivado de estudos predominantemente geológicos onde a análise de fenômenos ou processos verificados no presente, são utilizados como importantes “chaves” para o

aborda o tempo passado visto da ótica do presente, através da ligação entre o elemento estático, que é o registro material e a dinâmica social, percebida através da etnografia. É o estudo da cultura material buscando levantar padrões no comportamento humano, a fim de perceber se um tipo de comportamento vai deixar uma assinatura específica na cultura material, se referindo a estruturas uniformes gerais no comportamento.

Esta metodologia, estabelecida por Binford, deu embasamento à teoria de médio alcance (*middle range theory*). Para o autor, “os dados etnográficos não deveriam ser utilizados para estabelecer analogias, mas para formular proposições sobre o passado”. Para ele, o “entendimento do passado não é simplesmente uma questão de interpretar o registro arqueológico através da analogia com sociedades vivas”, sendo necessário desenvolver métodos que permitam “relacionar os fenômenos arqueologicamente observados às variáveis que, embora observadas de diferentes formas entre as populações vivas, possuem valor explicativo”. (BINFORD, 1968, p. 269 *apud* SILVA, 2009, p. 125). Para Binford ([1983]1991 *apud* SILVA, 2009, p. 130-131), o principal objetivo da arqueologia é explicar a configuração do registro arqueológico, o que só pode ser feito a partir da observação da dinâmica do processo de formação do mesmo, ou seja, por meio de pesquisa arqueologicamente orientada nos contextos etnográficos. Segundo ele, “se tencionamos investigar a relação entre estática e dinâmica, é necessário que esses dois aspectos sejam observados em simultâneo, e o único lugar onde podemos observar a dinâmica é no mundo moderno, aqui e agora”. (BINFORD, 1991, p. 33).

Conforme Ribeiro (2007, p. 67), a relação entre os estudos da Nova Arqueologia com a Antropologia levou os arqueólogos a se aproximarem do Neo-Evolucionismo, cujo conceito de cultura se estabelece em termos da idéia de sistemas, sendo que os estudos da cultura deveriam ser feitos de modo sincrônico e com o objetivo de encontrar estruturas nos padrões de comportamento que permitissem a formulação de leis mais gerais que explicassem o desenvolvimento das culturas.

Entender o todo social como um sistema formado por subsistemas interligados, possibilitou a abertura de novas áreas de estudo na arqueologia, visando compreender os diversos subsistemas e sua importância no sistema como

um todo, articulando suas alterações e modificações em decorrência de mudanças externas. A Nova Arqueologia passa, então, a abordar questões até então não formuladas pelos arqueólogos, como a reconstrução do meio ambiente, a compreensão dos vestígios no contexto cultural, o comportamento humano, os padrões de assentamento, a reconstituição dos subsistemas de organização social, econômica e política dos povos antigos estudados arqueologicamente, e o estudo das variáveis que interferem nos padrões culturais (RIBEIRO, 2007).

Para David e Kramer (2001) a busca da Nova Arqueologia pelas regularidades interculturais deriva de evidências etnográficas buscando “explicações”, tornadas concretas no registro arqueológico através de métodos científicos empiricistas, e de leis gerais do comportamento humano, identificados através da ordem fenomenal.

A ordem fenomenal é o estrato das coisas reais, atividades e padrões, inferidas de comportamentos empiricamente observados em culturas vivas e que são classificados como atividades que podem ser categorizadas em termos de seus aspectos ideológicos, sociais e técnicos. Algumas atividades são responsáveis por aquela parte da produção material da ordem fenomenal na qual os arqueólogos estão primordialmente interessados, ou seja, artefatos ou, mais precisamente, coisas afetadas pela ação humana, e diferenciadas por matéria, forma e contexto (DAVID & KRAMER, 2011, p. 38).

Para Eremites (2013), a etnoarqueologia realizada aos moldes da Nova Arqueologia, é formada por um caráter essencialista, marcando a busca deliberada pela primitividade – e conseqüentemente pela autenticidade – dos povos indígenas. Essa primitividade estaria materializada na produção de uma cultura material essencializada pelos arqueólogos, como é o caso de tecnologias líticas e ceramistas associadas a modos de vida próximos aos que teriam existido em tempos pré-coloniais.

Segundo Ribeiro (2007) de fato, a adoção dos novos modelos teóricos-metodológicos da Nova Arqueologia, forneceu um caráter mais científico para a disciplina, no entanto, a forma com que esta se vinculou a Antropologia funcionalista e acabou por lapidar as contribuições paralelas, especialmente as mudanças introduzidas na História pela Escola dos Annales francesa, as quais poderiam ter enriquecido e prevenido a desestruturação aportada pela Arqueologia Pós-Processual.

Desta forma, um novo paradigma teórico-metodológico se formava, considerando a cultura material mais do que um elemento de adaptação na relação com o meio, com funcionalidades, sobretudo técnicas e econômicas. Neste momento, “a cultura material passou a ser considerada prioritariamente em virtude de seu potencial de criar e comunicar sentidos, ou, em outras palavras, pela sua discursividade” (REDE, 2012, p. 140).

Neste intento, Ian Hodder (1982, 1987) pressentindo os limites dos modelos estruturalistas de cultura, excessivamente estáticos, quanto à análise da dinâmica histórica, busca em autores como Pierre Bourdieu e Anthony Giddens, uma teoria da prática social apta a conferir aos indivíduos capacidades de atuação e interações mais ativas com as estruturas estabelecidas, “bem como uma aproximação com a historiografia dos Annales, que começava a conferir maior destaque aos estudos dos fenômenos representacionais” (REDE, 2012, p. 140).

Desta forma, Ian Hodder, Christopher Tilley e Michael Shanks, estabelecem novos parâmetros para a etnoarqueologia através de teorias sociais do presente para interpretar as ocorrências do passado, ou seja, para eles a *middle range theory* de Binford, não escapa da analogia, justificando que a idéia de que os mesmos fenômenos que vemos no presente aconteciam no passado não passam de uma forma generalista do comportamento humano, solapando sua liberdade criativa (MURRAY, 1999; DAVID E KRAMER, 2001).

Esses arqueólogos se preocupavam, sobretudo, em compreender os fenômenos sociais do ponto de vista dos atores, contestando a existência da maioria das regularidades interculturais e, portanto, seu valor de previsão, buscando “entender” o passado em contextos específicos e, sua evolução a partir de dentro, com o mínimo possível de apelo às regularidades interculturais, para eles, os artefatos não apenas são instrumentos, mas também se referem a coisas que existem ao nível da ordem ideacional.

Para David e Kramer (2001), a ordem ideacional é composta por outros fatores de coisas reais, representações, normas, valores e idéias inobserváveis, e é ela própria, sustentada por uma realidade psicocognitiva, a rede elétrica da mente humana. A ordem ideacional é expressa em, mas não determina as atividades e sua padronização definida conforme a ordem fenomenal. Para os autores, “as relações entre as duas ordens, fenomenal e ideacional, influem no comportamento factual e, portanto, em sua produção material. Daí conclui-se que não se pode reconstruir uma

ordem fenomenal sem referência ao seu correlato ideacional” (DAVID E KRAMER, 2001, p. 39). Assim, considerar os fatores de ordem fenomenal e ideacional é possibilitar que a interpretação da cultura material pode revelar sua técnica, função, e o significado representado pela percepção de mundo do produtor destes artefatos.

A corrente teórica que influenciou os pós-processualistas e que considera a percepção de mundo e a interpretação dos objetos dependente de variantes subjetivas e culturais, tem respaldo, segundo Rede (2012, p. 141) na hermenêutica e na fenomenologia através de autores como Derrida e Foucault, estes, questionavam do ponto de vista ideológico e também político a imposição de uma visão única de ciência nos moldes eurocêntricos. Assim, “o objeto deixa, portanto, de ser um dado inerte a ser captado para ser visto como resultado de intervenção do sujeito, de modo similar aos significados criados pelos leitores na interação dinâmica com o texto”.

A busca pela subjetividade interpretativa dos fenômenos simbólicos foi também considerada por Marcel Mauss, o qual buscou recuperar aspectos da materialidade das coisas, particularmente em sua relação com a corporalidade dos agentes humanos. Mauss procurava estabelecer as bases de uma análise dos hábitos e posturas corporais, através das “técnicas do corpo”, inserindo no campo de observação as relações menos perceptíveis no cotidiano, com a disposição espacial dos elementos no ambiente frequentado pelo corpo, assim o universo material pode ser considerado parte da própria corporalidade, em uma síntese que, longe de ser estática, implica interação dinâmica entre corpo, espaço e objetos, daí o foco da análise ser o processo de incorporação, entendida, como a apropriação do universo físico mediada pelo corpo (REDE, 2012).

Ainda segundo Rede (2012), a partir dos anos 90, os estudos da ciência e da tecnologia foram paulatinamente fertilizados pela sociologia do conhecimento científico, e uma das consequências foi à busca de um melhor entendimento dos objetos tecnológicos e de seu papel ativo na sociedade como articuladores da ação no mesmo patamar que os agentes humanos. Tais considerações se dão, no entanto, no bojo das indagações filosóficas de fundo, e um nome central aqui é o de Bruno Latour, filósofo e sociólogo, que propõe que o sistema de pensamento com que estamos a muito habituados promoveu uma injustificável separação ontológica entre o humano e o não humano, elegendo o homem como medida universal e principal agente no mundo. Trata-se, porém, de uma ruptura historicamente

contextualizada, instaurada pela ciência moderna. É a decorrência de um triunfo do humanismo que exila, para além das fronteiras da ação social, a natureza, o mundo animal e a matéria. Nas concepções pré-modernas, pelo contrário, não se poderia identificar nenhuma distinção significativa entre pessoas e coisas, entre cultura e natureza.

Latour (1994, 2004, 2007, 2008) chama de antropologia simétrica, esta corrente de pensamento que considera a simetria entre natureza e cultura. E através da Teoria Ator Rede e ordena os elementos que compõem a realidade de modo mais equilibrado, mediante composições híbridas, que põem em interação os diversos agentes, humanos e não humanos. Segundo Latour, a Teoria Ator Rede se refere aos atores humanos e não humanos que estão ligados a uma rede social de elementos que constituem uma sociedade. Para o autor, tanto as pessoas quanto os objetos inanimados (que são dotados de subjetividade), podem ser chamados de ator, uma vez que os objetos possuem agência e juntos com os demais seres que compõe a rede, participam ativamente de uma ação.

Para o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro a diferença entre sociedades modernas e pré-modernas, é que para a segunda, as coisas do mundo se explicam em outro patamar de realidade das que acredita a primeira. Viveiros de Castro (1996, 2002, 2012) sugere a expressão “multinaturalismo” para designar a percepção de mundo nativa em relação às correntes “multiculturalistas” modernas: enquanto estas se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade da cultura e uma diversidade da natureza.

Assim, Viveiros de Castro (2012), propõe que para que possamos interpretar a cultura nativa de acordo com seus conhecimentos, é necessário que seja considerado o aspecto subjetivo das atividades que resultaram na cultura material, pois o conhecimento nativo depende de outros fatores para explicar as coisas que existem no mundo, ou seja, eles têm que orquestrar o conhecimento deles com o conhecimento das demais coisas que existem no cosmo.

Considerar a existência de diversos modos de conhecimento e percepções de mundo possibilita ao pesquisador ver o nativo como alguém que pensa e reflete sobre suas ações e sua cultura, sendo um sujeito que possui suas próprias teorias, conhecimentos e perspectivas particulares, que por sua vez são transpostas para a estruturação social do coletivo, da mesma forma que são capazes de serem

expressas em sua cultura material (Viveiros de Castro, 1996).

Na arqueologia alguns autores procuram estabelecer aproximações com a cultura material e o sujeito produtor, considerando distintas percepções de mundo, como é o caso do arqueólogo Geoff Bailey (2007, p. 202). Para ele a percepção temporal é um divisor ontológico entre as sociedades, pois a nossa observação de tempo é subjetiva e condicionada pelas representações particulares, cognitivas e simbólicas de tempo que são específicas para determinadas culturas, estados de evolução ou percepções de mundo, ou seja, as diferentes formas com que as pessoas, tanto no passado, quanto no presente - até mesmo o próprio pesquisador - , pensa a dimensão do tempo e seu lugar nele.

Para muitos arqueólogos, a profundidade do tempo é o que dá a Arqueologia sua distinção como uma disciplina intelectual. Para outros, é a ênfase na materialidade da existência humana. Esse dois temas estão ligados, pois são as propriedades duráveis do universo material que dá a consciência humana um sentido de tempo (BAILEY, 2007, p. 198).

Assim, considerar as diferentes perspectivas temporais pode ser um auxílio para a compreensão de características comportamentais distintas, as quais requerem diferentes tipos de princípios explicativos, uma vez que este é um processo visto de fora e sendo assim, é influenciado por cada envolvido, seja pesquisador ou pesquisado (BAILEY, 1983; 2007).

A condição de diferentes temporalidades observadas no registro arqueológico pode indicar um processo de ocupação e reocupação espacial, abordando aspectos que definem ao longo do tempo, a continuidade ou transformação nos comportamentos relativos ao uso do espaço e os processos que influenciam nesta escolha (SILVA e STUCHI, 2010), podendo ocorrer devido a diversos fatores, como: localização geográfica; paisagem cultural; subsistência; economia; cosmologia; fatores climáticos; segurança; entre outros.

De fato, a etnoarqueologia tem contribuído de diferentes maneiras para a discussão sobre a relação entre passado\presente e sujeito\objeto. No Brasil, há uma tendência para o aumento de pesquisas com este enfoque, que privilegia a história tradicional indígena do ponto de vista dos autores, e também a possibilidade de interação entre objeto de estudo e população tradicional de forma colaborativa em processos políticos de demarcação de Terras Indígenas.

Para tanto, serão apresentados alguns trabalhos que abordam os preceitos

teórico-metodológicos da etnoarqueologia desenvolvidos no Brasil. Ressalta-se que não há a intenção em esgotar a totalidade das pesquisas desenvolvidas em território nacional, mas sim, de caracterizar algumas possibilidades de se trabalhar com o tema.

1.2 ARQUEOLOGIA E ETNOARQUEOLOGIA EM TERRITÓRIOS INDÍGENAS NO BRASIL

Compreender o que os Mbya Guarani do *TekoaPindoty* dizem ao afirmarem que as Ilhas Cotinga e Rasa da Cotinga possuem vestígios de seus ancestrais, demandou entender esse processo considerando a visão de mundo própria dos Mbya, e suas relações cosmológicas com as coisas que constituem este mundo.

Sob um viés social e crítico ligado ao papel da pesquisa arqueológica e do envolvimento do arqueólogo com comunidades contemporâneas nativas, tem-se proposto visões cada vez mais colaborativas considerando a tradição oral nativa, numa intenção de descolonização do conhecimento (SILVA, 2002, 2009, 2011; MACHADO, 2013). Assim, a proposta de uma etnoarqueologia que estuda as sociedades contemporâneas e sua relação com o mundo material (SILVA, 2011, p. 121) possibilita a existência de diferentes abordagens e percepções direcionadas do registro arqueológico.

A justificativa inicial para esta abordagem foi a necessidade de melhor compreensão das relações aparentemente contrastantes entre as formas de produção de conhecimento em arqueologia (essencialmente holística e objetivista, e mais recentemente, pretensamente individualista e subjetivista) e aquelas derivadas de contextos culturais e simbólicos particulares, ou ainda, da percepção de diferenças entre visões de mundo.

Segundo Rita Poloni (2008, p. 40), influenciada pela politização a que assiste a arqueologia a partir da redemocratização brasileira, a etnoarqueologia imbrica-se nas questões relacionadas ao fortalecimento dos grupos étnicos minoritários no país: sobretudo indígenas e negros. Numa perspectiva que busca compreender permanências e rupturas, nesses contextos sociais específicos, usando conjuntamente informações etnográficas, etnohistóricas e

etnoarqueológicas. Essa abordagem tem por objetivo, reunir numa sequência cronológica, trajetórias não só espaciais, mas também culturais sociais e políticas destes grupos étnicos (POLITS, 2002, p. 76 *apud* POLONI, 2008, p. 40).

A arqueologia como um todo, tem estado muito presente nas questões de demarcação de terras indígenas. Neste contexto, por ocasião da apreciação de um laudo pericial sobre a Terra Indígena Sucuri'y, localizada no município de Maracaju no Estado de Mato Grosso do Sul, Jorge Eremites de Oliveira (2011), ressalta justamente a colaboração que a arqueologia pode dar para os processos de demarcação de terras indígenas, porém destaca o grave problema envolvendo a associação ou não de materiais arqueológicos com determinados grupos étnicos.

Para tanto, o autor analisa a analogia entre cultura material e etnicidade, dando como exemplo, a associação estabelecida entre populações portadoras da Tradição Cerâmica Tupiguarani e grupos étnicos linguisticamente ligados ao tronco Tupi-Guaraní. Assim, o autor questiona os resultados finais da perícia produzida para a Justiça Federal argumentando que existem evidências que sustentam a tese de que aquela área é, de fato, tradicionalmente ocupada pelos Kaiowá, de acordo com o que determina o Artigo 231, § 1º da Constituição Federal de 1988³.

O autor chama a atenção para o fato de que há uma trajetória de interpretação de grupos étnicos vinculados ao tronco lingüístico Tupi, à família lingüística Tupi-Guarani (com hífen) e à língua guarani, para os quais segue sendo atribuída uma identidade ou etnicidade genérica denominada guarani. Em situações desse tipo, uma tradição tecnológica ceramista, como a denominada na arqueologia brasileira de Tupiguarani (sem hífen), tem sido diretamente associada aos falantes de uma língua indígena, a guarani. “A partir desses dois elementos (tradição ceramista e língua nativa), muitos arqueólogos têm frequentemente identificado, de um ponto de vista *etic* e não *emic* vários grupos étnicos como sendo “Guarani” (EREMITES DE OLIVEIRA, 2011, p. 31). Eremites continua, ressaltando o fato de que nestas associações as mudanças culturais decorrentes dos contatos entre os

³Artigo 231, § 1º da Constituição Federal de 1988. Art. 231 São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

grupos étnicos, e entre eles e os europeus, têm sido quase que ignoradas, desconsiderando desta forma as descontinuidades e a organização cultural derivadas deste contato.

Diante disto, Eremites acredita ser necessário analisar criticamente o uso de analogias históricas na arqueologia brasileira, sobretudo em discussões que envolvem reivindicações de terras por comunidades indígenas, ao mesmo tempo em que chama a atenção sobre o termo guarani, o qual para o autor não corresponde a um único e grande povo indígena monolítico e fossilizado no tempo e no espaço, considerando assim os subgrupos, como exemplo os Kaiowá, Mbya ou Nandeva como grupos étnicos específicos.

A etnohistória dos grupos pré-históricos e históricos que ocupavam a região Sul e Sudeste do Brasil tende a tratá-los como um grupo genérico. A maior parte das fontes etnohistóricas, aponta os Carijós, como sendo o grupo que ocupou o Estado do Paraná, porém, hoje já se sabe que estes grupos eram muito mais diversificados, não pertencendo a uma mesma etnia. Esta discussão será abordada com mais ênfase no capítulo 2 desta dissertação.

Sendo assim, é partindo do discurso sobre identidade étnica, sobretudo as consequências que este trouxe para a arqueologia, que Eremites cita como exemplo a noção de um guarani genérico, que se deu da errônea ideia de continuidade entre as tradições cerâmicas pré-históricas com os grupos indígenas contemporâneos. Assim, ele ilustra e justifica as críticas deferidas no que se refere aos usos da arqueologia para identificação de terras indígenas.

Ao discutir sobre a elaboração metodológica de um laudo em particular, Jorge Eremites (2006), questiona que este foi erroneamente fundamentado em procedimentos comuns da arqueologia pré-histórica. Esses procedimentos remetem a uma tentativa forçada em “provar” uma continuidade cultural entre os grupos indígenas que ocupavam, em tempos pretéritos, o território onde hoje se encontra o Estado do Mato Grosso do Sul, e os grupos contemporâneos que sofreram esbulho de suas terras no início da ocupação da região pelas frentes de expansão econômica nacional, algo que aconteceu entre fins do século XIX e as primeiras décadas do século XX.

Para Jorge Eremites, o perito responsável pelo laudo, deveria ter se atido mais proficuamente a etnohistória e a etnologia indígena local, a fim de demonstrar que no momento em que se deu a ocupação regional pelos primeiros não-índios,

estes locais estavam, de fato sendo ocupados por povos indígenas, ou seja, a utilização de métodos etnoarqueológicos, entendido por Ermites como “o estudo arqueológico de sociedades contemporâneas” (ERMITES DE OLIVEIRA, 2013, p. 28), embasaria mais adequadamente o processo de legitimação das terras locais pelos indígenas, como sendo tradicionalmente ocupadas por estes.

Sobre a utilização de métodos etnoarqueológicos, Jorge Ermites (2013) ressalva a importância do emprego de métodos genealógicos e de história de vida para o levantamento arqueológico em determinado território. Esses procedimentos asseguram o conhecimento do sistema de assentamentos regional, sendo que do ponto de vista da etnoarqueologia, torna-se possível registrar esta situação por meio do levantamento e plotação de antigos lugares inseridos em sistemas de assentamento regionais: moradias permanentes e sazonais; cemitérios; roças, caminhos e trilhas; paisagens humanizadas como palmeirais de origem antrópica; morros percebidos como moradias de seres espirituais; etc.

Este levantamento é interessante para a compreensão da territorialização em áreas reivindicadas por comunidades indígenas. Este tipo de trabalho realizado inicialmente em Mato Grosso do Sul, foi chamado de etnoarqueologia do território (ERMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA, 2010). Embora o autor tenha utilizado esta metodologia como aporte para laudos envolvidos em processos de demarcação de Terras Indígenas, a ideia pode ser transposta para estudos de outras naturezas, inclusive acadêmicas, como é o caso deste trabalho que se apoiou nesta metodologia para compreender a apropriação territorial Mbya Guarani no *Tekoa Pindoty*.

Desta forma, o acompanhamento dos Mbya na elaboração deste trabalho, foi fundamental para a construção deste conhecimento. A dissertação de mestrado de Eduardo Bespalez (2009), “Levantamento arqueológico e etnoarqueologia na Aldeia Lalima, Miranda\MS: um estudo sobre a trajetória histórica da ocupação indígena regional”, realizada na Terra Indígena Lalima, aldeia Terena localizada no município de Miranda, Pantanal de Mato Grosso do Sul, é um exemplo de trabalho que seguiu este método.

Para atingir o objetivo proposto na pesquisa – estudar a arqueologia na Aldeia Lalima no contexto da trajetória histórica das ocupações indígenas na região – Bespalez teve o auxílio dos próprios Terena na construção do conhecimento sobre a ocupação territorial tradicional indígena, além da colaboração destes nas

atividades de levantamento e como interlocutores nas atividades de coletas de dados etnohistóricos e etnoarqueológicos. Toda a experiência vivida através de visitas esporádicas na aldeia, “pode ser vista como um exemplo de colaboração entre arqueólogos e populações indígenas em prol da construção do conhecimento arqueológico” (BESPALEZ, p. 169).

Bespalez (2009, p. 178) ainda destaca a importância da participação indígena no entendimento do contexto etnográfico, “pois os indígenas que o constituem bem como a cultura que eles possuem, a história por traz dela e os testemunhos materiais formados pelos processos culturais engendrados nesta história estão indiscutivelmente conectados a trajetória que estamos estudando”. O conhecimento tradicional que passa de geração para geração nas comunidades indígenas, pode auxiliar nas reflexões sobre os significados do patrimônio arqueológico.

As reflexões sobre as relações entre o patrimônio arqueológico e os povos indígenas não constituem um tema novo, mas o reconhecimento e a legitimação do discurso indígena sobre o passado arqueológico faz parte da agenda recente da arqueologia no Brasil (BEZERRA, 2011).

Sobre as diferentes concepções de patrimônio, Márcia Bezerra salienta que é necessário compreender o significado do termo em contextos não ocidentais, ou seja, pensar em outras epistemologias, incluindo aí o entendimento sobre patrimônio não apenas do ponto de vista dos arqueólogos, mas também na visão dos próprios povos pesquisados. Os arqueólogos se apóiam em um conceito de patrimônio fortemente alicerçado na materialidade e na sua duração no tempo. “Constitui, portanto, uma perspectiva histórica, que desconsidera a dinâmica e a lógica memorial de construção do passado pelos indígenas” (op. cit. p. 77).

Em um caso especial, identificado no *Tekoa Pindoty*, a respeito da relação entre os Mbya contemporâneos e os sambaquis existentes nas Ilhas Cotinga e Rasa da Cotinga, foi possível notar que de certa forma há uma apropriação destes sítios pelos indígenas, mais no sentido de um uso comum do espaço, do que de uma relação de ancestralidade.

Segundo Bezerra, o discurso nativo envolvendo o conceito de patrimônio, tem aparecido com frequência nos processos de reivindicação de terras indígenas quando há a presença de vestígios arqueológicos “eles se referem aos sítios arqueológicos como elementos identitários e incorporados pelos coletivos indígenas,

ainda que os dados arqueológicos não indiquem as relações de ancestralidade”. (BEZERRA, 2011, p. 77)

Fabíola Andréa Silva (2002, p. 184) relata a importância em entender esta apropriação dos vestígios – independentemente de uma continuidade histórica comprovada entre eles e aquelas populações que os produziram – como um dos aspectos da construção e manutenção da identidade étnica na medida em que são elementos materiais que falam sobre sua ancestralidade, além de, contribuir para a manutenção da memória cultural coletiva.

A autora também destaca a tradição oral indígena, objetivando compreender a apropriação dos vestígios arqueológicos encontrados dentro de seu território, evidenciando que o interesse pelos vestígios do passado não é exclusividade dos arqueólogos. Esta apropriação por parte dos indígenas é tida como o testemunho da existência e presença de seus ancestrais míticos (SILVA, 2002, p. 182).

Em trabalho desenvolvido junto aos Asurini do Xingú, Silva (2002), fala sobre a apropriação e interpretação dos vestígios arqueológicos em uma passagem que se deu sobre um conjunto de bacias de polimento e polidores dispostos sobre afloramentos rochosos. Ao questionar sobre o que seriam aquelas marcas nas pedras, Silva se deparou com o seguinte relato: “*Mayra enewa*. Ou seja, o banco de *Mayra*. Os Asurini chamam as bacias de polimento de *Mayra enewa* ou *Mayra apykauera* e os polidores de *gapypapera*. Ou, em outras palavras, são as marcas dos pés e das nádegas de *Mayra*” (SILVA, 2002, p. 178). *Mayra* é o herói ancestral criador Asurini, este mito foi relatado por um dos líderes espirituais do grupo para Silva, demonstrando a influência cosmológica e a relação de pertencimento perante aos vestígios arqueológicos encontrados no território indígena.

Neste sentido, a etnoarqueóloga destaca igualmente a importância do diálogo entre a Arqueologia e a Antropologia para que seja possível atingir estas interpretações baseadas na percepção de mundo dos nativos, pois a especificidade de cada disciplina pode contribuir para um entendimento mais aprofundado e diversificado a respeito dessas populações, além de motivar a elaboração de propostas de trabalhos conjuntos entre ambos os grupos (pesquisadores e nativos), tanto o que se refere ao resgate dos vestígios quanto à sua interpretação.

Segundo Silva (2013, p. 29, grifo nosso) a busca pelos significados que os indígenas atribuem a “determinados lugares, bem como aos vestígios materiais (arqueológicos e históricos) neles existentes, constitui o que se pode definir como

lugares da memória”. Do ponto de vista indígena, conhecer, entender e divulgar estes lugares é uma forma de afirmação de uma identidade que os diferencia enquanto povo tradicional pertencente a este território.

Assim, de acordo com as diferentes maneiras de realizar estudos no campo etnoarqueológico, como os citados a cima, buscou-se neste trabalho, em particular, articular distintas abordagens que passam por uma vertente mais nitidamente processual, no sentido de compreender as interações e adaptações ambientais nativas com o território, seguindo por uma abordagem num sentido mais pós-processual, no momento em que procurou-se compreender as intrínsecas relações do grupo Mbya Guarani com este mesmo território, porém de um ponto de vista que envolveu as cosmologias e relações simbólicas destes com o local estudado, no caso o *Tekoa Pindoty* ou Terra Indígena Ilha da Cotinga.

2 OCUPAÇÃO PRÉ-HISTÓRICA NO LITORAL DO ESTADO DO PARANÁ: UMA ANÁLISE ARQUEOLÓGICA

Segundo Igor Chymz (2012) as pesquisas arqueológicas realizadas no litoral paranaense apontam para uma ocupação pré-histórica realizada em dois momentos: o primeiro momento vincula-se ao estabelecimento de populações costeiras, cujas escolhas culturais estavam profundamente relacionadas à paisagem litorânea; o segundo momento compreende um contexto aparentemente mais diverso, pois são identificados sítios arqueológicos formados por cultura material vinculada inclusive às regiões planálticas, mas com interações no ambiente costeiro.

Os sambaquis são os vestígios culturais deixados pela população que Chymz vinculou ao primeiro momento de ocupação populacional litorânea. Este grupo teria como característica o domínio de embarcações e a prática intensiva da pesca e da coleta de moluscos. Os principais registros de suas atividades encontram-se dispostos em camadas arqueológicas sobrepostas, formando elevações com destaque na paisagem costeira. A prática de sepultar os mortos no interior dessas elevações é uma característica importante na definição dessas sociedades, sendo que em alguns casos, a densidade de sepultamentos e materiais correlatos parece indicar funções específicas para alguns desses grandes “montes”.

A população vinculada a uma ocupação realizada em um segundo momento, caracteriza-se por possuírem tecnologias envolvendo a produção de cerâmica (Tradição Tupiguarani e Itararé), presença importante de plantas domesticadas na dieta (agricultura) e sistemas de assentamentos diversificados (e que incluem, eventualmente, ocupação sobre a superfície de sambaquis).

Sambaqui é uma palavra de etimologia Tupi-Guarani, língua falada por etnias que ocupavam parte significativa da América do Sul e estavam na costa brasileira quando os europeus iniciaram a colonização.

Tamba significa conchas e ki amontoado, que são as características mais marcantes desse tipo de sítio. Trata-se de denominação amplamente utilizada pelos pesquisadores e que denota a capacidade de observação e síntese dos falantes Tupi (GASPAR, 2011, p. 41).

Quanto a sua morfologia, segundo André Prous (1992), a maior parte dos concheiros apresenta a forma aproximada de uma calota, formando morros artificiais. As dimensões são variáveis, com a base tendo geralmente, algumas

dezenas de metros de diâmetro e a altura quase sempre superior a dois metros.

Possuem camadas relativamente bem definidas compostas de acumulações artificiais, principalmente de conchas de moluscos, ossos de peixes, crustáceos, mamíferos (inclusive marinhos como golfinhos e baleias), répteis, aves, materiais tipicamente alimentares. Além desses vestígios são encontrados variados artefatos produzidos de pedras, conchas e ossos, sendo comum a presença de pontas de flecha, machadinhas, lascas de tamanhos diversos, talhadores, raspadores, picões, facas, moedores, polidores, adornos feitos de fragmentos de conchas polidas ou perfuradas, dentes de animais perfurados, quebradores de coquinhos, além de estruturas como buracos de estacas, fogueiras e sepultamentos (CHMYZ 2012; GASPAR, 2004, 2011). Em pesquisas realizadas em sambaquis no Estado de Santa Catarina foram identificados presença de artefatos de materiais vegetais bastante singulares na composição destes sítios, como estacas, fibras, trançados e cordas (BANDEIRA *et al.*, 2009).

As camadas arqueológicas encontradas nos sambaquis são formadas por sucessivos níveis de ocupação de uso e abandono e podem ser qualificadas como um “palimpsesto cumulativo - sucessivos episódios de deposição, ou camadas de atividades, que permanecem sobrepostos uns sobre aos outros” (BAILEY, 2007, p. 204). De acordo com as pesquisas arqueológicas realizadas na região é possível observar que ao menos dois grupos distintos ocuparam esses amontoados de conchas.

Em um primeiro momento, de 6.500 a 1.500 anos AP (GASPAR, 2004), os sambaquis foram ocupados\construídos por grupos que tinham sua base alimentar formada por alimentos retirados do mar, e, em seguida, a cerca de 2.000 anos AP, parte destes montes conchíferos foram aparentemente reocupados por grupos ceramistas, enquadrados nas chamadas Tradições arqueológicas Tupiguarani e Itararé⁴. É difícil precisar como se deu esta reocupação e seus processos de interação, pois, não se sabe qual foi o destino dos grupos construtores dos sambaquis.

Segundo Chymz (2012), através de pesquisas arqueológicas, nas camadas superficiais de alguns sambaquis, foi identificada a ocorrência de cerâmica

⁴Tradição: Grupo de elementos ou técnicas, com persistência temporal. Terminologia arqueológica brasileira para a cerâmica. **Cadernos de Arqueologia**, Paranaguá-PR, ano 1, n. 1, p. 119-148, 1976.

relacionada à Tradição Itararé, Tradição Tupiguarani, e Tradição Neobrasileira (do período histórico, onde ocorrem mesclas de elementos tecnológicos tipicamente indígenas e elementos de origem europeia). A cerâmica é encontrada na camada superficial de alguns sambaquis normalmente constituída por areia, terra humosa ou conchas moídas, não pertencendo aos sambaquis propriamente ditos, ou em mistura com as conchas de sambaquis de pequena altura.

Porém, existem na literatura arqueológica muitas dúvidas e conjecturas sobre o significado dos materiais cerâmicos e demais vestígios relacionados às ocupações das camadas superiores de sambaquis. A ocorrência de cerâmica, que parece indicar grupos vindos do planalto, contrasta com a ocorrência de sepultamentos dispostos de maneira muito similar aos enterramentos sambaquianos; a constituição das camadas, embora com pouca concha, mantém taxas altas de peixes (como nos sambaquis) e todo o arsenal de artefatos (exceto cerâmica) também é similar. Neste sentido, muitos autores advogam que a cerâmica pode ter sido introduzida/incorporada ou apreendida, assim como demais mudanças (tipo redução drástica da coleta de moluscos), e neste caso, não seriam apenas “itararés” ou “tupiguaranis”, mas também “sambaquianos” associados a momento terminais desse complexo cultural.

No contexto das pesquisas realizadas no Estado do Paraná, João José Bigarella (1950) realizou na década de 1940 um levantamento preliminar de sambaquis no litoral paranaense, nas regiões de Paranaguá, Antonina e Guaratuba, próxima a divisa com o Estado de Santa Catarina. Deste levantamento constatou-se as primeiras ocorrências de cerâmicas Tupiguarani em ao menos cinco sambaquis: Miringava-66; Barra do Fincão-65; Braço Seco-69; Rio Laranjeiras-71; e Morro do Ricardo-26. A disposição de sambaquis conhecidos, incluindo aqueles sítios com cerâmicas Tupiguarani pode ser visualizada em mapa geral de sítios arqueológicos do litoral paranaense (**Figura 1**) produzido em 2006 a partir do cadastro do CEP/UFPR⁵. Nele também é possível observar alguns locais onde foram identificados registros de cerâmicas vinculadas a Tradição Itararé⁶.

⁵ Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas da Universidade Federal do Paraná.

⁶ Levantamentos mais recentes relacionados a estudos de impacto ambiental, planos de manejo em Unidades de Conservação e acadêmicos vêm identificando novos achados para cerâmicas Tupiguarani e Itararé no litoral paranaense. Apenas algumas dessas ocorrências estão indicadas no mapa da Figura 1, tendo em vista ausência de dados mais precisos sobre o posicionamento e características desses materiais.

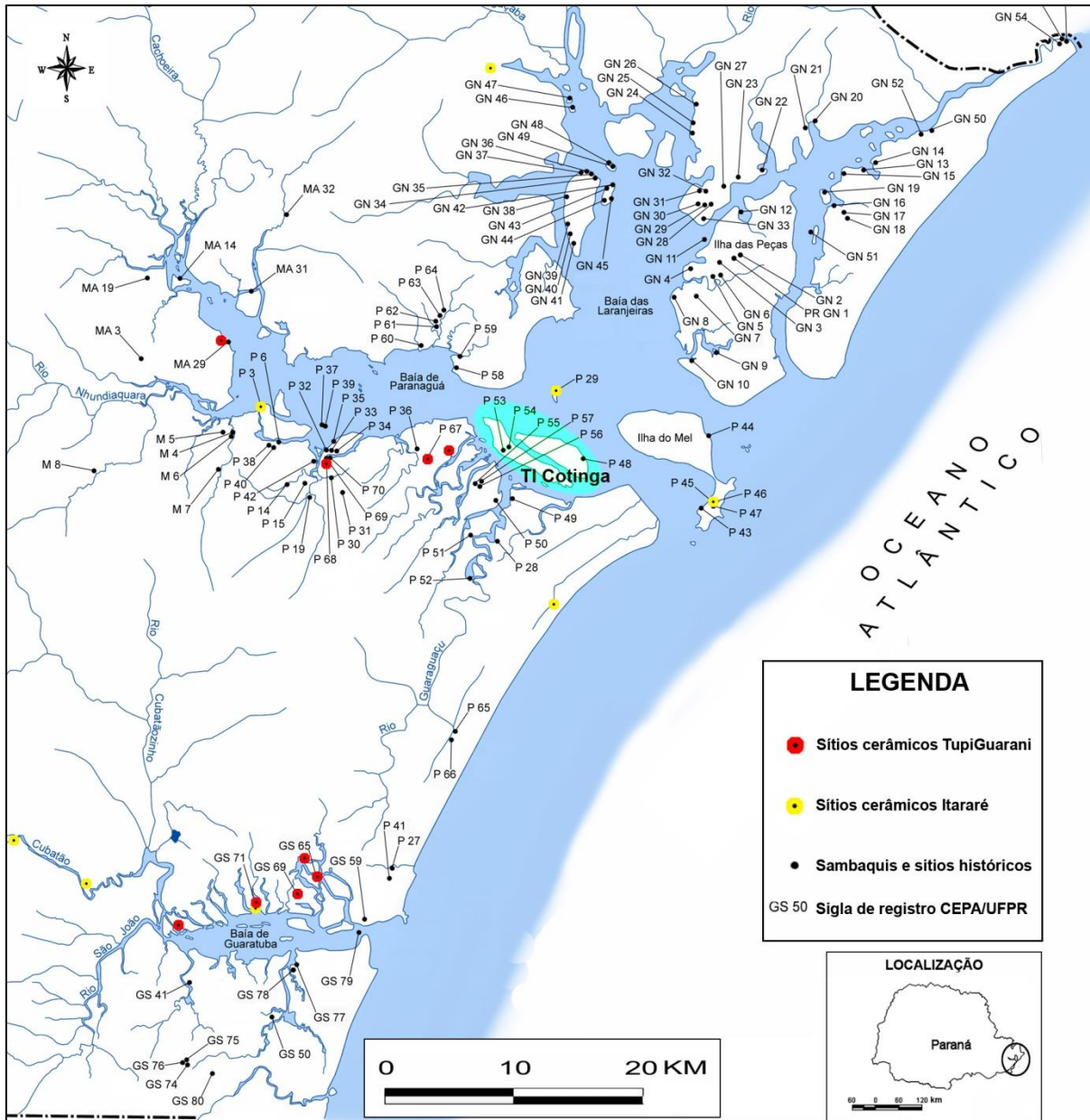


FIGURA 1 - MAPA PARCIAL DOS SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS DO LITORAL DO PARANÁ, PRODUZIDO A PARTIR DO ACERVO E CADASTRO DO CEPA/UFPR (fonte: CEPA/UFPR, ano 2006, adaptado)

Segundo Chmyz (2002, p. 85), os dois primeiros sítios, Miringava-66 e Barra do Fincão-65 dispunham-se na margem de rios, assentavam em terrenos pantanosos e eram ladeados por vegetação de mangue, 1,20m acima do nível das águas e ocupavam áreas com 235 e 392m, respectivamente. O solo era constituído por terra preta e, um deles, apresentava grande quantidade de cerâmica e lítico; neles ocorriam camadas de conchas de moluscos destacando-se, no primeiro, *Lucina jamaicensis* e *Ostreasp* e, no segundo, além desta, *Anomalocardiabrasiliana*.

Os sambaquis do Braço Seco-69 e do Rio Laranjeiras-71 encontravam-se ao lado de pequenos rios e eram ladeados por manguezais. Assentavam em terreno areno-argilosos. Com áreas de 824 e 942 m² na base e 3,50 m de altura, em ambos os sítios havia uma camada superficial formada por terra preta, com abundante material cerâmico e lítico e esqueletos humanos.

O Sambaqui do Morro do Ricardo-26, com 706m de área, estava situado próximo a um rio; tinha uma altura estimada entre 7 e 8m. Estava assentado em afloramentos de rochas cristalinas. Apresentava-se parcialmente explorado comercialmente. No Sambaqui foi encontrado um fragmento de cerâmica corrugada, interpretado como procedente da camada superficial.

As camadas subjacentes dos sambaquis Braço Seco-69; Rio Laranjeiras-71; e Morro do Ricardo-26 eram formadas por malacofauna marinha. Nestas camadas mais internas não foram constatados fragmentos de cerâmica.

Bigarella atribuiu a cerâmica verificada nos sítios de Guaratuba aos índios guarani. Na superfície do sambaqui Rio Laranjeiras-7 além da cerâmica simples associada à Tradição Itararé foram identificados fragmentos cerâmicos decorações invasivas⁷, indicando possivelmente uma reocupação local por diferentes grupos indígenas ceramistas de tradição Tupiguarani (ver sítios GS71, na **Figura 1**)

Chymz (1976, 2012) indica ainda a ocorrência de cerâmica em mais três sambaquis no litoral paranaense: Ilha das Pedras-15 (P3, na **Figura 1**); Ilha do Mel; e Ilha das Cobras (P29). Os fragmentos encontravam-se em meio à terra preta humosa, associada com artefatos de pedra, restos ósseos humanos e conchas de moluscos e ossos de peixes. Nestas camadas, embora os vestígios de alimentos obtidos no mar sejam frequentes, percebe-se que não desempenhavam entre esses ceramistas um papel tão importante como entre os construtores dos sambaquis. Os recursos da mata e talvez os produtos de uma agricultura extensiva⁸ deveriam complementar o seu regime alimentar.

As pesquisas envolvendo os grupos ceramistas no litoral paranaense ainda

⁷ Decorações invasivas, também denominadas plásticas, são resultantes da ação de instrumentos, dedos e unhas na superfície ainda úmida das vasilhas (CHYMZ, 2012, p. 51).

⁸ Agricultura extensiva se diferencia da agricultura intensiva pelo uso de técnicas tradicionais que envolvem o uso moderado do solo, certa manutenção da biodiversidade local e conservação ou manejo de baixo impacto dos recursos naturais.

são incipientes. Segundo Chmyz (2002, p. 75), no final do século XIX e começo do seguinte, o historiador Romário Martins, constatou a presença de povos ceramistas no litoral do Paraná ao apresentar dois recipientes cerâmicos que foram catalogados no Museu Paranaense em Curitiba. Um deles, uma possível urna funerária, foi encontrado numa escavação realizada no local da Capela do Bom Jesus em Paranaguá. A segunda peça, uma panela desenterrada em um quintal em Antonina, ambas com perfil nitidamente Tupiguarani. Chmyz aponta para mais duas peças catalogadas nas Atas do Museu Paranaense, do ano de 1940, como sendo uma prova da ocupação ceramista no litoral do Paraná, uma doada por Theophilo Garcez, e outra por Pamphilo D'Assunção. Porém, destas duas, apenas uma foi encontrada para análise posterior, se tratava de uma tigela ou prato fundo encontrada na Ponta do Caju em Paranaguá.

Chmyz (op. cit.: 76) também relata a atuação de José Loureiro Fernandes que ao realizar uma abordagem antropogeográfica em Praia de Leste, comenta a existência de cerâmica na baixada marítima, possivelmente de procedência guarani.

Ainda segundo Chmyz, mais recentemente, em 1979, o IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) apreendeu em Paranaguá, duas urnas funerárias Tupiguarani que estavam sendo comercializadas, ambas tinham sido retiradas por moradores locais, e depois de apreendidas foram incorporadas ao acervo do CEPAN\UFPR (Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas da Universidade Federal do Paraná). Uma das peças ainda continha ossos correspondente a um indivíduo adulto.

Ambas as peças, foram retiradas em pontos distintos de um mesmo sítio: PR P 67: Rio Emboguaçu, localizado a 485m da margem direita do rio homônimo, a sudoeste da Capela do Bom Jesus e da Ponta do Caju. Este sítio foi seriamente danificado pela construção da Rodovia BR 277, pela Ferrovia que dá acesso às instalações portuárias, e ainda pela abertura de ruas e construções de casas na região.

Outro sítio Tupiguarani registrado no litoral paranaense, também devido a um achado fortuito é o: PR P 68: Rio Imbocuí – 1. Em 1998 em decorrência da exploração de um areal nas margens do Rio Imbocuí, foram encontradas três urnas funerárias e outros fragmentos referentes a várias peças cerâmicas. De acordo com Chmyz (2002, p. 81), os cortes-experimentais realizados neste sítio revelaram fragmentos de cerâmica Tupiguarani misturados com outros da Tradição

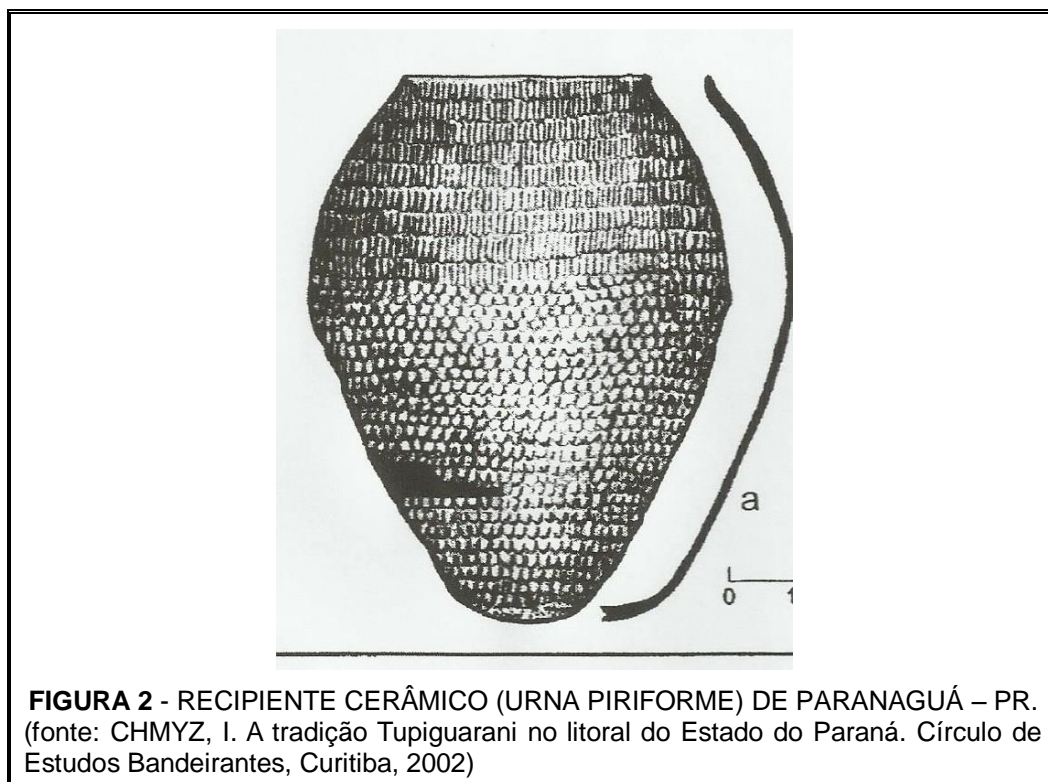
Neobrasileira. A cerâmica foi datada pelo método da Termoluminescência, em 1519 d.C. com margem de erro de 30 anos.

Se acrescentarmos à data obtida os 30 anos da margem de erro, teremos a do quase naufrágio de Hans Staden na baía de Paranaguá, ano em que, comprovadamente, portugueses estavam em contato com índios da região, influenciando-os (CHYMZ, 2002, p. 85).

Sobre as ocorrências de cerâmica Tupiguarani evidenciadas por Bigarella em topos de sambaquis na baía de Guaratuba, divisa com o Estado de Santa Catarina, Chymz (2002, p. 86), destaca que por se tratar de um estudo preliminar, sem intervenção nos sítios (sambaquis), não se tem detalhes sobre a cerâmica inviabilizando assim a comparação com a cerâmica da baía de Paranaguá.

Porém, em estudos realizados por Bigarella e Tiburtius (1950) em sambaquis adjacentes a cidade de Joinville em Santa Catarina, local bastante próximo a baía de Guaratuba e comumente conhecida como uma região ocupada pelos Carijó e “respaldado em Métraux, que os considerou também como guarani” (CHMYZ, 2002, p. 93). A cerâmica da Tradição Tupiguarani encontrada nessa região não apresenta semelhança com as encontradas na baía de Paranaguá. Entre outras peças, uma urna funerária com contorno infletido, também denominada piriforme e as que não formam carena na junção entre o ombro e o bojo saliente, são exemplos de peças diagnósticas na baía de Paranaguá.

Segundo Chymz, este tipo de urna piriforme (**Figura 2**) foi encontrado na faixa litorânea ao norte, divisa do Estado do Paraná com São Paulo e nas porções planaltinas adjacentes, espaços ocupados pelos Tupinikin e pelos chamados Tupi de São Paulo na época do contato. Assim, para Chmyz, a região onde hoje se encontra o Estado do Paraná, pode ter servido como uma área de fronteira, ou seja, de contato entre os tupi do norte e os guarani do Sul, para o autor, a faixa que abrigou os Tupi pode se estender pelo menos até a baía de Paranaguá.



Esta proposta de Chmyz é contrária a grande parte da etnohistória da região, que apregoa que a principal ocupação indígena do litoral paranaense no momento do contato europeu seria constituída pelos Carijós (guarani). Porém Hans Staden (1974) já apontava em 1549 a presença dos Tupinikin (tupi) na baía de Paranaguá, os diferenciando dos Carijó, presentes mais ao Sul, por sua postura mais amistosa contra os agressivos habitantes de Santa Catarina.

No entanto, em pesquisa realizada por Dione Bandeira (2004, p. 212), em um sítio anteriormente cadastrado por Walter Piazza, no litoral norte de Santa Catarina, há indícios de que a cerâmica coletada apresenta elementos que podem ser relacionados a cerâmica guarani, tendo características semelhantes as cerâmicas Tupiguarani descritas por Chymz (2002) nos sítios de Paranaguá.

Devido às incipientes pesquisas arqueológicas realizadas até o momento e a possibilidade de maior diversidade sócio cultural na ocupação do litoral Sul e Sudeste em tempos pretéritos, torna-se difícil esboçar um quadro sintético sobre a cultura material e os processos históricos subjacentes à ocupação dessa ampla região. Bandeira demonstra essa preocupação ao questionar sobre as fontes que tratam da presença Guarani no litoral norte catarinense:

As publicações que tratam da questão baseiam-se em publicações anteriores e não em pesquisas na documentação original. Além disso, são recorrentes, nessa literatura, indicações de fortes diferenciações sócio-

culturais entre grupos tomados como um mesmo (BANDEIRA, 2004, p. 215).

Para Bandeira (2004, p. 215) esta questão “retrata o predomínio, que via de regra as fontes escritas, têm perante as materiais”, sendo que a superação dessas lacunas pode indicar novas perspectivas interpretativas para a ocupação do litoral Sul e Sudeste.

2.1 OCUPAÇÃO HISTÓRICA NO LITORAL DO ESTADO DO PARANÁ: UMA ANÁLISE ETNOHISTÓRICA

A presença indígena no litoral do Estado do Paraná foi primeiramente mencionada nos relatos de Hans Staden, um alemão que veio duas vezes ao Brasil, em meados do século XVI. Na primeira viagem esteve no Nordeste e na segunda no Sul, onde menciona a presença de Tupiniquins na Ilha de Superagui, norte da baía de Paranaguá.

Em seu livro “Duas Viagens ao Brasil”, Staden relata que seu interesse era chegar até a Ilha de Santa Catarina, mas devido a uma tempestade acabaram desembarcando em um porto ainda no litoral paranaense, ao ancorar “veio uma grande canoa cheia de selvagens ao nosso navio” (STADEN, 1974, p. 56), tentaram se comunicar, mas sem êxito, devido à diferença da língua, assim, deram-lhes algumas facas e anzóis, e eles se retiraram. Ainda neste mesmo dia, aproximou-se novamente mais uma canoa, desta vez além dos indígenas trazia dois portugueses, que perguntaram de onde vinham e apontaram a direção para chegar até Santa Catarina.

Staden (1974, p. 67-68) relata como deixaram o litoral catarinense em busca da Ilha de São Vicente, “deixamos o porto de Imbeaçã-pe, que fica a 28 graus e meio de latitude sul e alcançamos, depois de dois dias pouco mais ou menos e de uma viagem de cerca de 40 milhas a ilha dos Alcatrazes” na baía de Paranaguá.

O porto de Imbeaçã-pe é o nome indígena dado ao porto Viaçá, da costa catarinense e segundo Staden estava ocupado por índios Carijó. É provável que devido este porto ter o mesmo nome de um território situado, desde o Paraguai até Cananéia, pode ter havido certa confusão quanto a extensão dos locais ocupado por

uma mesma nação indígena, no caso os Carijó. Porém, Moisés Santiago Bertoni (1922, p. 68) em sua obra “Lá Civilización Guarani” (1922), apontou tratar-se de duas nações distintas, de um lado os Carijó, que ocupavam a região do porto de Imbeaçã-pe, na costa catarinense, e do outro os Mbya, provindos do Paraguai, que ao penetrarem o Brasil, formaram o país do Mbiaçá ou Viaçá, hoje território paranaense.

Quanto a Ilha dos Alcatrazes – nome esse dado em recorrência do grande número de gaivotas marinhas lá encontradas – há menções que quando saíram em busca de água doce e acabaram por encontrar “ocas abandonadas, cacos de potes dos índios que haviam outrora habitado esta ilha” (BERTONI, 1922. p. 68) indicando mais um processo de ocupação indígena local.

Outro autor foi o historiador português Antonio Vieira dos Santos (1850), radicado em Paranaguá reuniu lembranças e documentos com vistas a elaboração de memória histórica da cidade. Seu manuscrito foi doado a Câmara no ano de 1850, e na publicação correspondente Santos destaca a quantidade de sambaquis existentes na região e sua exploração.

Em todas as ilhas, e ainda em pequenos ilhotes dessas baías, se tem encontrado grande quantidade de ostreiras, ou porque naqueles lugares havia maior abundância delas, ou nelas era mais fácil a pescaria de peixe, tais são as ilhas das Cobras, dos Papagaios, Rasa pequena, Cotinga, Rasa grande, a das Gamelas, das Ostras, do Benito, do Pauvuçá, do Pinto, Biguá, nas duas do Jereré, do Guararema, Teixeira, do Lamim, das Palmas, do Itapema, Corisco, Uvimiranga, do Albano, do Gonçalo, a do Sousa, a do Barbosa, a do Rolim e Mourão, e outras mais, etc. (VIEIRA DOS SANTOS, 1850, p. 97)

Vale ressaltar que, embora o relato de Santos seja interessante, é necessário que seja observado com cautela, pois Santos indica que a construção destes sambaquis foi realizada pelos Carijó que desciam até o litoral em busca de alimentos, e depois voltavam cheios de comida para suas aldeias. Esta associação, de fato, é desconsiderada pelas recentes pesquisas arqueológicas, as quais apontam para a maior antiguidade na construção de sambaquis. Também ocorreram elementos distintos na cultura material entre as “ocupações sambaqueiras” e reocupações posteriores.

Em um primeiro momento acreditava-se que os sambaquis eram construções naturais: “consideravam que os sambaquis eram resultados do recuo do mar e da ação do vento exercida sobre as conchas lançadas à praia” (PROUS, 1991 *apud* GASPAR, 2011, p. 43).

Para Santos, acreditar na origem natural dos sambaquis era uma tentativa de justificar a exploração dos concheiros para a construção das cidades.

Destas conchas dos mariscos se tem feito toda a cal dos edifícios desta Capitania, desde o tempo da fundação até agora, e tarde se acabarão as ostreiras de Santos, S. Vicente, Conceição, Iguapé, Cananéia e Paranaguá e nas praias que vão da Laguna às Torres as há (VIEIRA DOS SANTOS, 1850, p. 96).

Diversas construções históricas no litoral foram construídas a partir de argamassa com restos dos sambaquis. Como exemplo o prédio que hoje recebe o MAE – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná, originalmente construído para abrigar o Colégio dos Jesuítas, fundado em 1755. Deste modo, existem muitos sítios arqueológicos históricos de alvenaria de pedra e argamassa de sambaquis espalhados pelas áreas costeiras do Paraná, e que retratam momentos políticos e econômicos diversificados. O próprio desmonte de sambaquis para a produção de cal representa processo histórico importante na ocupação e transformação do território colonizado e que precisaria ser melhor estudado, inclusive para identificar o número de sambaquis existentes à época e que foram completamente destruídos.

Os sambaquis, importante fonte de dados para o conhecimento da ocupação antiga do litoral, sofriam desmonte acelerado, destinando-se, as suas conchas, à produção de cal utilizada na construção de edifícios. No início do século XVIII, resolução de rei de Portugal, recebida pela Câmara de Curitiba, autorizava a exportação de cal de ostras para Buenos Aires e Colônia do Sacramento (atual Uruguai) (CHYMZ, 2012, p. 49).

No século XX, José Loureiro Fernandes, diretor do Museu Paranaense e chefe da sessão de Antropologia e Etnografia, visitou inúmeros sambaquis nos municípios litorâneos, constatando a devastação a que continuavam sujeitos, e que então eram utilizados pelo Estado para o revestimento de estradas. Diante dessa realidade e por sua iniciativa, o Paraná promulgou, em 1951, a primeira legislação protetora, reservando os sambaquis unicamente para a pesquisa científica. Dez anos depois surgiu a lei que protege, em todo o território brasileiro, os sítios arqueológicos (CHYMZ, 2012).

No ano de 1850, Antônio Vieira dos Santos apoiado em documentos históricos, relatou como se deu o processo de ocupação nas Ilhas Cotinga e Rasa da Cotinga entre os anos de 1550 a 1839:

Fronteiro a essa costeira da barra do sul até a Cidade - Paranaguá - caminhando de leste a oeste tem um ilhote pequeno chamado dos

Papagaios; e mais duas ilhas maiores a Rasa e a da Cotinga. A ilha chamada Rasa é seu terreno plano e baixo, donde derivou o nome; tem de comprimento légua e meia. A Ilha da Cotinga unida à Rasa, e só dividida por um pequeno riacho, é montuosa, produz bem a mandioca, cana, café e é fértil e boa pastagem para o gado; nela aportaram os primeiros povoadores, onde fizeram seus primeiros estabelecimentos; tem um ribeirão d'água excelente que desce da montanha e onde as embarcações vão fazer suas aguadas; é pertencente ao rocio da Cidade (...). Essa ilha tem duas léguas de comprido e uma milha de largo (VIEIRA DOS SANTOS, 1850, p. 76)

A chegada dos europeus no Estado do Paraná se deu, em meados do século XVI, sendo as ilhas Cotinga e Rasa da Cotinga o primeiro porto de parada dessa primeira leva. Ao que tudo indica, esta decisão foi estratégica devido ao grande número de indígenas que no momento ocupavam as terras do continente. Vieira dos Santos (1850) organizou uma cronologia dos acontecimentos que marcaram a chegada do homem europeu nas ilhas, até a fundação da vila de Paranaguá no litoral paraense.

De acordo com o autor, em meados do século XVI, mais precisamente entre os anos de 1550 a 1560, os povos de Cananéia, originários da Europa, seguiram sentido litoral Sul costeando as barras de Ararapira e Superagui, já em território paranaense. Após entrarem nas baías de Paranaguá, avistaram muitas habitações de índios, e receosos, desembarcaram nas Ilhas Cotinga e Rasa da Cotinga, mais precisamente no Canal do Sucuriu que as divide. Ali, construíram suas habitações devido à fertilidade do terreno, ou mesmo devido a uma estratégia de segurança, pois o canal protegido pelas ilhas se tornou um local seguro para as embarcações.

No ano de 1667, com a população europeia já devidamente assentada nas ilhas e no continente, o Capitão Manoel de Lemos Conde, com a ajuda de Francisco Matoso Mourato⁹ construiu a primeira capela do Estado do Paraná a “Ermida de Nossa Senhora das Mercês”, na ilha da Cotinga. No ano de 1669 o Capitão-mor Gabriel de Lara, através da sesmaria, doa a Ilhas Cotinga e Rasa da Cotinga ao Capitão João Veloso de Miranda, que nela residia. No ano de 1675 os dois capitães assinam uma declaração, onde legalizam a Ilha da Cotinga como propriedade de um Conselho formado por colonizadores que regularizaram a posse das terras do litoral paranaense. Um ano depois, em 1676 foi reconhecido a escritura feita pelo capitão Manoel de Lemos para a doação da metade da Ilha da Cotinga a Ermida de Nossa

⁹Francisco Matoso Mourato faleceu em Paranaguá, em 1701, como se verifica na inscrição constante em uma das lápides existentes na igreja de São Benedito. (VIEIRA DOS SANTOS, 1850, p. 42).

Senhora das Mercês.

Apesar desta doação, no ano de 1699 o padre João de Souza da Fonseca, da Companhia de Jesus, visita Antônio Morato, morador local e protetor da capela, concedendo autorização para demolir a Ermida de Nossa Senhora das Mercês, tirando suas telhas, madeiras, portas e portais, deixando apenas parte das paredes levantadas, que logo foi coberta pelo mato. Também neste mesmo ano, houve com a mesma invocação a Nossa Senhora das Mercês, a edificação de outra igreja com este material retirado da Ilha da Cotinga, na Rua da Fonte em Paranaguá (local onde se acha hoje a igreja de São Benedito). E no ano de 1708, Antônio Morato e sua mulher, tomam posse da parte da Ilha da Cotinga que pertencia à capela.

Dez anos mais tarde, em 1718, houve um fato marcante na história da Ilha da Cotinga. Um navio a vela espanhol regressa do Chile carregado de prata, este mesmo navio que um ano antes esteve atracado na ilha, foi surpreendido por um corsário pirata francês, que pretendia saqueá-lo. Mas, devido ao mal tempo, o navio pirata ficou preso na parte de fora da ponta da ilha. O fato causou muito espanto e alvoroço, não só aos náuticos espanhóis, mas também aos moradores do continente, pois que infalivelmente esperavam ter um saque geral daqueles piratas. Como estavam sem nenhuma defesa, os moradores recorreram então ao divino auxílio, implorando a proteção de sua Padroeira Maria Santíssima Senhora do Rosário, para que os defendesse daqueles piratas. E segundo Vieira dos Santos, por um acaso da natureza formou-se uma trovoadá ao rumo de sudoeste que se transformou em uma grande tempestade, causando o naufrágio do navio pirata.

No ano de 1721, o Procurador da Câmara de Paranaguá, Antônio de França, requereu ao Doutor Ouvidor Geral e Corregedor da Comarca Rafael Pires Pardiniho, o direito da Câmara em tomar posse judicialmente da Ilha da Cotinga, e cinco anos mais tarde, em 1726, o Doutor Ouvidor Geral e Corregedor da Comarca Antônio Alves Lanhas Peixoto, devolveu a posse da metade da Ilha da Cotinga que havia sido retirada da Ermida de Nossa Senhora das Mercês, com a condição de que não proibissem a qualquer pessoa da ilha e de seus recôncavos a tirar pedra, barro e madeiras como e quando quisessem, para a construção dos edifícios da própria ilha e recôncavos.

No ano de 1730, o General da Capitania Antônio da Silva Caldeira Pimentel ordenou a João de Araújo da Silva que tirasse os restos do naufrágio do navio pirata francês, dando metade do que encontrasse para a Fazenda Real de S. Majestade, e

a outra metade, poderia ficar para ele, desde que tivesse todas as despesas por sua conta.

Algumas décadas depois, o Capitão Gaspar Gonçalves de Morais, requereu à Câmara que pretendia levantar na Ilha da Cotinga uma fábrica para o curtume de atanados (couro curtido com extratos vegetais), alegando para isso o decreto de 17 de fevereiro de 1770, que expressamente proibia o corte de mangues (exceto aqueles que já se tivesse tirado a casca), por servir à mesma para o curtume e isso em favor das fábricas de solas nas Capitânicas do Rio de Janeiro, Pernambuco, de Santos, Paraíba, Rio Grande e Ceará.

No ano de 1839 realizou-se um levantamento do número da população na cidade de Paranaguá e arredores, sendo que nas ilhas Cotinga e Rasa da Cotinga constatou-se uma densa ocupação, totalizando 79 casas habitadas, 94 fogos e 351 almas.

Assim, percebe-se através da documentação histórica elencada acima, alguns elementos envolvidos com o contexto de ocupação da região litorânea paranaense e seus sucessivos processos históricos e sociais subjacentes. Estes contextos de registros arqueológicos e etnohistóricos, apesar de incipientes, são suficientes para indicar que tradições ceramistas, normalmente associadas a antecessores dos guaranis e tupis, ocuparam a costa paranaense, possivelmente em toda sua extensão. Com isso, não podemos em uma análise da ocupação atual guarani (da década de 70) documentada para a ilha da Cotinga, imaginar que tais espaços não tiveram histórias de maior profundidade temporal.

3 TERRITÓRIO DESTINADO POR *NHANDERU*: O *TEKOA PINDOTY*

O *Tekoa Pindoty*, nome Mbya Guarani dado à Terra Indígena Ilha da Cotinga, significa terra de muitos coqueiros, e devido à presença de algumas características ambientais e culturais, foi o local escolhido na década de 70, para abrigar um núcleo familiar indígena que reconhece neste espaço, o local adequado para desenvolver o modo ideal de ser Mbya Guarani.

Segundo os Mbya estes lugares são destinados por *Nhanderu*, e entre outras características, apresentam boas terras para o plantio, assim como acessibilidade à água. Segundo Maria Inês Ladeira (2008) que desenvolveu um amplo trabalho com os grupos Mbya Guarani do Sul e Sudeste, os indígenas possuem regras, costumes e tradições, dos quais participam todo o conjunto de sua sociedade, formando complexos regionais, e se pensando enquanto instituição que se organiza social, política e economicamente dentro de uma configuração espacial que envolve todas as partes do seu mundo, onde é preciso movimentar-se para conservá-lo.

Para entender o significado que os Mbya atribuem ao *Tekoa Pindoty*, é necessário primeiramente pensá-lo como parte de um território mais amplo, caracterizado pelas relações entre diversos núcleos familiares, e depois compreender como se dá a relação entre as coisas que compõe este espaço físico e o emaranhado de significados cosmológicos que juntos formam um *Tekoa*.

Segundo Ladeira (1990, 2007, 2008), este complexo regional que forma este amplo território Mbya Guarani, no qual o *Tekoa Pindoty* está inserido, se dá numa abrangência espacial ampla e não contínua, compreendendo parte do Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai. Segundo Cláudio Baptista Carle (2011, p. 51) citando Montoya (1976), este amplo território é chamado de *Tekoa Guaçu* e é identificado pelos indígenas como território e patrimônio de seu povo.

A comunicação estabelecida entre os diversos grupos do *Tekoa Guaçu* se dá através da mobilidade que ocorre por diversos motivos, entre eles: conquista de novos territórios preparados por *Nhanderu*; conquista de novos territórios devido à pressão populacional; motivação gerada por conflitos internos ou com outros grupos indígenas; visitas de trocas entre parentes e amigos; morte; migrações religiosas,

entre outros (LADEIRA, 2008; BONAMIGO, 2009).

A palavra “território” pode ter diferentes significados dependendo do contexto em que se encontra, sobretudo, quando ela denota um sinônimo de “terra”. Para a antropóloga Dominiqui Tilkin Gallois (2004) é do conflito entre esses conceitos que surge a discussão entre as distintas categorias entre Terra Indígena e Território Indígena, que remete a distintas perspectivas e, atores envolvidos no processo de reconhecimento destes locais. Segundo Gallois, Terra Indígena é um conceito político-jurídico com conotação de um local reservado para o uso da população nativa, porém conduzido sob a égide do Estado. Por outro lado, território indígena se remete a vivência e construção cultural de uma dada sociedade a sua base territorial. Desta forma, território indígena é um conceito construído a partir do ponto de vista tradicional em relação a um espaço. Para Marlon Aurélio Tapajós Araújo (2010, p.6) “território indígena não é apenas terra ocupada tradicionalmente pelos índios, território indígena é a terra e suas circunstâncias e relações simbólicas, políticas, econômicas e ambientais”.

O Mbya Daniel Kuaray¹⁰ elencou alguns conceitos que dão conta da noção nativa de território e das relações que se dão sobre este espaço (*tekoa* = *teko* + *nhandereko*). Segundo Daniel, *tekoa* significa: “*minha vida Mbya, tudo o que eu construo*”, sendo que para que de fato um *tekoa* seja constituído é necessário que haja uma relação entre o *teko* e o *nhandereko*. Ainda segundo Daniel, *teko* significa: “*viver conforme a cultura guarani, é o modo de ser Mbya*”, e *nhandereko*: “*nosso território, como um espaço territorial, tudo o que está em nossa volta, universo guarani, a relação com os outros guarani*”. Segundo o cacique Mbya Dionísio¹¹ estes ensinamentos são repassados para os membros da comunidade, pelos líderes espirituais no momento das rezas, cantos ou mesmo nas conversas diárias realizadas, sobretudo, na *opy* (casa de reza).

Segundo Daniel, o *Tekoa Pindoty*, devido sua proximidade com o mar, é uma espécie de “portal” para a mítica Terra Sem Mal¹², confirmando assim o preceito

¹⁰ O Mbya Guarani Daniel Kuaray Timóteo é professor do curso “Cultura e Língua Mbya Guarani” e informante deste trabalho.

¹¹ O cacique Dionísio Rodrigues foi um dos informantes no processo da pesquisa de campo desta dissertação.

¹² Terra Sem Mal ou Ivy Marã Ei: *Yvy Mara Ey* ou Terra Sem Mal diz respeito a uma terra sagrada preparada por *Nhanderu* para os Guarani. Em tempos pretéritos os indígenas realizavam migrações no sentido oeste\leste em busca desta terra. Assim estabelecer moradias próximas ao mar, sobretudo

cosmológico que revela um local adequado para a construção do *tekoa* e a vivência do *teko*.

Ladeira (2007, 2008) ressalta a relação simbólica entre os Mbya e a Mata Atlântica do Sul do Brasil, sobretudo as aldeias mais próximas acosta. Segundo a autora, as aldeias situadas junto à Serra do Mar são suporte essencial para permanência e equilíbrio deste povo, pois a contemporaneidade na prática da tradição expressa nas palavras “atravessar o oceano” para alcançar a Terra Sem Mal é o fundamento mais evidente dos direitos territoriais dos guarani na costa atlântica, pois é a partir do litoral que se estrutura o cosmo e se define a geografia deste grupo.

A etnohistória indígena está repleta de relatos que abordam a relação entre os guarani e o litoral. De acordo com H elene Clastres (1978), a razão que os atra ao litoral era a reputa o de fertilidade e abundância deste local. Isto pode ser interpretado de duas maneiras diferentes, que, aliás, não se excluem em absoluto:

Razões ecológicas e econ micas induziram os índios a procurar novos ‘habitats’ mais apropriados, talvez, para atender às suas necessidades; e razões de ordem mítica também puderam associar as ricas terras (ou assim supostas) do litoral a Terra Sem Mal. Pois, de onde podia derivar essa ‘fama’ de fertilidade excepcional? De um saber real, talvez; mas (também talvez) seu eco fosse apenas mítico. Quaisquer que fossem as razões das antigas migra es retenhamos pelo menos que foram sem a menor d vida complexas e que a priori não   possível descartar as de ordem religiosa (CLASTRES, 1978, p. 59).

Esta passagem de Clastres   particularmente interessante, pois nela, estão inseridas questões ecológicas e econ micas e questões de ordem cosmológica, sendo que um fato não desconsidera o outro, pelo contrário, ambos fatores podem ser levados em considera o nas migra es e ocupa o do litoral pelos guarani, mesmo nos grupos atuais.

Sobre a migra o profética em busca da Terra Sem Mal, Pierre Clastres (1974) trabalha com a hipótese de que entre os grupos etnohistóricos, esta busca surgiu como um ato de resistência dos índigenas contra a cria o de um Estado

nas ilhas, era a possibilidade de estar mais próximo desta terra que se encontra para além das  guas. Estas migra es eram geralmente dirigidas por líderes espirituais, as quais poderiam revelar pontos de parada e lugares para os índigenas formarem seus *tekoas*. Segundo os índigenas nestes locais não haveria doenças nem guerras e onde tudo que se plantasse renderia bons frutos. Para mais informa o sobre as migra es para *Yvy Mara Eypesquisar*: Pierre Clastres (1974), H elene Clastres (1978) Elizabeth Pissolato (2007) e Maria Inês Ladeira (2007, 2008). Segunda a Mbya Guarani Juliana Kerexu Mariano (informante deste trabalho), a cosmologia índigena aponta que esta terra ficava além do oceano atlântico e aqueles que seguiam os ensinamentos de *Nhanderu*, poderiam ainda em vida atingir este local sagrado.

soberano, sobretudo, as imposições religiosas dos recém chegados europeus contra os rituais e crenças nativas. Os indígenas realizam uma mobilização de vários grupos que percorriam caminhos, conhecidos na literatura como *Peabiru*, todos em busca dessa hipotética terra. Esta mobilização era liderada por um líder espiritual, o pajé, e denota o contraponto indígena do poder político e religiosos imposto pelos conquistadores europeus.

Segundo Pissolato (2007), a ocupação recente Mbya Guarani no litoral atlântico desloca gradativamente o foco no fenômeno migratório como realização efetiva do motivo mítico para uma interpretação dos deslocamentos como procura por lugares para a atualização de um modo de vida guarani. Da busca do cumprimento efetivo de um destino mítico passa-se à procura concreta de espaços a serem ocupados, o que inclui, na percepção da maioria dos autores, além de significado religioso, a dimensão ecológica e uma forma econômica e social entendida frequentemente como “tradicional”.

Para Garlet e Assis (2009), centrar os objetivos dos deslocamentos Mbya Guarani nas migrações religiosas é uma maneira simplista de lidar com a história deste grupo indígena. O fato, é que esses deslocamentos resultam de conflitos envolvendo os Guarani e seus territórios tradicionais desde a segunda metade do século XVII, quando as imensas reservas naturais de erva-mate e madeira, situadas a leste de Assunção, constituíram-se nas primeiras motivações de expansão do Paraguai colonial. Esta região, onde hoje é o Paraguai, está na memória indígena como sendo o centro do mundo Mbya, o território original de seus ancestrais (Susnik, 1983; Necker, 1990 *apud* Garlet e Assis, 2009).

Até o século XVII, os Mbya, povos correspondentes aos chamados *Kayguá*, *Kaÿguá*, *Ka'yguá*, *Ka'ynguá*, *Kainguá*, *Cainguá*, *Caaguá*, *Caaingua*, *Canguá* ou outros¹³, “mantinham-se irredutíveis quanto à decisão de não aceitar os sistemas de dominação colonial bem como acesso e controle de seu território” (Garlet e Assis, 2009, p. 20). Mas, com o avanço colonial, houve o processo de redução¹⁴ dos

¹³ “Variações da mesma expressão Guarani para designar, genérica e pejorativamente, os diversos grupos que se recusavam a pactuar ou aceitar as imposições dos colonizadores” (Garlet e Assis, 2009, p. 19).

¹⁴ “Note-se que chamamos “Reduções” aos “povos” ou povoados de índios que vivendo à sua antiga usança em selvas, serras e vales, junto a arroios escondidos, em três, quatro ou seis casas apenas, separados uns dos outros em questão de léguas duas, três ou mais, “reduziu-os” a diligência dos padres a povoações não pequenas e à vida política (civilizada) e humana” [...] (Montoya ([1639] 1985, p. 34 *apud* Garlet e Assis, 2009, p. 20).

primeiros grupos Mbya pelo governo de Assunção, o objetivo dessa redução era utilizar a mão-de-obra indígena e principalmente, ocupar seus territórios com a exploração da erva-mate. Esperava-se que dado este primeiro momento de contato, os demais grupos Mbya poderiam também ser reduzidos, porém diversos fatores contribuíram para o fracasso dessas tentativas de redução, entre as quais, doenças, mortes, e a recusa em permanecer na redução junto a moradores de outros grupos étnicos (cf. Necker, 1990; Susnik, 1983 *apud* Garlet e Assis, 2009).

Fica implícita nesta concepção que um dos primeiros impactos produzidos pelo processo reducional dava-se na relação que os Guarani mantinham com o seu território. A condição básica para que os Guarani pudessem ser submetidos à “vida política e humana”, isto é, aos princípios de vida civilizada, ocidental, era que deixassem de manter sua dinâmica de ocupação territorial e passassem a viver concentrados num determinado espaço, onde seria possível manter o controle sobre suas ações (Garlet e Assis, 2009, p. 20-21).

As tentativas de reduzir os Guarani durante o período colonial devem ser entendidas, enquanto uma das estratégias articuladas pelos conquistadores para se apropriarem do seu território. A emergência do latifúndio atingiu o território original Mbyá fracionando-o e transferido-o ao domínio particular, “os Mbyá, que até então puderam permanecer relativamente isolados nas florestas, tiveram que, cada vez mais, considerar as relações com os proprietários aos quais ficou condicionada a possibilidade de permanência sobre as áreas” (Garlet e Assis, 2009, p. 31).

Diante do impacto sobre o território original, uma significativa parcela dos Mbyá buscou como estratégia uma redefinição para o seu conceito de território. Nesta nova concepção, mais do que nunca, deveriam considerar a disseminada presença dos brancos ocupando a maior parte das terras, sendo cada vez mais concreta a impossibilidade de manter o isolamento e distanciamento geográficos. É a partir dos – guata/andanças, caminhadas, que vão redimensionando esta nova concepção de território. (Garlet e Assis, 2009, p. 39)

Ao que parece a ideia de território como um espaço delimitado, assim como também a concepção de um modo ideal de ser Mbya Guarani, se deu, decorrente da existência de uma alteridade, ou seja, conforme o contato aconteceu, houve também restrições ao acesso a terra, derivadas do aumento das frentes expansionistas,

assim como a impossibilidade dos nativos viverem suas tradições. Este fato, fez com que os Mbya criassem mecanismos de defesa frente aos “outros”, que queriam impor uma nova cultura, e que viam os nativos como uma peça contra o desenvolvimento colonial. Dessa forma, segundo Garlet e Assis (2009) o deslocamento Mbya de seu território original para outros locais, inclusive o litoral brasileiro, fez com que os indígenas reformulassem sua noção de território, apoiando-se nos mitos que, readaptados, incorporam fatos, locais e personagens históricos.

Assim, como nas decisões de mobilidade e escolha do território Mbya ou *nhandereko*, a cosmologia indígena também está presente no processo de nomeação. Quando *Nhanderu* envia um nome para uma criança na festa do *nhemongarai* (ritual de batismo), tornando-a assim, um parente, e demonstrando o caminho já prescrito para cada um, influenciando na organização social do grupo, uma vez que os nomes são imbuídos de função social.

Como estratégia para manutenção de seus lugares – que implica na preservação de sua organização social e das regras da reciprocidade -, o sistema de atribuição dos nome/almas passam a se articular em função do jogo de interesses e da situação que se encontra cada aldeia. A revelação e atribuição dos nomes se imbuem de um caráter acentuadamente político, pois da composição pretensiosamente harmoniosa dos nome/almas, e sua relação direta com a região de origem, depende o grau de prosperidade do *tekoa* (LADEIRA, 2007, p. 27).

No *nhemongarai*, além do batismo das crianças, acontece também o batismo dos alimentos. Para os Mbya Guarani, os alimentos que vem diretamente da natureza também são sagrados, pois possuem alma, assim, depois de colhidos, estes alimentos devem ser batizados para efetivamente se tornarem alimento. Estes alimentos sagrados que são cultivados no *tekoa* fazem parte de um ciclo de atividades desenvolvidas dentre de um calendário próprio que prevê o início e o fim do ano, porém a identificação dos doze meses é diferente do calendário moderno (LADEIRA, 2008: 169). O ciclo das atividades no *tekoa* é definido por dois tempos que equivalem a duas estações: *ara pyau* (tempos novos) e *ara yma* (tempos antigos). A esses tempos correspondem o calor (verão) e o frio (inverno). Algumas versões dos guarani contemporâneos dizem que, em cada tempo/estação (*ara pyau* e *ara yma*), a lua (*jaxy*) deve dar “seis” voltas.

Desse modo, não há data exata para o início e para a duração de cada

tempo/estação, pois são os “avisos” de cada mudança climática que vão determinar o seu próprio início e fim e, por conseguinte, quais as atividades que devem ser realizadas, assim, como o ritmo de vida no *tekoa*.

Da junção do *teko* e *nhandereko* (cultura + território) que dá vida ao *tekoa*, se evidencia a influência cosmológica na organização espacial, social e política deste grupo, seja através da escolha do local mais apropriado para a fixação do *tekoa*, seja através da nomenclatura que prescreve as ações sociais de cada indivíduo, ou ainda através da presença direta de *Nhanderu* nos alimentos. Desta forma, pensar o Tekoa Pindoty pertencendo a um amplo território, que faz parte de uma rede de comunicação e mobilidade Mbya, e que possui características ideais para o *teko* acontecer, foi decisivo para que de fato, os trabalhos de campo ocorressem considerando o ponto de vista e a constituição de “Mundo” própria da cultura Mbya Guarani.

3.1 ORGANIZAÇÃO TERRITORIAL GUARANI NO CONTEXTO ARQUEOLÓGICO E CONTEMPORÂNEO

Segundo Fabíola Andréa Silva (2011, p. 121), a etnoarqueologia é um “campo investigativo que visa trazer referenciais etnográficos como subsídio às interpretações arqueológicas sobre o passado e, ao mesmo tempo, como uma possibilidade de “arqueologia do presente”. Tendo em vista esta percepção, e considerando a discussão no item anterior, sobre a ideia de território associada aos Mbya Guarani contemporâneos, buscou-se assim, aproximações com estudos arqueológicos que tratam de propostas alusivas a noção de uso desses espaços.

Desta forma, o conhecimento produzido pelo arqueólogo Francisco Silva Noelli (1993) em sua dissertação de mestrado “Sem tekohá não há tekó: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência guarani e sua aplicação a uma área de domínio do delta do Rio Jacuí – RS” traz alguns referenciais do uso do espaço por grupos pré-históricos e históricos, que serviram como suporte para investigação junto com os Mbya do *Tekoa Pindoty*, numa busca por referenciais entre passado e presente através da configuração espacial entre aldeias e dentro delas. Esta dissertação, realizada através de um apurado referencial teórico, apresenta

uma discussão a cerca das categorias que os guarani utilizam para classificar e definir seus domínios territoriais em termos arqueológicos, as quais “refletem os laços de parentesco e reciprocidade em três níveis espaciais inclusivos: **guará, tekohá eteii**” (NOELLI, 1993, p. 248 grifo nosso).

Guará significa tudo o que está contido numa região, “é um conceito sócio-político que determina uma certa região bem definida, delimitada geralmente por rios (SUSNIK, 1982, p. 32 *apud* NOELLI, 1993, p.249). Segundo Noelli, de acordo com os informes dos jesuítas alguns *guará* seriam formados por até 40 aldeias, que estabeleciam entre si, relações de reciprocidade e parentesco.

Com uma provável certeza, isso deveria refletir o famoso e pouco pesquisado modelo guarani de ocupação e manutenção territorial baseado na reciprocidade, na guerra e na antropofagia (...). É quase provável que todos os rios principais e seus afluentes, na bacia Platina e na Costa Atlântica, também fossem subdivididos em vários *guará* (NOELLI, 1993, p. 249).

A subdivisão dos *guará* em unidades territoriais sócio-economicamente aliadas, formam os *tekohá*. Segundo Noelli (1993, p. 249)“ suas sedes seriam os sítios arqueológicos e as aldeias históricas” que eram divididos em três níveis integrados: a) físico-geográfico; b) econômico; c) simbólico (CHASE – SARDI, 1989, p. 34 *apud* NOELLI, 1993, p. 249). Possuíam áreas bem definidas, geralmente delimitadas por rios, colinas ou arroios. “*Tekohá* é análogo ao espaço que os arqueólogos denominam, por exemplo, como ‘área de captação de recursos’¹⁵” (NOELLI, 1993, p.250).

Por sua vez, a subdivisão do *tekohá* forma os *teii*, isolados ou agrupados em função das condições locais e políticas, é a família extensa, que poderia conter até sessenta famílias nucleares que eram chamadas de *ogpe guará* (SUSNIK, 1983, p. 127 *apud* NOELLI, 1993, p.250). “As aldeias teriam até seis *tii* (MONTROYA, 1951, p. 29 *apud* NOELLI, 1993, p. 250).

Segundo Noelli, o modelo hierárquico hipotético da constituição territorial, desde o *ogpe guará* até o *guará*, era dividido da seguinte maneira: *Ogpe guará* ou família nuclear – aproximadamente 6 pessoas; *Teii* ou família extensa – até 60 famílias; *Tekohá* ou território – até 6 *teii*; e *Guará* ou aliança aproximadamente 40

¹⁵ Há certa dificuldade em coadunar a noção de Tekoa com a ideia de captação de recursos, no sentido de que este é um conceito notadamente arqueológico, que se refere a ideia de subsistência não abarcando assim, as particularidades físico-geográficas e simbólicas local.

tekohá.

Desta forma, de acordo com as análises realizadas por Noelli sobre os guarani pré-históricos e históricos, é possível observar que há pontos análogos aos conceitos de uso do espaço dos Mbya Guarani contemporâneos, porém a uma divergência de grafia em alguns casos, e em outros não há correspondência semântica. Para estas comparações, contei com a colaboração do professor Daniel Kuaray Timóteo. Assim, ao apresentar os conceitos trabalhados por Noelli em sua pesquisa de mestrado, Daniel respondeu da seguinte maneira:

Quanto a palavra **guará** que segundo a pesquisa de Noelli corresponde a um conjunto de aproximadamente 40 aldeias, dispersa por uma ampla região, Daniel disse que desconhece esse conceito e que para os Mbya contemporâneos, **guará**¹⁶ significa “território do lobo”, numa relação entre animal e seu habitat.

Quanto a palavra **tekohá** que segundo a pesquisa de Noelli significa: unidades territoriais divididas em três níveis integrados: físico-geográfico; econômico; e simbólico. Segundo Daniel a correspondência é válida, sendo que a única diferença é quanto a grafia, pois os Mbya contemporâneos costumam escrever **Tekoa**.

Quanto a palavra **teii**, Noelli apresenta como local que abriga uma família extensa, poderia conter até sessenta famílias nucleares. Segundo Daniel, há uma correspondência semântica, mas não de grafia, pois existem entre os Mbya contemporâneos (em algumas aldeias), “núcleos grandes constituídos de pai e mãe, depois os filhos e agregados e criados”, mas ele desconhece o nome **teii**, nas palavras de Daniel “**ooguaçu**, é como se chama agora”.

Quanto a palavra **guará ogpe**, que Noelli apresenta como o nome das famílias nucleares, Daniel disse “*sei que guará ou aguará é lobo, mas desconheço outro significado*”.

Sobre a idéia contida na palavra **teko** e sua relação com o **tekoa**: “se *teko* era o modo de ser, o sistema, a cultura, a lei e os costumes, o *tekohá* era o lugar, o meio em que se davam as condições que possibilitavam a subsistência e o modo de ser do guarani” (MELIÁ, 1989, p. 36 *apud* NOELLI, 1993, p. 250), Daniel disse que

¹⁶ No litoral do Paraná a palavra “guará”, também corresponde a um pássaro. Ao trazer o termo indicado por Noelli para a toponímia local, é interessante pensar se não haveria alguma correspondência com aspectos territoriais Guarani em locais como Guaraqueçaba, Guaratuba, Guaraguaçu.

concorda com este, pois de fato, ainda hoje a vivência do *teko* só é possível se houver a relação com um espaço apropriado para que a cultura guarani seja mantida.

4 ETNOARQUEOLOGIA MBYA GUARANI NO *TEKOA PINDOTY*

Parte significativa da Ilha da Cotinga e a totalidade da Ilha Rasa da Cotinga formam a Terra Indígena Ilha da Cotinga ou como chamam os Mbya Guarani *Tekoa Pindoty* (em guarani “terra de muitos coqueiros”).

A Terra Indígena Ilha da Cotinga (**Figura 3**) foi oficialmente homologada em 16 de Maio de 1994 (**Anexo 2**). A demarcação administrativa da TI promovida pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI é caracterizada como de posse tradicional indígena pertencente ao grupo étnico Mbya Guarani, com superfície total de 1.701ha e perímetro de 41.895,73m, fazendo divisa com a propriedade do late Clube de Paranaguá. O late Clube está disposto no limite oeste da Ilha da Cotinga, e em seu entorno também ocorre uma faixa de terreno ocupada por pescadores locais.

As ilhas estão localizadas a 2 km a leste do município de Paranaguá, em frente a foz do Rio Itiberê, na faixa litorânea paranaense, está localizada a leste da Serra do Mar, abrangendo a planície litorânea e a zona montanhosa. A planície litorânea tem largura entre 10 a 50 km, constituída por formação arenosa, paludais, terrestres, manguezais e aluviões terrestres (**Figura 4**). A zona montanhosa compõe-se de terrenos acidentados, montanhosos, trechos ondulados e morros isolados. No oceano são vistas ilhas rochosas formadas por picos mais elevados da região submersa (MAACK, 2002). Na porção noroeste da Ilha da Cotinga, há uma elevação de rochas cristalinas com aproximadamente 200 m de altitude, sendo que a sudeste desta elevação, encontra-se a parte plana da ilha formada por massas de areia e lamas estuarinas de idade geológica recente¹⁷, circundada por áreas de várzeas e de manguezal (EMBRAPA, 2006). O acesso às ilhas se dá por via marítima.

Através de uma análise de fotografias aéreas, de diversos anos (1953, 1962, 1980, 1996) e em diferentes escalas (1:25000, 1:70000, 1:25000 e 1:70000) foram identificadas as seguintes tipologias e coberturas vegetal e uso da terra nas ilhas Cotinga e Rasa da Cotinga (CANEPARO et. al., 1998): Mangue (preservado e degradado por ação antrópica); Restinga (preservada e degradada por ação antrópica); Zona de *Cladium*; Associação praias e mangues indiferenciados; Associação florística da floresta de encosta e planície (preservada e degradada por

¹⁷ Sedimentos formados predominantemente no período Holoceno médio a superior, desde aproximadamente 5.100 anos antes do presente, conforme Ângulo (2004).

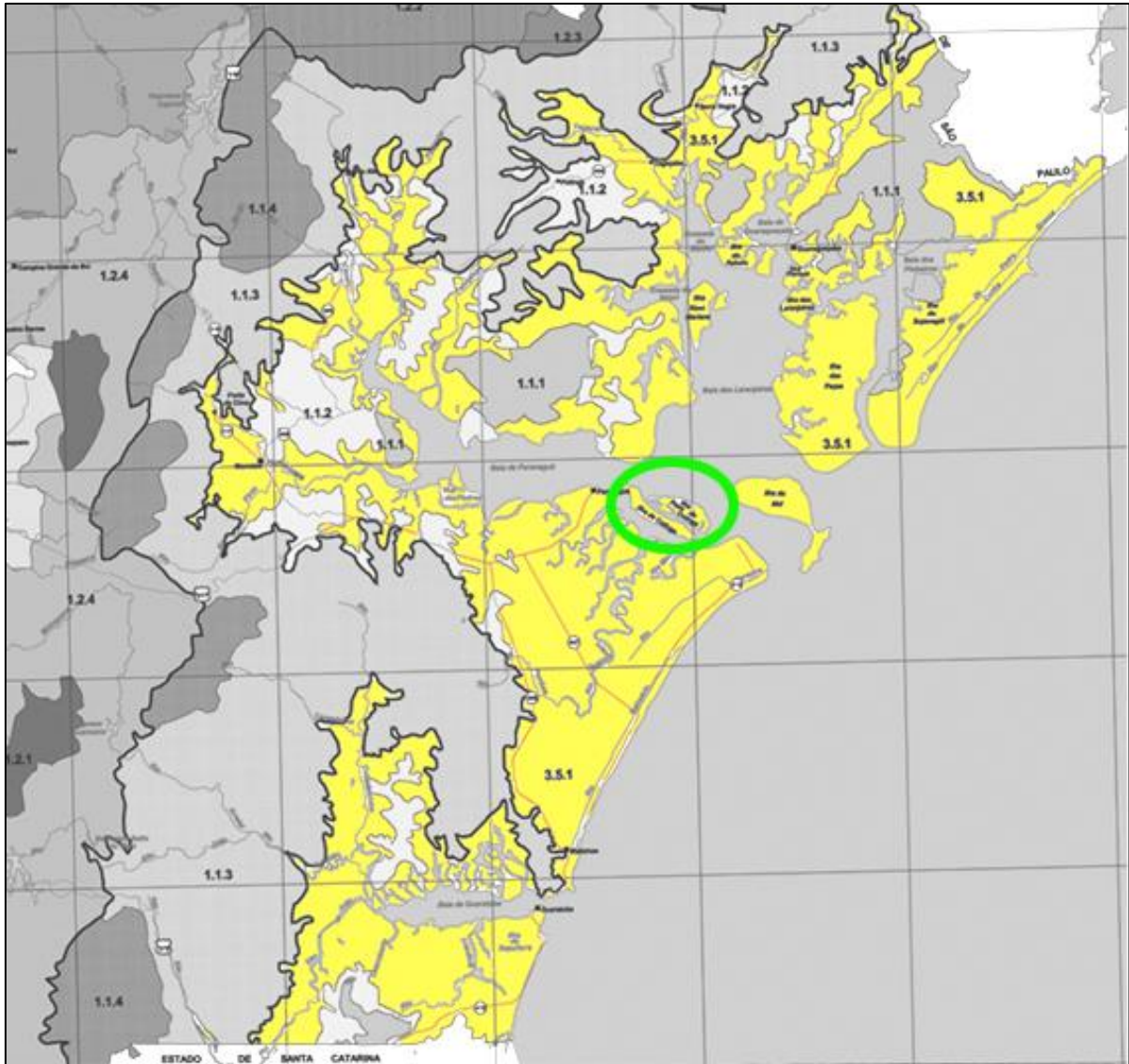


FIGURA 4 – MAPA DE INSERÇÃO DA TI ILHA DA COTINGA (CIRCULO EM VERDE) NA PLANÍCIE COSTEIRA DO LITORAL PARANAENSE (AMARELO) E DEPÓSITOS CONTINENTAIS/SERRARIAS DA SERRA DO MAR (CINZAS)

Segundo o estudo acima mencionado, apesar das restrições ambientais, as ilhas apresentam um potencial auto-sustentável de ocupação com baixa densidade. Tal observação decorre da constatação de que, mesmo com o ligeiro crescimento das manchas antrópicas no período de 1980, houve redução das áreas degradadas nas restingas e desaparecimento das matas de encosta degradadas, fato que não se verificou na década de 1952 a 1962, quando aumentaram significativamente as áreas de mangue e matas de encostas degradadas. De fato, o aumento das manchas de áreas antropizadas se deu no momento em que a ilha teve seu maior pico populacional, mas, apesar dessa alta populacional houve redução de áreas degradadas, demonstrando assim, a interação de baixo impacto ambiental causado

pelos acampamentos indígenas.

Quanto ao tipo de solo encontrado na Ilha da Cotinga, foi realizada uma análise química a qual identificou uma elevada acidez, com altos teores de alumínio, baixos teores de cálcio e magnésio, médios teores de potássio, altos teores de fósforo nos 20 cm mais superficiais, e baixos teores na profundidade de 20 a 40 cm e altos teores de carbono, caracterizando estes solos como distróficos ou de baixa fertilidade. Para a utilização agrícola deste solo, devem-se destinar as áreas planas ou de relevo suave ondulado, preservando e/ou abandonando as áreas em locais com relevo mais movimentado devido à alta susceptibilidade à erosão que possuem (KRAMER, 2006 *apud* BONAMIGO, 2009, p. 181).

Atualmente, a presença indígena no litoral do Paraná, se dá na Terra Indígena Ilha da Cotinga na cidade de Paranaguá, na comunidade do Sambaqui do Guaraguaçu na cidade de Pontal do Paraná, e nas áreas rurais das cidades de Guaraqueçaba e Antonia.

Exceto a Terra Indígena Ilha da Cotinga, as demais não são espaços homologados pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio), isso criou algum desconforto entre os órgãos representantes indígenas e demais instituições, principalmente entre FUNAI e IBAMA (Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis). Como um exemplo da disputa entre as duas instituições, temos o caso ocorrido na Ilha de Superagui, distante aproximadamente 25km da TI Ilha da Cotinga. O Parque Nacional de Superagui é uma Unidade de Conservação de Proteção Integral criada em 1989, de responsabilidade do IBAMA, e devido à natureza de sua gestão é proibido a sua ocupação por coletivos humanos. Assim, desde a criação do Parque, se estabeleceu este conflito, tanto que no ano 2000, segundo Lima (2000), cerca de 700 pesquisadores, conservacionistas e diretores de Unidades de Conservação de todo o Brasil, votaram pela redação de uma moção prevendo a retirada das comunidades indígenas que estavam ocupando as UC's, incluindo os Mbya Guarani da Ilha do Superagui.

Segundo Juliana Kerexu¹⁸, não se sabe ao certo os motivos, o fato, é que a aproximadamente 8 anos, os Mbya deixaram de ocupar o Parque Nacional de Superagui, mesmo reconhecendo aquela ilha como um local de uso tradicional indígena.

¹⁸ Juliana Kerexu Mariano é uma jovem indígena Mbya Guarani, moradora do TekoaPindoty e informante desta pesquisa.

4.1 OCUPAÇÃO RECENTE MBYA GUARANI NO TEKOA PINDOTY

A ocupação recente Mbya Guarani das ilhas, se deu em meados da década de 70 devido ao reconhecimento deste território como terra tradicional indígena. Este sentimento de pertencimento se dá segundo os Mbya pela presença de vestígios de seus ancestrais e da confirmação de *Nhanderu* que ali poderiam viver conforme seus ensinamentos. De acordo com Nilo (ex cacique e ex morador da Ilha da Cotinga) citado por Bonamigo (2009, p. 94) estes vestígios estão nos ossos dos Mbya que estariam sob a Igreja ali construída no início da história do Paraná. Além disso, para Nilo, as crianças Mbya, em período anterior, teriam brincado no mesmo compõem que jogam futebol atualmente.

De acordo com Bonamigo (2009), o primeiro casal que chegou a Ilha da Cotinga, em 1977, foi Salvador e Zoberata da Silva, pais de João da Silva, eles teriam partido de Peperi-Guaçu (Misiones/Argentina), passando por Chapecozinho, área indígena localizada em Xanxerê/SC. Depois deste primeiro grupo, mais sete famílias vieram de Ibirama/SC e se instalaram na Cotinga.

Segundo João da Silva citado por Parcionik (1991 *apud* BONAMIGO, 2009, p. 94), em Santa Catarina, eles moravam no mesmo território dos índios Kaigangues e Xoklengs, e não estando satisfeitos com aquele local saíram em procura de um espaço sossegado no qual pudessem ver os vestígios dos ancestrais e as manifestações de *Nhanderu*, e que não estivessem tão próximos dos não-índios. Assim, ao chegar na Cotinga, explica João da Silva *“minha mãe veio primeiro. Gostou. Chamou os filhos. Disse que aqui em cima quase não vê ninguém, não temos incomodação. Vivemos felizes. Temos o que queremos, temos paz”*.

O Mbya Sebastião da Silva, 94 anos, morador da Ilha da Cotinga desde a década de 70 difere em partes do relato de João da Silva. Segundo Sebastião, esta ocupação se deu da seguinte forma: *“a primeira vez que fizeram moradia aqui, foi meu tio, Hilário é que chama ele, mas já faz muitos anos que ele saiu daqui e foi lá pra Barragem. Ele saiu e depois veio outra turma morar aqui, era meu sobrinho, João da Silva, depois quando ele saiu, nós chegamos aqui de novo, veio primeiro, minha filha Isolina e eu quatro anos mais tarde”*. Independente de quem foi o primeiro Mbya a chegar na Cotinga, o fato é que todos fazem parte de uma mesma família, sendo que alguns moram na ilha até os dias de hoje.

Quanto à organização social entre os Mbya Guarani, há algumas funções representadas na comunidade, como é o caso do cacique e do pajé. O cacique tem o papel de estabelecer uma organização social entre os membros do grupo, ao mesmo tempo, que é responsável pelas relações externas que envolvem os diálogos com a sociedade envolvente, já o pajé é responsável pelas questões referentes aos aspectos espirituais dos indígenas, além de ser a pessoa que conhece os processos de cura dos males de alma e do corpo Mbya Guarani.

Estas funções sociais não são estáticas e mudam de acordo com diversas situações, sobretudo, quando há a mudança de alguns indígenas para outras comunidades. Assim, depois que o grupo se instalou na ilha, na década de 70, tiveram como primeiro cacique e pajé o Mbya Hilário, que ao ir embora foi substituído por João da Silva. Com o passar dos anos e o aumento populacional da ilha, estas funções foram desmembradas, e em 2003 a função de primeiro pajé ficou a cargo de Cristino, e a Faustino a função de segundo pajé; e Jair (filho mais velho de Cristino) assumiu a função de cacique, o qual mais tarde foi substituído por Nilo (filho mais novo de Cristino); nesta data também a comunidade contava com um professor, o Mbya Dionísio (BONAMIGO, 2009: 94). Mais recentemente, devido à mudança de parte dos Mbya da Ilha da Cotinga para outras comunidades houve uma inversão de alguns papéis sociais, Cristino responde junto com Dionísio pela função de cacique, o primeiro com responsabilidades mais internas e o segundo responde, sobretudo pelos assuntos externos a comunidade, e a função de pajé hoje em dia é exercida pela Mbya Isolina.

A partir de 1984 foram realizados levantamentos esporádicos do número populacional dos Mbya da TI Ilha da Cotinga (Oliveira,1984; Oliveira, Sundfeld e Caiana, 1984; Costa, 1986; Silva, 1986; Mateei (1987); Saraiva,1987; Bonamigo, 2009), e mais recentemente no ano de 2013 para fins desta pesquisa (esse levantamento teve a ajuda de dados levantados recentemente por funcionários do posto de saúde e da escola da TI Ilha da Cotinga). Em linhas gerais Bonamigo enquadra a mobilidade Mbya considerando os seguintes fatores: conflitos com outros grupos indígenas moradores de uma mesma localidade; a morte de parentes; conflito de lideranças externas; e visita a pedido de parentes ou de pajés de outras aldeias. **(Figura 5)**

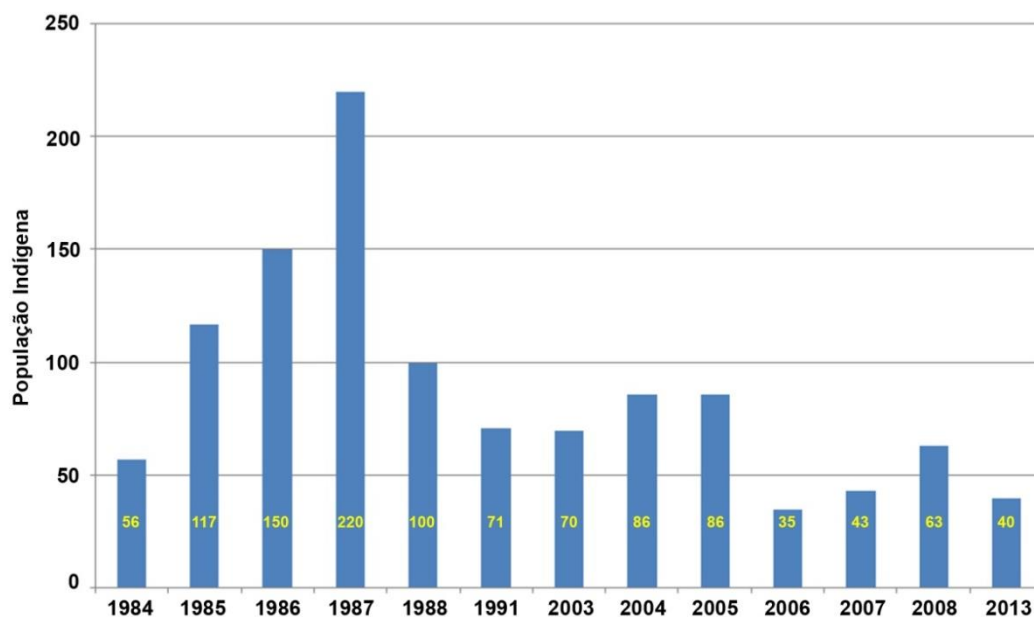


FIGURA 5 – GRÁFICO INDICANDO A VARIAÇÃO OBSERVADA NO NÚMERO DE HABITANTES INDÍGENAS NO TEKOA PINDOTY ENTRE OS ANOS DE 1984 E 2013

No ano de 1988 houve uma baixa populacional na TI, de acordo com Cristino (Bonamigo, 2009, p. 102), derivado talvez pela dificuldade de plantio devido a terra arenosa, ou porque a terra era pouca para muita gente, ou mesmo pela escassez de água, o fato é que esta mobilização se concretizou depois do convite feito por um parente a João da Silva para ocuparem um território indígena em Bracui/RJ.

Desde 1983, estava em andamento o processo de desapropriação de uma área de 700 ha em Bracui/RJ. Lá morava um parente de João da Silva, o Aparício. 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. Segundo Aparício *“aqui morava pouco índio, só minha família, então mandei chamar meu tio, cacique João e a comunidade dele, para ocupar toda esta terra. Se não fosse assim, o branco tomava tudo, nós ficaríamos novamente sem nada”* (LITAIFF, 1996, p. 52 *apud* BONAMIGO, 2009, p. 103).

Questionado sobre os motivos do constante fluxo indígena na Ilha da Cotinga para outras comunidades, Sebastião da Silva, diz que devido à dificuldade de acesso para o continente, muitos Mbya preferem morar em comunidades mais próximas das cidades, já que principalmente os mais jovens estão cada vez mais socializados com a sociedade envolvente.

A observação acima, talvez responda a aparente tendência observada nos últimos anos, sobre a baixa média populacional na TI. No entanto, segundo os próprios Mbya, esse quadro tende a se reverter, devido a realização de recentes melhorias, como a instalação de placas solares para a obtenção de energia elétrica e a construção de uma escola que deve atender além da alfabetização escolar.

4.2 LEVANTAMENTO ETNOARQUEOLÓGICO

Os trabalhos de campo foram conduzidos considerando uma abordagem etnoarqueológica, que primou pela aproximação e envolvimento dos Mbya Guarani no universo da pesquisa arqueológica e vice-versa. Este envolvimento entre pesquisador e pesquisados foi fundamental para que de fato, fosse respeitado o ponto de vista nativo referente às abordagens de campo. Foram dois anos de trocas de conhecimento que resultaram nesta dissertação. Um dos produtos dessa pesquisa compreendeu a execução de um mapa de localização dos pontos e áreas de interesse (**Mapa 1; Anexo 1**) e de uma figura contendo alguns desses locais mais diretamente associados a área no entorno a casa de reza (*opy*) (**Figura 6**). Ambos foram realizados a partir do auxílio dos Mbya Guarani ou ainda em prospecções específicas visando a identificação de vestígios arqueológicos em superfície (não houve intervenção em subsuperfície nem qualquer tipo de coleta). Segue abaixo, a descrição das vivências e atividades que permearam esses estudos.

No dia 26 de Outubro de 2011, deu-se início a um curso sobre a língua e cultura guarani, ministrado pelo Mbya Guarani Daniel Kuaray Timóteo, da aldeia de Biguaçu- SC. Na época, Daniel era estudante da faculdade de Pedagogia da UFPR – Universidade Federal do Paraná e, oferecer este curso estava previsto como contrapartida para o recebimento da sua bolsa de estudo.

No decorrer destas aulas, que teve duração de duas horas semanais durante um ano, realizado nas dependências do Museu Paranaense em Curitiba, foi possível adquirir um conhecimento da cultura guarani, até mais profícua que as seguintes idas á TI, pois na posição de aluna foi possível fazer indagações e explorações que por vezes não ocorreram em campo. O professor Daniel sempre fazia questão de esclarecer que todos os conteúdos abordados em sala de aula, já

tinham sido previamente autorizados pelos mais velhos. Durante os encontros, eram abordados além da língua Mbya Guarani, temas ligados a dança, rituais, plantas medicinais, objetos sagrados, ente outros.

Após dois meses, mais precisamente no dia 14 de Dezembro de 2011, se deu a minha primeira ida para a Ilha da Cotinga no litoral do Estado do Paraná. Na ocasião, tive a companhia do etnólogo Paulo Góes e do filósofo Rodrigo Graça, o qual já tinha o contato com os indígenas moradores da ilha, sendo fundamental para a primeira apresentação e conversa sobre esta pesquisa.

A segunda ida para a ilha da Cotinga se deu por ocasião da festa de comemoração do dia do índio, 19 de Abril de 2012. Desta vez, fui acompanhada da minha filha Luiza Andrade, na época com 7 anos de idade. Além, de oferecer a ela, dias animados resultantes das brincadeiras acompanhadas pelas várias crianças da comunidade (**Fotos 1 a 3**), essa iniciativa foi decisiva para que fosse estabelecida uma relação mais amistosa com as mulheres Mbya Guarani, que no geral são bastante reservadas.

No entanto, a timidez observada na maioria das mulheres da ilha difere da irreverência da Mbya Guarani Juliana Kerexu Mariano, uma jovem líder da comunidade que na época era responsável junto com o cacique Dionísio Rodrigues pelos assuntos que relacionam os indígenas com a sociedade envolvente. Assim, Juliana abriu as portas de sua casa que serviu de abrigo para mim e Luiza (**Foto 4**).

A ida para a ilha nesta data foi especialmente interessante, por dois motivos: primeiro porque estava acontecendo uma festa em comemoração ao dia do índio organizada pelos próprios indígenas, contando com a presença de diversos índios, na sua maioria jovens, vindos de outras comunidades do Paraná, São Paulo e Santa Catarina, assim foi possível observar, mesmo que parcialmente, como se dá o processo de mobilização e contato entre as aldeias. O segundo motivo que tornou esta ida interessante foi a aproximação que pude ter com o cacique Cristino e a pajé Isolina Miuduva Rete da Silva, a qual me convidou para participar de um ritual de batismo realizado na casa de reza da comunidade, onde foi anunciado pela pajé o nome de uma menina, que, na época tinha poucos meses de vida, segundo Isolina, o nome enviado por *Nhanderu* para a criança foi Kerexu.



FOTO 1: CRIANÇAS BRINCANDO, *TEKOA PINDOTY*, ABRIL DE 2011.



FOTO 2: CRIANÇAS BRINCANDO, *TEKOA PINDOTY*, ABRIL DE 2011.



FOTO 3: CRIANÇAS BRINCANDO DE SUBIR EM ÁRVORE, *TEKOA PINDOTY*, ABRIL DE 2011.



FOTO 4: CASA DA FAMÍLIA DA JULIANA MARIANO KERECHU, *TEKOA PINDOTY*, ABRIL DE 2011

Depois desta ida, os laços já estavam firmados, e a visita foi retribuída dois meses depois, em junho de 2012, por Juliana, seus dois filhos, e sua cunhada com

mais uma criança. A vinda delas até Curitiba se deu devido à prática da venda de artesanatos na cidade e a estadia em minha casa não deixa de fazer parte de uma retribuição já prevista no processo da pesquisa.

No mês de Julho, dessa vez sozinha, voltei à ilha da Cotinga e o que mais foi interessante nesta ida foi a companhia das crianças, visto que nesta data a aldeia se encontrava praticamente vazia de jovens e adultos. Segundo Darci, marido de Isolina, esse fato se deu, devido ao momento de férias, ou seja, esta época é propícia para que os Mbya Guarani realizem parte das visitas anuais a seus parentes em outras comunidades. Nesta ocasião, a pajé me fez um novo convite para que fosse até a casa de reza onde pude presenciar um ritual de cura realizada por ela.

Assim, mais uma vez instalada na casa de Juliana, fiquei responsável por cuidar das crianças para que ela pudesse realizar uma viagem que estava prevista para encontrar seus parentes em São Paulo. Acabei por aproveitar a companhia das crianças e pedi para que estes me levassem por um passeio para conhecer alguns lugares da ilha.

O primeiro local que elas me levaram foi a ruína da antiga capela Nossa Senhora das Mercês (**Foto 5; ponto16; Mapa 1; Anexo 1**). Neste momento pude perceber como dentro da própria ilha da Cotinga, o acesso a alguns locais é restrito para os indígenas, pois em um dado momento fomos abordados pelo barqueiro Raul, morador da ilha, o qual questionou o que as crianças faziam ali, pois esta área é destinada aos pescadores e associados do late Clube de Paranaguá. As crianças disseram que estavam ali, devido a um pedido meu, e assim, tudo foi esclarecido.

Depois, as crianças me acompanharam, junto com seus dois cachorros de estimação, até a casa do Sr. Sebastião da Silva (**Foto 6, MAPA 1; Anexo 1; local L8**), um Mbya Guarani de 94 anos que construiu sua casa distante de todos os demais moradores da comunidade. Segundo Sebastião a influência dos *juruá*(brancos) na vida indígena, tem modificado completamente o modo ideal de viver conforme os ensinamentos de *Nhanderu*(Deus verdadeiro). Diante disso, para Sebastião a escolha do local para construção de sua casa se deu de forma bastante peculiar, levando ao menos três critérios em consideração: o local deveria ter uma terra fértil para plantação dos alimentos típicos indígenas; a distância dos *juruá* e mesmo dos demais indígenas moradores da Ilha da Cotinga, numa tentativa de se isolar e viver somente dos alimentos colhidos no local sem influência dos demais; e

o acesso facilitado à água potável e ao mar, para possível pesca. Na ocasião, o Sebastião me levou para conhecer uma rocha com inscrições rupestres, próximo a sua casa, essa pedra era também desconhecida pelas crianças que me acompanharam.



FOTO 5: RUÍNAS DA ERMIDA DE NOSSA SENHORA DAS MERCÊS, ABRIL DE 2012

No caminho até a casa de Sebastião, pude observar a presença de algumas casas de outros moradores indígenas, algumas construídas pela Funai com um estilo mais moderno, e outras tradicionais construídas de pau-a-pique.

Meu próximo encontro com os Mbya se deu no mês de Dezembro de 2012, na ocasião minha ida seria breve e motivada pela organização de um campo que envolveria mais pessoas, enfim, precisava da autorização deles para que este campo ocorresse.

Minha surpresa foi poder fazer este contato com os indígenas na cidade de Paranaguá, ou seja, não foi preciso que eu me deslocasse até a ilha, pois como era começo de mês, os Mbya estavam ali mesmo na cidade, pois tinham ido ao banco receber a ajuda governamental destinada aos indígenas. Assim, tendo os encontrado no centro histórico da cidade, local de embarque e desembarque para a ilha, pude resolver as questões pertinentes.



FOTO 6: CASA DO MBYA GUARANI SEBASTIÃO DA SILVA, *TEKOA PINDOTY*, JANEIRO DE 2013

Recebido a autorização por parte dos indígenas, se deu o processo de organização da próxima ida, que se deu no dia 13 de Janeiro de 2013, desta vez fui acompanhada do meu orientador Dr. Laércio Brochier e do meu namorado Ryan Lebrão.

Nossa chegada à ilha foi banhada a muita chuva, mas logo estávamos acomodados na escola (**Foto 7**), que na época estava em período de férias. Esta acomodação, assim como o anúncio para os indígenas de que este trabalho seria realizado na ilha, ficou a cargo do cacique Dionísio. Como já havíamos chegado no meio da tarde, e devido à forte chuva, neste dia apenas nos acomodamos e depois fomos recepcionados por Dionísio, em sua casa, para uma conversa e uma roda de chimarrão. Dionísio fez questão de demonstrar o interesse que a comunidade tinha na nossa presença e conseqüentemente aos resultados que a pesquisa poderá trazer para a comunidade, pois ficou claro, já neste momento, que eles são cientes dos vestígios arqueológicos existentes na ilha, mas na maioria dos casos, eles desconhecem a origem destes vestígios, e assim, nossa presença poderia esclarecer uma história da ilha até então desconhecida para eles.



FOTO 7: ESCOLA INDÍGENA, TEKOA PINDOTY, ABRIL DE 2012

No segundo dia, depois de uma noite não tão bem dormida, devido a presença dos mosquitinhos, conhecidos como “porvinha”, amanhece um dia com céu limpo, e logo pela manhã fomos até a casa de reza (**Fotos 8 e 9; Figura 6; local L1**), lá encontramos a pajé Isolina e sua família, que possuem uma casa ao lado da casa de reza, ali paramos para uma conversa e mais uma roda de chimarrão.



FOTO 8: CASA DE REZA OU OPY, TEKOA PINDOTY, ABRIL DE 2012



FOTO 9: COLINA DA CASA DE REZA OU *OPY,TEKOA* PINDOTY, JANEIRO DE 2013

Em seguida realizamos um levantamento na trilha que liga à casa de reza até a escola. Nesta trilha já foi possível identificar alguns fragmentos cerâmicos manufaturados (**Figura 6; ponto 1**), com acabamento de superfície simples (sem decoração evidente), havendo certa dúvida quanto a serem de origem indígena ou histórica-colonial. Depois seguimos em direção ao portinho de embarque cujo local apresentava uma grande árvore seca (**Figura 6; local L2**), atualmente cortada na base, e que, segundo os Mbya teria sido atingida por um raio, similarmente à outras árvores nas proximidades. No seu entorno, haviam vestígios esparsos de cerâmicas e louças históricas. Também nessa averiguação preliminar visitou-se uma ruína de alvenaria de pedra (**Figura 6; ponto 9**) disposta ao lado de um canal aparentemente retificado. Logo em seguida, partimos para a cidade de Paranaguá, acompanhados pelo barqueiro Leiva (sugerido pelos próprios Mbya), sendo que a ida até a cidade se deu pela necessidade de impressão de um mapa/imagem da ilha e a busca de algumas alternativas que nos protegessem dos mosquitos.

No retorno a ilha ao final da tarde, enquanto preparávamos o lanche/jantar, realizamos o levantamento de ocorrências arqueológicas no entorno da escola (com o uso de GPS). Os vestígios, predominantemente de cerâmicas e louças históricas, eram bem visíveis nas trilhas e áreas limpas de vegetação, e já indicavam que o

lugar apresentava potencial arqueológico importante em subsolo. Cerca de cinco locais com vestígios arqueológicos foram identificados ao longo das trilhas e nas proximidades das atuais moradias dos Mbya (**Figura 6; pontos 2 a 6**). Pelas características preliminarmente observadas, trata-se de materiais de diferentes momentos do período histórico de ocupação da ilha, e compostos predominantemente por cerâmicas manufaturas, louças, vidros, objetos metálicos, telhas goivas, materiais construtivos, etc. Na área da ruína histórica (ponto 9), disposta em trilha que margeia um pequeno canal (antigo “portinho” para embarcações) foram identificados pelo menos três locais com depósitos desses materiais (**Figura 6; pontos 7, 8 e 9**), incluindo a própria área envoltória a ruína, onde blocos cortados de pedra estavam dispostos na margem direita do canal. No início da noite fomos para a casa de reza onde a pajé e sua família nos agradeceu com um lindo ritual de canto e dança que envolvia as crianças que estavam presentes. Na conversa que ocorreu depois do ritual, foi possível observar como nossa presença era bem vinda por toda a comunidade, e assim, fomos um a um benzidos pela água sagrada que dias antes havia sido benta, na ocasião do *Nhemongarai* (batismo das crianças, da água e dos alimentos que ocorre todo mês de Janeiro, marcando o início do ano Mbya Guarani).

No dia seguinte não pudemos contar com a companhia do cacique Dionísio ou de outros indígenas. Assim resolvemos que o melhor seria realizar prospecções arqueológicas no espaço de entorno da casa de reza, e eventualmente conversar com os moradores sobre o que estávamos fazendo ou mostrando os tipos de materiais que procurávamos (foram utilizados alguns objetos arqueológicos provenientes do acervo do MAE\UFPR¹⁹, contendo entre outros, lâminas de machado, fragmentos cerâmicos lisos, corrugados e pintados). Os únicos que nos seguiram, no entanto, foram algumas crianças e apenas nos locais mais próximos às casas. Na área de encosta adjacente ao topo da colina onde se dispunha a casa de reza, foi possível identificar alguns vestígios resultantes da produção de materialidade dos próprios Mbya contemporâneos. Os registros compreendiam mudanças no uso atual do solo (área de roça), instrumentos (facões) (**foto 10**), marcas em blocos de rocha, e até vestígios de corte de barrancos, que segundo Darci, seria decorrente da retirada de terra para a construção de “antigas” moradias

¹⁹MAE\UFPR – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná.

dos Mbya (**foto 11**). O filme etnográfico “Bicicletas de *Nhanderú*” produzido na aldeia *Koenju*, em São Miguel das Missões no Rio Grande do Sul, demonstra como se dá a construção de uma casa tradicional Mbya Guarani, apontando para a remoção de terra ao redor da construção para cobrir a estrutura de bambu, já previamente montada. Devido às inúmeras evidências materiais de uso e transformação da paisagem, esta área foi identificada como “ponto arqueológico” (**Figura 6; ponto 10**) e como “local de interesse identificado com o auxílio do Mbya” (**Figura 6; local L3**)



FOTO 10: MARCA DE FACÃO NA PEDRA, *TEKOA PINDOTY*, JANEIRO DE 2013

Logo abaixo a colina que abriga a casa de reza há um pequeno campo de futebol com solo arenoso parcialmente exposto (**foto 12 e 13**). Entre a colina e um estreito riacho que separa a ilha da Cotinga, há outra ilha, pouca explorada pelos Mbya devido ao difícil acesso causado pela grande presença de manguezais.



FOTO 11: BURACOS NO SOLO QUE APONTAM PARA A REMOÇÃO DA TERRA PARA A CONSTRUÇÃO DA OPY, *TEKOA PINDOTY*, JANEIRO DE 2013



FOTO 12: ANTIGO CAMPO DE FUTEBOL ABERTO COM PRESENÇA DE CERÂMICA E LOUÇA HISTÓRICA, VISTA DO ALTO DA COLINA DA CASA DE REZA, *TEKOA PINDOTY*, JANEIRO DE 2013



FOTO 13: ANTIGO CAMPO DE FUTEBOL ABERTO COM PRESENÇA DE CERÂMICA E LOUÇA HISTÓRICA, TEKOA PINDOTY, JANEIRO DE 2013

Ao longo da trilha de acesso e na área do campinho de futebol (**Figura 6; pontos 11 e 12 respectivamente**) encontramos diversos fragmentos de cerâmicas e louças históricas espalhadas pela superfície arenosa (**fotos 14 a 17**). Também havia evidências de manchas escuras no solo contendo carvões e carapaças de moluscos. O material espalhou-se por uma área de aproximadamente 140 x 40 metros, até a margem esquerda de um riacho, no limite sul da aldeia. Esses abundantes vestígios são indicativos da colonização histórica da ilha, em período onde esta vasta área fora priorizada, incluindo toda área da principal concentração de habitações dos Mbya. Não foram localizados vestígios claros sobre presença indígena mais antiga (com exceção dos sambaquis), embora uma avaliação criteriosa necessite de estudos sistemáticos e com intervenção em subsuperfície. No entanto, o local do ponto 1 (**Figura 6**) na baixa encosta, na vertente noroeste da colina, é suspeito de apresentar cerâmicas de manufatura tipicamente indígena, embora a exiguidade das evidências não possibilitou conclusões mais detalhadas a esse respeito. Indagados sobre a ocorrência de fragmentos cerâmicos ao longo da área os Mbya responderam que sabiam dessas ocorrências, mais não sabiam de que época se tratavam.

Logo ao lado, na margem do riacho acima citado foi possível observar uma

grande concentração de conchas (especialmente *Anomalocardia* e *Ostrea*) que indicou a existência de um sambaqui junto aos limites atuais da aldeia (**foto 18, ponto 12**). Ao ser questionado sobre a existência deste sambaqui, o cacique Dionísio, relatou que conhecia este amontoado de conchas, mas não sabia que ele havia sido construído por outros homens, ou seja, aparentemente ele pensava que aquele amontoado de conchas havia se formado naturalmente.



FOTO 14: FRAGMENTO DE CERÂMICA HISTÓRICA, *TEKOA PINDOTY*, JANEIRO DE 2013

Logo após o almoço, partimos em direção às ruínas da Ermida de Nossa Senhora das Mercês (**ponto 16; Mapa 1; Anexo 1**), a trilha de acesso à capela, que primeiramente eu havia feito em companhia das crianças e que se encontrava facilmente demarcada, desta vez estava totalmente tomada pela mata fechada, assim, como as escadarias que dão acesso a capela. Sobre este fato, os Mbya me contaram que até pouco tempo antes, a prefeitura de Paranaguá, ajudava os indígenas financeiramente, para que estes mantivessem as trilhas da ilha sempre limpas, e que agora a prefeitura não ajuda mais com essa verba, então eles pararam com a limpeza das trilhas, que para eles é desnecessária.



FOTO 15: FRAGMENTOS DE CERÂMICA HISTÓRICA, *TEKOA PINDOTY*,
JANEIRO DE 2013



FOTO 16: FRAGMENTO DE CERÂMICA HISTÓRICA, *TEKOA PINDOTY*,
JANEIRO DE 2013



FOTO 17: FRAGMENTO DE LOUÇA HISTÓRICA, *TEKOA PINDOTY*, JANEIRO DE 2013



FOTO 18: SAMBAQUI, *TEKOA PINDOTY*, JANEIRO DE 2013

Ainda na trilha de acesso à capela foram identificadas algumas ruínas mais recentes (**ponto 15; Mapa 1; Anexo 1**), já próximo as casas dos pescadores, encontramos diversos vestígios indicativos de antigos pescadores, os chamados pesos de rede ou *timbiru*, como chamam os Mbya (**fotos 19 e 20; ponto 14; Mapa**

1; Anexo 1).



FOTO 19: PESO DE REDE OU TIMBIRU, TEKOA PINDOTY, JANEIRO DE 2013



FOTO 20: PESOS DE REDE OU TIMBIRUS, TEKOA PINDOTY, JANEIRO DE 2013

Após visitarmos as ruínas da capela, partimos de encontro a casa de Sebastião e sofremos novamente com a mata fechada, até mesmo porque as casas que margeiam esta trilha estavam atualmente todas vazias, diferentemente da

primeira visita que fiz na área, em Julho de 2012. Esta área de antigas clareiras e o local onde ocorrem casas de taipa abandonadas foram identificadas como de interesse (**Mapa 1; Anexo 1; locais L4 a L6; áreas A2 a A5**). Desta vez, havia ocupação apenas no núcleo central que abriga a maior parte das casas habitacionais, e a casa ocupada por Sebastião.

Quando lá chegamos, Sebastião nos recebeu com a mesma cordialidade da outra vez, e novamente nos levou até a rocha com inscrição rupestre, desta vez com acesso facilitado. Esta foi uma promessa que tinha me feito durante minha primeira visita a sua casa, ele havia me falado que iria manter aquele acesso mais carpinado para que quando voltasse até lá, pudesse observar e fotografar melhor a rocha. A noite, como de costume, voltamos até a casa de reza onde participamos de um ritual de cura de três Mbya, sendo um homem e duas mulheres.

No quarto e último dia, logo no início da manhã, mostramos para o cacique Cristino algumas matérias primas e artefatos arqueológicos emprestados pelo MAE\UFPR que tínhamos levado até a ilha (**foto 21**). Parte desse material também tinha sido utilizado nas conversas com a pajé e seu marido Darci, bem como, com Sebastião.



Logo após, iniciamos uma volta de barco ao redor da ilha. Saímos junto com

o barqueiro Leiva e o cacique Dionísio, nesta volta foi possível observar algumas modificações antrópicas na paisagem, como a presença de uma pedreira pouco próxima ao late Clube. Nossa primeira parada se deu na ponta noroeste da ilha, onde encontramos um local que já foi, e ainda esta sendo explorado por curiosos atrás de tesouros (**foto 22; ponto 10; Mapa 1; Anexo 1**).



FOTO 22: BURACO ABERTA NA ROCHA POR EXPLORADORES DE TESOURO, *TEKOA PINDOTY*, JANEIRO DE 2013

Seguindo em direção ao canal do Sucuriu que separa a Ilha da Cotinga da Ilha Rasa da Cotinga, em sentido sudeste, paramos em uma casa de pescador que no momento estava vazia, ao arredor da casa foi possível identificarmos mais algumas cerâmicas e pesos de rede (**ponto 19**).

A última parada, até mesmo pela chuva que já caía a essa hora, foi na Ilha Rasa da Cotinga, ali encontramos diversos amontoados de conchas, um sugerindo a existência de mais um sambaqui (**ponto 20**), e outros materiais, que desta vez sugeriam uma ocupação mais recente de sítios históricos ou material retrabalhado (**ponto 21**). E por fim, chegamos até o cemitério usado hoje pelos Mbya Guarani.

Um fato curioso que aconteceu durante nossa ida ao cemitério, foi a presença de uma casa de pescador no local, a existência desta casa era até então desconhecida por Dionísio, que ficou bastante aborrecido com a situação e até mesmo nos fez um pedido de que fotografássemos a casa e depois mandássemos com caráter de denúncia para os órgãos competentes, e assim foi feito.

Na volta do cemitério até o portinho da Ilha da Cotinga, o barqueiro Leiva ainda nos apontou a presença de mais um sambaqui (**ponto 22**), de difícil acesso, devido a presença do manguezal. Depois, seguimos em direção ao portinho apenas para arrumarmos nossas coisas e partimos até Paranaguá.

No mês de Agosto de 2013 se deu mais uma visita até a ilha, a última prevista para esta etapa do trabalho. Na ocasião observei diversas modificações na paisagem da ilha, derivadas, sobretudo, das obras de construção de uma nova escola no local, com previsão para funcionamento já no primeiro semestre de 2014 (**foto 23**) além da instalação de um trapiche (**foto 24**) e placas solares (**foto 25 e 26**) que levaram iluminação na antiga escola e nas casas dos moradores indígenas, que até então não possuíam luz elétrica. De fato, foi visível a satisfação dos Mbya decorrentes das melhorias na ilha. Agora os adolescentes poderão permanecer e estudar ali até concluir o ensino médio, e este fator tem influenciado a vinda de novos indígenas para a Cotinga.



FOTO 23: CONSTRUÇÃO DA NOVA ESCOLA INDÍGENA, *TEKOA PINDOTY*, AGOSTO DE 2013



FOTO 24: TRAPICHE, *TEKOA PINDOTY*, AGOSTO DE 2013



FOTO 25: PLACA SOLAR PARA CAPTAÇÃO DE ENERGIA ELÉTRICA,
TEKOA PINDOTY, AGOSTO DE 2013



FOTO 26: PLACA SOLAR PARA CAPTAÇÃO DE ENERGIA ELÉTRICA,
TEKOA PINDOTY, AGOSTO DE 2013

Reunidos na escola (que futuramente deve se transformar em sala de reunião e em um espaço cultural para exposição de artesanato) eu, Juliana e seus irmãos Ronildo, Marcio, Rivair e Juliano nos debruçamos sobre algumas imagens de satélite impressas da Ilha da Cotinga (**foto 27**) que fez com que eles relembassem algumas antigas trilhas que eles percorriam quando crianças, como a trilha que dá acesso ao “campinho dos *xondaro*” (**área A6; Mapa 1; Anexo 1**). A lembrança deste espaço, que há algum tempo eles já não frequentam, fez ressurgir algumas histórias do passado e também narrações contadas pelos mais antigos.

Uma destas histórias fala sobre o fato da Ilha da Cotinga ser um local sagrado para os Mbya Guarani, sendo ali a última parada para a Terra Sem Mal, (confirmando o relato de Daniel de que a Ilha é uma espécie de Portal para a Terra Sem Mal), de acordo com os irmãos, seus ancestrais vinham do Paraguai e Argentina percorrendo caminhos onde existiam ruínas até chegar na ilha, ali, aqueles que haviam conseguido seguir os mandamentos de *Nhanderu* durante todo o trajeto, podiam ainda em vida se transportar até a terra mítica, já os que não conseguiam interpretar corretamente os sinais de *Nhanderu*, desvirtuando de seus ensinamento, ficavam pelo caminho. Quando seus ancestrais chegavam na ilha, eles percorriam uma trilha (traçada pelos irmãos na imagem impressa) que passava

pelo “caminho dos *xondaro*” e dava de frente ao canal do Sucuriu, onde se iniciava a travessia.



FOTO 27: JULIANA, RONILDO, MARCIO, RIVAÍR E JULIANO, *TEKOA PINDOTY*, AGOSTO DE 2013

Eles recordaram que nas andanças diárias que faziam pela ilha quando eram crianças, em ao menos dois locais distintos (próximo ao portinho de embarque e no final da trilha que dava acesso a Terra Sem Mal, em frente ao canal do Sucuriu) eles encontraram antigos cachimbos de barro de mais ou menos 5 cm, que segundo eles deveria ser indígena, mas era diferente do cachimbo que eles costumam fazer hoje em dia. Contaram-me que certa vez, quando encontraram um destes cachimbos, eles colocaram um cabo e levaram até a casa de reza para fumarem durante um ritual, mas quando a avó deles viu que eles estavam usando este antigo cachimbo, fizeram com que jogassem fora, pois não deveriam mexer com estes artefatos antigos, infelizmente eles não recordaram exatamente qual era o motivo desta proibição.

Também me contaram sobre um sinal enviado por *Nhanderu* através de raios que atingem algumas árvores da ilha. Segundo os Mbya todas as coisas da natureza têm um espírito, como se fosse um dono protetor, e quando este espírito protetor se aborrece com alguma coisa, *Nhanderu* envia um raio fazendo com que

aos poucos uma determinada árvore comece a perder sua vitalidade até que morra por completo. Entre outras, que já secaram, há na ilha ao menos mais uma que está sofrendo este processo (**foto 28**)



FOTO 28: ÁRVORE ATINGIDA POR RAIOS, *TEKOA PINDOTY*, AGOSTO DE 2013

Depois fui com a Juliana até a casa da pajé Isolina onde conversamos e combinamos as próximas etapas de campo que serão realizadas na sequência deste trabalho. Importante ressaltar que, além do curso sobre a cultura guarani e as idas a campo, foram realizadas diversas conversas pela internet (rede social) que foram decisivas para o esclarecimento de algumas questões, assim como para o acompanhamento dos Mbyas no processo de confecção deste trabalho.

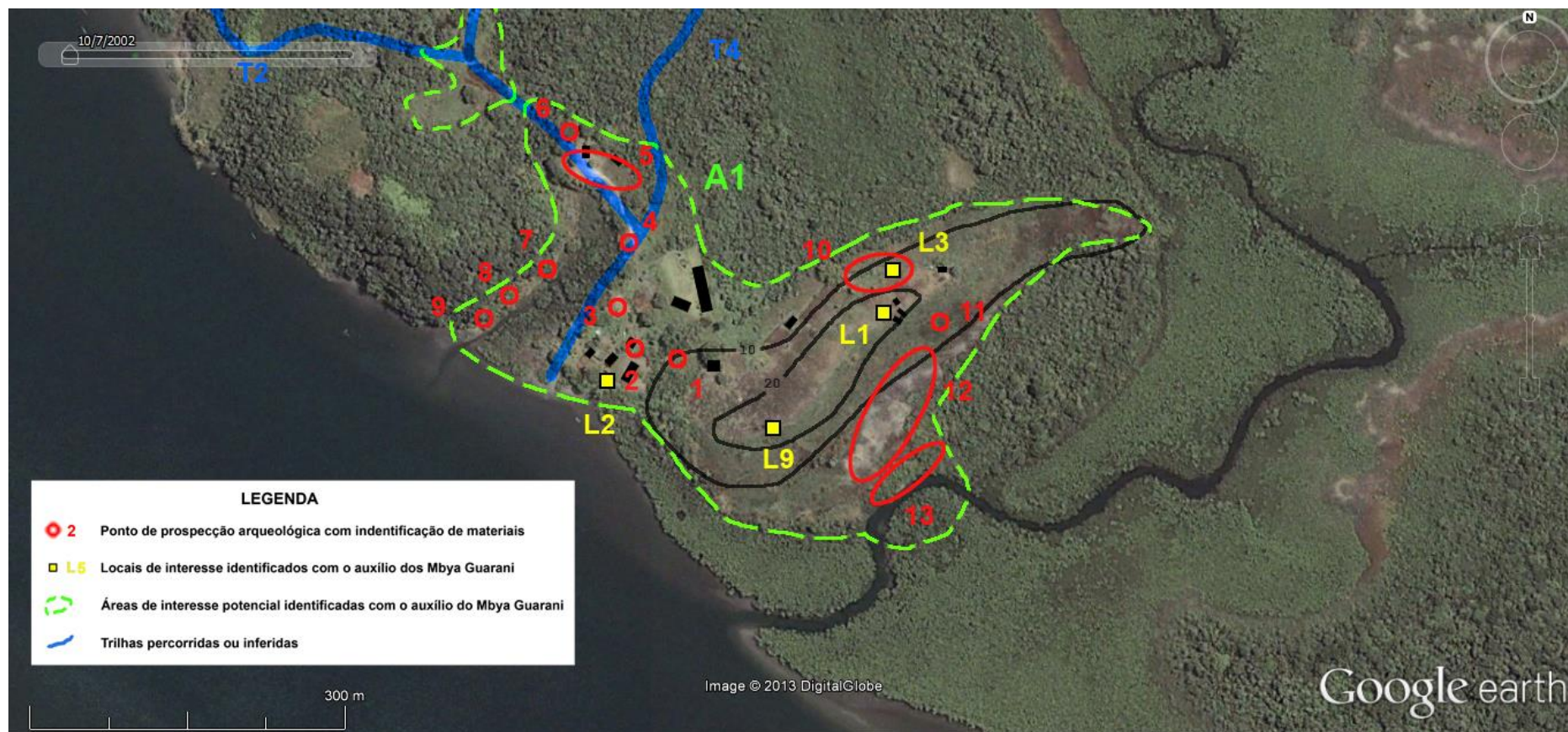


FIGURA 6 – IMAGEM CONTENDO OS PRINCIPAIS PONTOS E LOCAIS DE INTERESSE INVESTIGADOS DURANTE A ETAPA DE CAMPO, NA ÁREA DENOMINADA A1, QUE CORRESPONDE A PARCELA TERRITORIAL COM MAIOR ADENSAMENTO DE MORADIAS MBYA (INCLUINDO A CASA DE REZA, OPY) E COM MAIOR DENSIDADE PONTOS COM VESTÍGIOS ARQUEOLÓGICOS EM SUPERFÍCIE (Fonte: image digital globe, 2013[2002] do Google Earth, adaptado)

4.2.1 Estruturas habitacionais no *Tekoa Pindoty*

Atualmente, há na Ilha da Cotinga, casas residências e locais de uso comum (ex. escola, casa de reza) feitas de pau-a-pique (**fotos 29 a 31**), de madeira e de alvenaria (**foto 32**). O pau-a-pique é a construção tradicional guarani que consiste numa armação de bambus, encostados uns aos outros, preenchido por barro, geralmente sem repartições internas. A habitação tradicional se completa pela cobertura feita de palmeira ou *pindó*, como chamam os Mbya. Segundo Juliana, os *xondaros* (deuses - filhos de *Nhanderu*) quando estão aborrecidos se aproximam das comunidades Mbya provocando tempestades com raios e trovões, sendo que as casas que não possuem cobertura de *pindó* ficam suscetíveis aos raios, pois *Nhanderu* não as reconhece como casa de Mbya, ao contrário, as casas cobertas por estas palmeiras estão livres desta irã de *Nhanderu*. Inclusive Juliana me disse que sua mãe, Rosalina, reluta em morar em casas com cobertura que não seja de *pindó*, por medo da reação de *Nhanderu*.

Existem outras explicações para o uso cosmológico do *pindó*, assim como o relatado por Bonamigo:

Quando dava chuva com vento, eles (os Mbya) costumavam proteger as paredes com plástico ou lona. As moradias eram de tamanhos diferentes; cada morador fazia adaptações conforme o número de filhos, ou como sua criatividade sugeria, e deixava visíveis as diferentes fases de adaptação ou construção (BONAMIGO, 2009, p. 62).

Ainda segundo Bonamigo (2009) o uso do *pindó* pode ter seu significado originado no mito do dilúvio relacionado ao tabu do incesto, registrado por Pierre Clastres (1990, p. 49-50): *“Papari, nosso pai primeiro-último, tinha realizado seu desejo de desposar a irmã de seu pai. Foi por isso que a terra se pôs a tremer. É porque Papari havia faltado com respeito às normas que a terra foi amaldiçoada. Ela tremia por vários anos, quando o pássaro kuchiu (que canta quando vai chover) ouviu a primeira coisa: Ei, vocês! Ouviram o que eu ouvi? Vamos! O que você ouviu foi o barulho de suas próprias orelhas. Um burburinho em sua cabeça! – responderam o futuro abutre, a futura rã, o futuro sapo, o futuro chapire. A terra continuava a tremer, e kuchiu não parava de lamentar-se, pois não parava de ouvir. Esse barulho já era audível. Vocês ouvem o que eu ouço? Mas os outros não acreditavam em nada. Também responderam: Mas é o burburinho em sua cabeça! É só o burburinho de suas orelhas que você ouve! Assim, ele decidiu não dizer mais*

nada. Foi então que se ouviu verdadeiramente que a terra tremia já por vários anos. Nesse momento, kuchiu voou, pois a água chegava. Os abutres também levantaram vôo. O que falava como seu chefe era uruvuchi, o abutre branco. Os outros eram uruvu apua, os abutres redondos. Quanto aos chapire, eram os abutres inferiores. Todos voaram (...). Faça com que novamente surja uma pequena palmeira azul, ó meu Pai primeiro! Seu pai teve piedade e não se enganou, pois seu filho teve uma coragem enorme e enfrentou as águas com bravura. Foi por isso que surgiu, no meio das águas, a pequena pindo azul, a fim de que pudesse agarrar-se nela. Tendo a pindó sido colocada em seu lugar, seu pai disse: Agora sim, meu filho Papari, você possui o saber das coisas. Seu coração é grande, e isso é bom. Se as coisas se arranjam um dia, você, do alto, enviará palavras aos seus companheiros! É ele que é chamado Karai Jeupie, o senhor incestuoso”.

Às casas de alvenaria encontradas no *Tekoa Pindoty* foram construídas a no segundo semestre de 2003, através de um programa do governo do Estado do Paraná que previa a melhoria das comunidades indígenas do Estado. No geral, estas casas possuem repartições internas (dois quarto e uma sala), sendo que o banheiro se encontra na parte de fora da casa, divididos por uma área coberta. A escolha desta estrutura com banheiros para fora, respeita as construções tradicionais guarani, embora as repartições internas não tenham levado em consideração a tradição das antigas casas de pau-a-pique.



FOTO 29: INTERIOR DE UMA HABITAÇÃO TRADICIONAL MBYA GUARANI QUE NO MOMENTO ESTAVA DESOCUPADA, *TEKOA PINDOTY*, JANEIRO DE 2013



FOTO 30: HABITAÇÃO TRADICIONAL MBYA GUARANI, ABANDONADA DEVIDO A UM INCÊNDIO QUE ATINGIU PARTE DA CASA, *TEKOA PINDOTY*, JANEIRO DE 2013



FOTO 31: HABITAÇÃO TRADICIONAL MBYA GUARANI, ATUALMENTE ABANDONADA, *TEKOA PINDOTY*, AGOSTO DE 2013



FOTO 32: CASA DE ALVENARIA E MADEIRA, *TEKOA PINDOTY*, JANEIRO DE 2013

4.2.2 Os Mbya Guarani e os sambaquis

Através do levantamento arqueológico realizado para fins desta pesquisa foi constatada a presença de sítios arqueológicos pré-históricos (sambaquis), históricos (cerâmica e louça) e inscrição rupestre, porém nenhum deles relacionados diretamente a cultura indígena ceramista pré-histórica ou etnohistórica. Além do levantamento e mapeamento dos sítios, foi questionado se os indígenas sabiam da existência, origem e possível época de formação destes vestígios.

Um destes vestígios diz respeito a uma rocha com inscrição rupestre (**foto 33; ponto 17; Mapa 1; Anexo 1**). A existência desta rocha não é conhecida por todos da comunidade. Quem me levou para conhecê-la foi o Mbya Sebastião, o indígena diz não conhecer a origem das escrituras e nem mesmo seus autores, mas imagina que ela deve ter sido feita pelos mesmos homens brancos que construíram a Ermida de Nossa Senhora das Mercês, datada de 1667, época em que as ilhas foram ocupadas por colonizadores europeus (VIEIRA DOS SANTOS, 1850). Segundo Sebastião, anos antes apareceram alguns senhores vindos da Vila de

Valadares em Paranaguá-PR, eles estavam atrás destas escrituras, afirmando se tratar de desenhos de trilhas que escondiam algum tesouro enterrado pelos colonizadores nas proximidades. Ainda de acordo com ele, os homens disseram que voltariam para explorar o local, mas de fato, isto não ocorreu.

Sobre a relação dos Mbya com os sambaquis, tive a oportunidade de abordar este assunto em três momentos diferentes. Na primeira vez fiz este questionamento para o Mbya Daniel, que foi enfático ao responder que não sabe esclarecer qual é a relação, e que a única coisa que ele sabe é que as práticas de sepultamento do construtor do sambaqui e do Mbya são diferentes. Em outro momento questionei o Mbya Sebastião que disse que sambaqui tem lá pros outros lados, no Guaraguaçu, se referindo a outra comunidade Mbya Guarani que ocupa um território muito próximo a Ilha da Cotinga, na reserva indígena de nome “Sambaqui do Guaraguaçu”, em Pontal do Paraná-PR. Este mesmo questionamento também foi feito para o cacique Dionísio que novamente não soube esclarecer se há uma ligação de ancestralidade entre os Mbya de hoje e os grupos pré-históricos dos sambaquis. No entanto, desta vez, Dionísio disse que num passado distante um uso comum dos sambaquis, talvez em algum ritual ligado à morte indígena, possa estabelecer uma ligação de ancestralidade, não genética, mas sim, uma relação marcada pela ocupação comum destes locais. Ao que parece, há uma distinção feita entre o que foi construído pelo branco ou *jurua* como chamam os Mbya, e o que foi construído antes da chegada destes, ou seja, tudo o que foi construído num período pré-histórico, de certa forma, pertence à memória e ancestralidade guarani.



FOTO 33: ROCHA COM INSCRIÇÃO RUPESTRE, *TEKOA PINDOTY*, JANEIRO DE 2013

4.2.3 Opy ou casa de reza

A casa de reza ou *opy*, como chamam os Mbya Guarani, tem como líder espiritual a pajé Isolina - os Mbya utilizam também a palavra *karai* para designar a função de líder espiritual. Esta casa de reza foi construída em uma colina de aproximadamente 24 metros de altura (**foto 34**) onde do seu alto é possível avistar toda a aldeia e vice versa. Na área de encosta adjacente ao topo de colina onde se dispunha a *opy*, foi possível identificar alguns vestígios resultantes da produção de materialidade dos próprios Mbya (**ponto 10; Figura 6**). Os registros compreendem mudanças no uso atual do solo (área de roça), instrumentos (facões), marcas em blocos de rocha e até vestígios de corte de barrancos, que segundo Darci, esposo de Isolina, seria decorrente das 'antigas' moradias dos Mbya.

Ao lado da *opy*, ainda no alto da colina está a casa da família da pajé. Certa vez, ela me relatou que a alguns anos atrás sua casa ficava bem próxima ao mar, ao lado do portinho de entrada da TI. Quando questionei qual era o motivo dela ter mudado sua residência e mesmo construído a *opy* em cima da colina, ela me respondeu que foi devido a quantidade de mosquitos que há próximo a água. É fato que quanto mais próximo da água, proliferam mais mosquitos há, mas admito que apenas este fator não me convenceu.

A literatura que trata sobre a escolha do local mais adequado para instalação da *opy* em outras comunidades Mbya Guarani, revela alguns preceitos míticos possíveis de serem observados também na Ilha da Cotinga.

Segundo Ladeira (2008) cada *nheeruede* (verdadeiro pai das almas: *Nhanderu Tupã*, *Nhanderu Kuaray*, *Nhanderu Karay* e *Nhanderu Jacaira*) tem seu *amba*, que é a sua própria morada, e fica na região de *Nhanderu reta* (do mundo celeste) que cada um comanda.

Na terra (*yvy vai*) o *amba* é o lugar onde os *Nhanderu* se concentram e se manifestam por meio de revelações aos dirigentes espirituais (*yvyraija*). O *amba* fica no interior da *opy*. Em cada *tekoa* é preciso haver um *yvyraija*, porque é a ele que *Nhanderu* vai revelar o lugar ideal para construção da *opy*, isto é, o lugar que guardará o *amba*, onde vão se reunir os *Nhanderu*.

O *amba* é descoberto, sobretudo onde há *kaguyporuey* (mata intocada) ou

kaguyete (mata nativa), por meio de um relâmpago (*vera*), pois o *amba* atrai *Nhanderu kuéry* (todos os *Nhanderu*), e *vera* é o sinal da sua presença. A existência do *amba* indica sempre terras férteis para a agricultura.

A *opy* é o centro social do *tekoa*. É a casa grande que guarda o *amba* e reúne a comunidade. É considerada o centro da aldeia por sua definição de espaço comunal. Segundo um dirigente espiritual “a *opy*, é feita onde o sol nasce, o *amba* (altar) é onde o sol (*Kuaray*) coloca o seu raio. *Nhanderu vixa*, nossos dirigentes, vão rezar em frente o lugar onde o sol nasce” (LADEIRA, 2008: 166).

Estas características da *opy* presentes na análise realizada por Ladeira em diversas comunidades Mbya Guarani, também podem ser identificadas na *opy* da Ilha da Cotinga, a qual tem seu *amba* posicionado em direção a leste, onde o sol nasce. Ainda no topo da colina é possível observar que há um solo completamente limpo, 'quase' propositalmente, destoando dos arredores das demais casas da aldeia. Outro aspecto que corresponde à passagem de Ladeira é quanto a fertilidade do solo na colina, neste local se encontra um dos poucos espaços ocupados por plantações na comunidade nos dias de hoje.



FOTO 34: CASA DE REZA, *TEKOA PINDOTY*, JANEIRO DE 2013

4.2.4 O uso do solo – roça

O consumo de alimentos tradicionais, produzidos pelos próprios Mbya Guarani é previsto nos ensinamentos de *Nhanderu*. O cultivo e consumo de alguns alimentos faz parte da formação do corpo guarani.

Embora esta tradição de cultivo tenha passado de pai para filho dentro da cultura Mbya, no *Tekoa Pindoty* a cada ano tem diminuído as áreas de roça, pois além dos espaços apropriados para plantações não serem muito significativos devido à baixa fertilidade do solo, a procura por alimentos industrializados, sobretudo pelos mais novos tem crescido acentuadamente. Segundo Juliana há hoje na Ilha da Cotinga três locais com plantações – ao redor da casa de reza (**foto 35**), ao redor da antiga casa de Francisco que hoje está vazia e nas proximidades da casa de Sebastião. De acordo com Dionísio, no final do mês de Agosto deve aumentar o número de roças na ilha, pois esta é a época propícia para se iniciar as atividades de plantação.

Através de um levantamento realizado pela Embrapa (2006), foi possível caracterizar como se dava o uso do solo na época. Das 14 famílias que ocupavam a TI no momento do levantamento da Embrapa, verificou-se que 7 desenvolviam práticas agrícolas com diferentes produtos. Destas, 4 famílias mantinham cultivos superiores a 1 “litro” de terra (aproximadamente 600 m²). De forma geral, as áreas de plantio, chamadas de “roças”, encontravam-se localizadas ao redor das casas, não mais distante que 100m. O tamanho da roça era determinado de acordo com o número de membros da família. As áreas de roça na ilha, incluindo aquelas que já estão em pousio, eram de aproximadamente de 10ha. Nas parcelas agrícolas em pousio, notava-se intensa presença das gramíneas com capim-colonião (*Panicum maximum*) e braquiária (*Brachiariadecumbens*).

Os cultivos predominantes nas roças configuravam-se da seguinte forma: 100% dos agricultores plantavam milho, a cultura da mandioca era praticada por 85,7% dos agricultores, de feijão por 71,4%, e a melancia por 57,1% dos agricultores. Destes, 42,8 % plantavam amendoim, 28,6 % batata doce e milhos híbridos. A cebola, o tomate, o pepino e o repolho, apresentavam incidência sobre um único núcleo familiar.

O manejo agrícola utilizado era e ainda é o tradicional Mbyá Guarani - coivara, onde a partir de uma roçada na capoeira e da utilização do fogo, a área está

preparada para as atividades do plantio de cavoco, que se estende num período de julho/agosto até outubro/novembro. A escolha do local da roça, sempre esteve ligada diretamente às manchas de terra fértil, que são escassas na ilha. As atividades de plantio, tanto do milho guarani como também das outras plantas cultivadas, são feitas de forma escalonada, sempre respeitando a fase da lua.

Segundo o Mbya Darci, depois de 1994, quando se deu o processo de homologação da TI, houve o aumento do cultivo de diversas espécies, pois os critérios de preservação de uma Terra Indígena são mais flexíveis que os estabelecidos para uma APA – Área de Proteção Ambiental, a qual a ilha pertencia anteriormente: *“antes não deixavam a gente plantar nossas roças, depois ficou melhor”*.



FOTO 35: PLANTAÇÃO NA COLINA DA CASA DE REZA, TEKOA PINDOTY, JANEIRO DE 2013

4.2.5 Morte Mbya Guarani – cemitério indígena

O local que os Mbya usam como cemitério fica na Ilha Rasa da Cotinga (**fotos 36 e 37**), distante das casas dos indígenas que se concentram na Ilha da Cotinga. Segundo o cacique Dionísio o acesso ao cemitério só costuma acontecer quando há um falecimento na comunidade, ou se algum membro do grupo sonhou com um parente falecido, do contrário, esse local deve permanecer isolado e desconhecido pelos *jurua's*²⁰. Este distanciamento ocorre devido ao medo do corpo morto.

Segundo o Mbya Daniel, “*o guarani possui três almas, sendo que após a morte uma das almas, a boa, vai para a Terra Sem Mal com Nhanderu; outra pode ir para o mundo das sombras e passar o resto dos tempos vagando, e mais uma, a alma má, que pode voltar em forma de um animal*”, este acontecimento recebe o nome de *ejepotá*, e revela um guarani que ao mesmo tempo é bom e mal. Segundo a cosmologia indígena, para que este corpo morto não se transforme em um animal e fuja através do *ejepotá*, quando um guarani morre, realiza-se um ritual e o indígena morto é posto dentro de uma urna funerária que vai servir como proteção, não deixando esta alma-animal escapar. Ressalta-se que nem todos os falecidos eram sepultados dentro das urnas, isso geralmente acontecia quando uma pessoa estava ainda em vida agindo em desacordo com os ensinamentos de *Nhanderu*.

De acordo com Dionísio, os últimos sepultamentos feitos no cemitério da Ilha Rasa da Cotinga, foram dentro de caixões, assim como na cultura do *jurua*. O corpo deve ficar com os pés voltados ao nascente, para que encontre, com maior facilidade, o caminho da Terra sem Mal, que fica nessa direção, depois do oceano. Sobre o túmulo, são colocados os pertences e os instrumentos religiosos do falecido, como o *maracá* (chocalho). Durante os primeiros dias, acende-se uma fogueira para iluminá-lo na caminhada. Se é uma criança, acende-se apenas uma vela, pois, sendo menor, não precisa de muita luz. Quando a alma já chegou ao outro mundo, pode aparecer em sonho, para dar conselhos.

Segundo Juliana, há alguns anos atrás houve um falecimento em uma comunidade Mbya de Santa Catarina, depois dos cerimoniais típicos desta ocasião,

²⁰Devido a restrições dessa natureza, houve por bem não indicar no Mapa 1, do Anexo 1, a localização do cemitério. Porém, houve autorização do cacique Dionísio para o registro fotográfico dessa área e sua utilização nesta pesquisa.

o corpo foi enterrado por alguns jovens indígenas. Passado alguns dias o pajé da comunidade sonhou com o morto e desconfiou que algo estava errado, assim, seguiu para o cemitério, desenterrou o corpo e descobriu que este não estava na posição certa, em seguida ele arrumou o corpo conforme a tradição Mbya acredita ser mais adequado, e assim, o morto pode descansar em paz e não mais voltou em sonho.



FOTO 36: CEMITÉRIO INDÍGENA NA ILHA RASA DA COTINGA, *TEKOA PINDOTY*, JANEIRO DE 2013



FOTO 37: SEPULTAMENTO INDÍGENA NA ILHA RASA DA COTINGA, *TEKOA PINDOTY*, JANEIRO DE 2013

4.2.6 O campinho dos *Xondaros*

“Pra lá do mar, onde hoje tem a cidade, antes era tudo cheio de índio, eles moravam lá e jogavam aqui nessa ilha, eles vinham jogar no campo ali (...) atravessavam de pé, pois agora que fizeram a cidade aí que eles cavoucaram pra ficar fundo (...) antes não era assim, na maré seca dava pra vir de pé, atravessar pra cá”.

Este relato que eu ouvi do Mbya Sebastião, na primeira visita que fiz a ele, fala sobre a ocupação tradicional indígena na Ilha da Cottinga, e é para mim um dos mais intrigantes e um dos mais difíceis de serem compreendidos.

Recentemente, na minha última ida a campo ao conversar e mostrar imagens impressas da Ilha da Cottinga para os jovens Mbya Juliana, Ronildo, Marcio, Juliano e Rivair questionei o que seria um campo desmatado presente bem no meio da ilha, cercado por densa vegetação por todos os lados. Este local já havia me intrigado quando observei imagens aéreas da ilha de diversas datas e notei que este espaço continuava sempre limpo, a vegetação não cresce ali.

Eles me disseram que aquele local lembrava muito a infância deles ali na ilha, pois era o local preferido para brincar. Segundo Juliana, os mais antigos contavam que este campo aberto no meio da vegetação (**Figura 7**) era o local onde os *xondaros* (deuses – filhos de *Nhanderu*), vinham jogar e brincar, este é um espaço sagrado muito significativo para os Mbya, inclusive era parada dos ancestrais que partiam do Paraguai e da Argentina e chegando na Ilha da Cottinga seguiam por uma trilha (**Figura 8**) em busca da Terra Sem Mal.

Disseram-me também que hoje além da vegetação nativa que cerca o campinho há muitos pés de uma frutinha amarela, parecida com Gabiroba, e que há anos atrás, em suas visitas quase diárias a este local, eles encontravam diversas bolas de gude, segundo Juliana, chegavam mesmo a encher pacotes dessas bolas que tinham uma aparência muito antiga.

Assim, de acordo com o relato de Sebastião, esclarecido pelos jovens Mbya, pode-se dizer que a ilha não servia como um local de habitação indígena, mas era um local sagrado e mítico, desde tempos imemoriais, pois era um espaço de recreação para os filhos de *Nhanderu*, além de ser utilizado também como um espaço de passagem para a Terra Sem Mal.



4.2.7 Área não pertencente à Terra Indígena

A faixa de terra não pertencente a TI (**Figura 9**) situada a noroeste da Ilha, em frente ao canal da Cotinga que separa a ilha do continente, é ocupada por pescadores e por uma das sedes do late Clube de Paranaguá.

Questionado sobre como se deu o processo de demarcação da TI e o porquê desta faixa de terra ter sido deixada como de propriedade dos pescadores e do late, o cacique Dionísio disse que de fato, estabeleceu-se um acordo entre indígenas e pescadores, onde foi concedida a permanência dos não índios no local, desde que cada parte respeitasse seu espaço. Segundo Dionísio este acordo ocorreu, pois os indígenas reconhecem que parte destes pescadores, assim como eles, também são antigos moradores da ilha e, portanto, têm direito a permanecer no local.

Além da sede do late Clube de Paranaguá e da casa de alguns pescadores (**foto 38**), este local é o que mais abriga sítios históricos de alvenaria (**foto 39 e 40**).



Por diversas vezes houve a iniciativa por parte da Prefeitura Municipal de Paranaguá, sobretudo pelo órgão responsável pelo fomento turístico municipal

(FUMTUR - Fundação Municipal de Turismo), de viabilizar a reforma deste local, a fim de transformar esta área em um ponto turístico do município, valorizando desta forma, a importância histórica da Ilha da Cotinga como o início da colonização europeia paranaense.



FOTO 38: CASA DE PESCADORES, ILHA DA COTINGA, AGOSTO DE 2013



FOTO 39: RUÍNA DE SÍTIO HISTÓRICO, *TEKOA PINDOTY*, JANEIRO DE 2013



FOTO 40: RUÍNA DE SÍTIO HISTÓRICO, *TEKOA PINDOTY*, JANEIRO DE 2013

A ruína da antiga capela da Ermida de Nossa Senhora das Mercês, assim como seu acesso, uma escadaria com aproximadamente 365 degraus, e mais algumas estruturas de sítios históricos de alvenaria, fazem parte deste patrimônio que se pretende transformar em atrativo turístico. Em 1993 a capela foi reconstruída e em 22 de Abril de 2000 devido as comemorações de 500 anos de Descobrimento do Brasil, realizou-se um evento na Ilha da Cotinga, com participação de moradores - pescadores e indígenas, autoridades estaduais e municipais e demais convidados que presenciaram a inauguração da “Praça dos 500 Anos” (**foto 41 a 43**), localizada na base da escadaria. Para esta comemoração foi realizado, também uma reforma do acesso e da capela (**foto 44**). Mas, devido ao abandono ocorrido logo na sequência do evento, tanto a praça quanto a capela se resumiram novamente às ruínas que se encontram hoje (**foto 45**).

“Moro na ilha desde 1983 e já vi a igreja ser reformada duas vezes, mas não adiantou”, conta o morador Noel Pedro de Bastos. De acordo com ele, a ação de vândalos, que aos poucos desmontaram a igreja, acelerou a degradação do local. Ainda, de acordo com a FUMTUR há um projeto de 2013 que prevê o investimento de aproximadamente R\$ 1,2 milhão para mais uma reconstrução da Ermida de Nossa Senhora das Mercês, assim como a recuperação da escadaria e da Praça

dos 500 Anos.



FOTO 41: PRAÇA DOS 500 ANOS, ILHA DA COTINGA, JANEIRO DE 2013

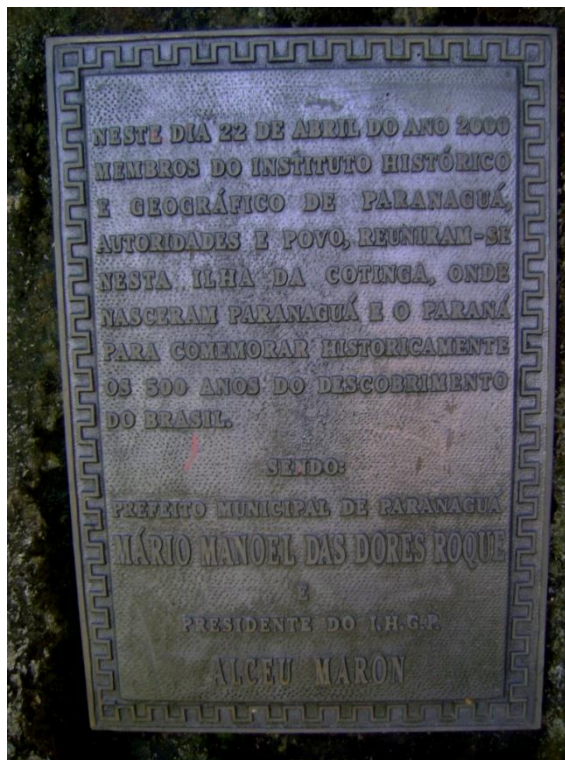


FOTO 42: PRAÇA DOS 500 ANOS, ILHA DA COTINGA, JANEIRO DE 2013

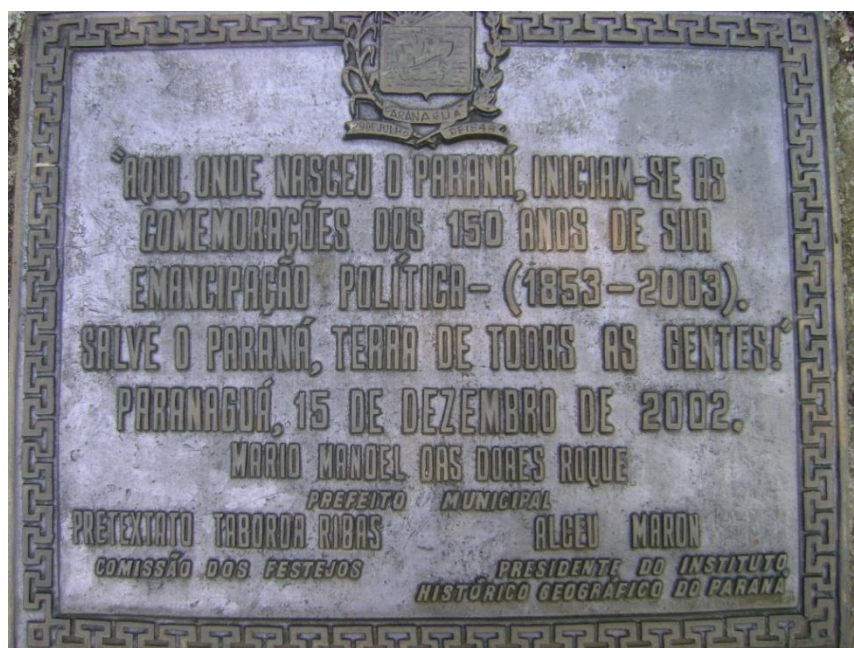


FOTO 43: PRAÇA DOS 500 ANOS, ILHA DA COTINGA, JANEIRO DE 2013

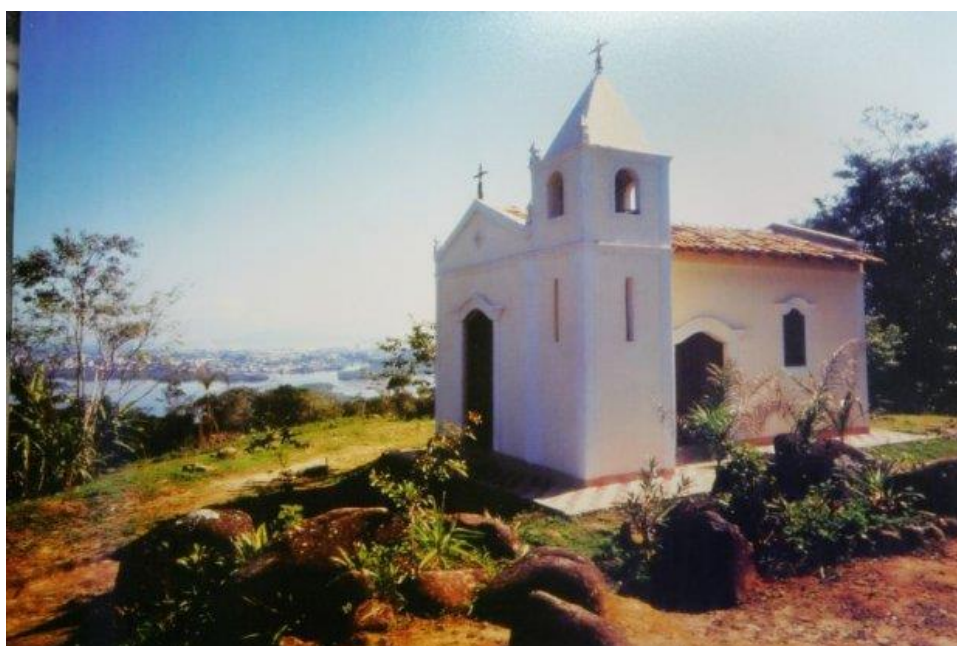


FOTO 44: ERMIDA DE NOSSA SENHORA DAS MERCÊS, ILHA DA COTINGA, FONTE: BELO, C. G.. JORNAL GAZETA DO POVO, 2011.



FOTO 45: RUÍNA DA ERMIDA DE NOSSA SENHORA DAS MÊRCES, *TEKOA PINDOTY*, JANEIRO DE 2013

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho é resultado de dois anos de convívio (certamente intermitente) e troca de conhecimento com os Mbya Guarani, e ao que parece, é somente o fim de uma primeira etapa, isto porque muitas questões ainda precisam ser melhor compreendidas, com novos campos e respeitando o tempo necessário para as devidas aproximações com os interlocutores indígenas. A maior gratificação que recebi durante este trajeto, foi a possibilidade de colaborar para que os Mbya pudessem conhecer um pouco mais dos vestígios presentes em seu território.

Questões relativas a ideia de território e uso do espaço são freqüentes nas pesquisas arqueológicas, porém, são incipientes os trabalhos que abordam estes conceitos do ponto de vista nativo e que considere as particularidades de cada grupo e suas intrínsecas relações simbólicas com o ambiente.

Assim, como apontado por Garlet e Assis (2009), as questões envolvendo as categorias nativas Mbya Guarani sobre o conceito de território e uso do espaço, refletem um histórico de alteridade e conflitos pela disputa de terras, envolvendo por um lado os indígenas que buscam manter suas tradições e cultura de relação com o meio, e por outro lado, uma frente de expansão que se estende desde o século XVII buscando a exploração econômica destes locais.

De fato, esta exploração territorial, entre outros motivos, fez e faz com que haja um deslocamento de grupos indígenas em busca por espaços que possam continuar a viverem conforme suas culturas, com o mínimo de interferência da cultura do “outro”, no caso, do homem branco. Esta mobilidade espacial pela busca por novos territórios cria um processo chamado por Garlet e Assis (2009, p.42) de desterritorialização e reterritorialização e revela uma “mobilidade causada pelo impacto interétnico, ou seja, como resultado de um traço cultural historicamente construído, que possui variáveis que se combinam e recombina a cada momento e situação”, passíveis de serem vistos nos dias de hoje, sobretudo nas disputas de terra envolvendo indígenas e setores do agronegócio.

Assim, ao que parece, ao se deslocarem e se apropriarem de novos territórios, os Mbya projetam distintos significados transformando espaços em locais “ideais” para viverem conforme sua cultura e tradição, da mesma maneira que viveram seus antepassados. Assim, segundo apontou Pissolato (2007), a ocupação

recente Mbya Guarani no litoral atlântico, desloca o foco no fenômeno migratório como realização efetiva do motivo mítico para uma interpretação dos deslocamentos como procura por lugares para a atualização de um modo de vida guarani e para a construção dos *Tekoas*, que de acordo com o estudo realizado por Noelli (1993), está presente na tradição indígena desde tempos pré-históricos, persistindo até os grupos atuais.

Neste sentido, a ocupação recente Mbya Guarani no *Tekoa Pindoty*, é atribuída pelos indígenas como uma procura por uma terra mítica, porém, é possível observar que a busca por este novo território, teve sua causa primeira, situada em uma situação de conflitos de terra com outros grupos indígenas, uma vez que os Mbya não estavam satisfeitos em dividir a aldeia com outras etnias. Este fato demonstra que o processo de redução indígena Mbya Guarani iniciado no século XVII, como aponta Garlet e Assis (2009), ainda é um acontecimento moderno, pois, as políticas indígenas segregam áreas destinadas aos grupos nativos, as quais por vezes não consideram as diversas etnias indígenas existentes, se prevalecendo da ideia, de que os distintos grupos indígenas possuem todos uma mesma cultura e percepção de mundo. Esta forma em que grande parte da sociedade pensa os indígenas, revela quão pouco conhecemos sobre a cultura de cada grupo. Este é um processo histórico que só será revertido quando forem respeitadas as particularidades de cada etnia.

Assim, o *Tekoa Pindoty* faz parte de um processo que o caracteriza como um território indígena de acordo com o conceito utilizado por Gallois (2004), Tapajós Araújo (2010) e Garlet e Assis (2009) que remete a vivência de uma sociedade a um determinado espaço, a partir do ponto de vista tradicional, e das relações simbólicas, políticas, econômicas e ambientais que fazem parte da construção da identidade e percepção de mundo Mya Guarani. As atribuições de deslocamento e ocupação de determinados territórios possuem significados cosmológicos, porém, o que deve ser pensado é a histórica situação de conflito e esbulho que permeia estes deslocamentos e a escolha de um local em detrimento a outro.

Um fator importante resultante dos estudos que envolvem populações nativas, daí destaca-se a etnoarqueologia, diz respeito a uma possibilidade de afirmação da identidade destes grupos em relação à sociedade envolvente. Isto se dá, quando os indígenas percebem que suas histórias de vida e de seus ancestrais são valorizadas como importante no processo de formação e reconhecimento de

seus legítimos territórios.

Apesar de o *Tekoa Pindoty* ser uma Terra Indígena já homologada pela FUNAI, os Mbya ainda sentem os processos de desenvolvimento regional, sobretudo em relação ao Porto de Paranaguá, que impacta diretamente a qualidade de vida dos Mbya e dos animais que moram na comunidade.

Estes conflitos estão presentes na vida de grande parte da população indígena no Brasil, e neste contexto, a etnoarqueologia tem se tornado uma aliada em questões envolvendo o processo de demarcação de TIs. Estas questões fazem parte de uma agenda política que discute os direitos ao acesso a terra pelos povos tradicionais, assunto que tem gerado conflito, sobretudo com setores do agronegócio nacional. Neste intento, há de se considerar a importância da participação ativa dos coletivos indígenas nestes processos, uma vez que esses podem auxiliar na análise de identificação de seus territórios, no sentido de contemplar aspectos geográficos, econômicos e simbólicos, importantes para a preservação cultural destas comunidades.

Se entre os guarani do Tekoa Pindoty, esta situação é um pouco mais tranquila, por já terem seus direitos ao acesso a terra adquiridos, por outro lado, na costa oeste do mesmo Estado, mais precisamente nos municípios de Terra Roxa e Guaíra, a situação é bem diferente.

Os grupos Guarani desta região paranaense, os quais estão dispersos em diversas comunidades, têm sofrido diariamente pela discriminação de grande parte da população e pelo fato de ainda não terem suas terras homologadas. Inclusive os estudos que embasariam este processo de reconhecimento Guarani àquele território, foi recentemente suspenso por questões de conflitos políticos encabeçados pelo governo e produtores rurais.

Em trabalho recente desenvolvido por esta autora nesta região de conflito, é notório o interesse e os cuidados despendidos pelos indígenas sobre os vestígios do passado. Uma dessas comunidades está assentada nos limites dos remanescentes da cidade Real do Guaíra²¹, previamente pesquisado por Chmyz (1976) e Chmyz

²¹ Localizado na margem leste do Rio Paraná, na confluência do Rio Piquiri, a Cidade Real del Guairá, fundada em 1556 pelo Capitão Ruy Diaz Melgarejo, tinha como objetivo ser um lugar de refúgio para os Guarani, os quais eram catequizados pelos Jesuítas espanhóis que, além da catequese, “governavam” o povoado espanhol. Entre os anos de 1631 e 1632 a Cidade Real do Guairá foi atacada e arrasada pelos bandeirantes portugueses que tinham como objetivo o “seqüestro” dos indígenas que ali se encontravam para que estes servissem como escravos em território português. A área onde hoje se encontram os remanescentes arqueológicos de Cidade Real

et.al. (1999), a retomada das pesquisas neste local, envolveu o grupo Guarani que há aproximadamente quatro anos ocupa um espaço adjacente às ruínas arqueológicas. Neste contexto, os indígenas têm mostrado conhecimento de locais com vestígios arqueológicos, até então, desconhecidos pelos pesquisadores, da mesma forma que possuem suas próprias interpretações sobre o passado. Segundo Hodder (2000, p. 10), “na medida em que o arqueólogo reconhece que sua interpretação do registro arqueológico é uma das interpretações possíveis, ele expande as fronteiras da disciplina e a torna verdadeiramente social”.

As palavras de Hodder dão margem para o discurso que prima pela existência de um passado criado a partir da constituição de mundo de cada pesquisador ou informante. Aceitar essa possibilidade é aceitar que existem diferentes usos do passado ampliando as possibilidades interpretativas da arqueologia. Assim, romper com os pensamentos dicotômicos modernos é abrir portas para novas interpretações que podem auxiliar na compreensão da relação existente entre povos do passado e seus ambientes e não apenas responder perguntas como “onde” e “quando” tais culturas se estabeleceram.

Mesmo populações nativas que sofreram fortes influências do mundo moderno, como os Mbya Guarani, possuem particularidades que os fazem singulares, e dar voz as suas interpretações não limita a importância do conhecimento científico moderno, pelo contrário, ambas interpretações são válidas de acordo com o significado e contexto de cada pesquisador ou informante. Compreender como esse contexto age no cotidiano indígena faz com que seja possível perceber como se dá as relações entre as pessoas e as coisas, assim como, a relação entre tempo passado e tempo presente, ao mesmo tempo em que prioriza o resgate da memória e afirmação da ancestralidade Mbya Guarani.

De fato, quando os Mbya sustentam que a ocupação recente do *Tekoa Pindoty* se deu devido à presença de vestígios de seus ancestrais, eles estão falando de um tempo longínquo que revela que estas populações têm suas próprias interpretações sobre esses locais. De acordo com os dados levantados em campo,

do Guaira foi objeto de tombamento pelo Estado do Paraná em 11 de julho de 2007, com base na Lei Estadual nº 1211 de 1953. Composta de 121 hectares está compreendida na sua totalidade dentro do perímetro da Fazenda Curupaí, município de Terra Roxa, PR e situa-se na foz do rio Piquiri com o rio Paraná, cuja coordenadas geográficas são 24° 01' 59,56" S e 54° 05' 36,09". PONTES FILHO, A. *et.al.* Informação técnica conjunta nº 001\2012 – Coordenadoria do Patrimônio Cultural do Paraná e Superintendência do Iphan no Paraná, 2012. Relatório técnico.

foi possível perceber que nem sempre eles estão falando da cultura material quando eles se referem aos vestígios dos ancestrais, mas muitas vezes, esta relação deles com tais lugares se dá em outra percepção da realidade, como já previsto por Viveiros de Castro (2012). O autor propõe que para que possamos interpretar a cultura nativa de acordo com seus conhecimentos, é necessário que seja considerado o aspecto subjetivo das atividades que resultaram na cultura material, pois o conhecimento nativo depende de outros fatores para explicar as coisas que existem no mundo, ou seja, eles têm que orquestrar o conhecimento deles com o conhecimento das demais coisas que existem no cosmo.

Desta forma, o relato de Daniel Kuaray de que a ilha da Cotinga é uma espécie de “portal” para a Terra Sem Mal, devido a sua proximidade com o mar, confirma o preceito mítico que revela que este é um local adequado para a construção do *tekoa*, ou seja, existem motivos cosmológicos que os fazem ocupar este território. Assim, o fato de até o presente momento não haver sido encontrado algum vestígio material que caracterize efetivamente que este local foi ocupado no passado por algum grupo Guarani, não descarta a simbologia que a condição de insularidade da ilha significa para os Mbya.

De tal modo, volto a abordagem proposta por David e Kramer (2001) quando eles apontam que segundo Hodder, Tilley e Shanks compreender os fenômenos sociais do ponto de vista de seus autores é buscar “entender” e não “explicar” as atividades do passado e conseqüentemente a cultura material daí resultante. Um relato bastante expressivo para explicar esta posição é a passagem relatada acima por Daniel Kuaray a respeito das urnas funerárias, ou seja, para que possamos entender o uso dessas urnas, não é preciso que acreditemos que ao morrer uma alma má pode *ejepotá* e voltar para assombrar os vivos, é preciso apenas que aceitemos que dentro da percepção de mundo cosmológica Mbya Guarani este fato é totalmente possível, e diante disso, eles adotaram o uso das urnas funerárias.

Por sua vez, a inserção dos objetos, moradias e processos modificadores da paisagem relacionados à ocupação Mbya, permitiu visualizar os processos formativos de sítios arqueológicos como palimpsestos acumulativos e de significados. Neste sentido, as reocupações são processos comuns, pois mesmo em um ambiente bem delimitado pelo caráter da insularidade, existem muitos acessos “restritos”, que não são ditados pela mera relação entre territórios ocupados e recursos naturais. Sob o ponto de vista arqueológico, as áreas constantemente

antropizadas e resignificadas em função de determinados remanescentes "herdados" parecem constituir papel importante no processo de ocupação Mbya do *Tekoa Pindoty*, como é o caso da trilha para a Terra Sem Mal e o campinho dos *xondaros*, apontados pelos próprios Mbyas como locais anteriormente utilizados por seus ancestrais.

É provável que no momento em que se deu a ocupação recente Mbya no TekoaPindoty (década de 70) estes locais já estivessem marcados na paisagem, e através de um processo de resignificação os Mbya acabaram incorporando estas materialidades como parte do processo cosmológico indígena. Ao que parece, a relação dos Mbya com o ambiente das Ilhas Cotinga e Rasa da Cotinga foram determinantes para que fosse estabelecido um sentimento de pertencimento, não somente do homem pela terra, mas também do contrário, confirmando aí a fórmula do *teko + nhandereko = tekoa*, ou cultura + território = vida Mbya.

É interessante pensar também nas coisas que compõem este ambiente e como se dá o sentimento de pertencimento por parte dos indígenas, como é o caso dos sambaquis, que por vezes é tido como presença ancestral indígena devido ao uso comum do local. Neste sentido, do ponto de vista Mbya todo o conjunto da materialidade presente na *Tekoa Pindoty*, é essencial para que de fato, eles consigam viver conforme o modo de ser Mbya Guarani previsto por *Nhanderu*.

Contudo, a realização de trabalhos junto com coletivos indígenas, diz respeito também ao papel do arqueólogo perante estes grupos minoritários. Recentemente, em agosto de 2013, em congresso realizado pela SAB – Sociedade de Arqueologia Brasileira, na cidade de Aracajú, Sergipe, houve a participação de lideranças indígenas no “Fórum de Discussão Empreendimentos Econômicos e Populações Indígenas”. Os participantes do Fórum relataram várias ofensivas, históricas e atuais, contra os direitos dos povos indígenas no Brasil, conduzidas por projetos públicos e privados de desenvolvimento econômico. Deste encontro, surgiu a iniciativa por parte da SAB em realizar uma moção de apoio aos povos indígenas (**anexo 3**), com um discurso bastante político em favor das populações tradicionais, houve também neste contexto uma posição contra a postura de alguns arqueólogos, sobretudo na arqueologia de contrato²², que desconsideram os conhecimentos

²²“O termo arqueologia de contrato foi introduzido como decorrência do surgimento de um mercado de trabalho que pressupunha para o arqueólogo, como já ocorria com outras profissões, a existência de padrões ou de clientes. Um serviço arqueológico determinado é realizado por uma remuneração

nativos nas conduções de seus trabalhos.

É notório o momento delicado em que os indígenas estão passando, e desta forma, se a etnoarqueologia é capaz de colaborar de alguma forma para esta agenda, através da afirmação de identidade destes povos, este trabalho já se justificou.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arquivos do Museu Paranaense. **Sambaquis paranaenses – história e arqueologia de Sengés – PR**. 7.ed. Curitiba: Nova série Arqueologia, 1993.

BAILEY, G. Concepts of Time in Quaternary Prehistory. **Annual Review of Anthropology**, United Kingdom, v. 12, 1983. Disponível em: <<http://web.clas.ufl.edu/users/davidson/Proseminar/Week%2012%20Time/Bailey%201983%20concepts%20of%20time.pdf>>. Acesso em: 13\05\2012.

_____. Time perspectives, palimpsest and the archaeology of time. **Journal of Anthropological Archaeology Elsevier**, 2007.

BANDEIRA, D. R. Ceramistas pré-coloniais da baía da Babitonga, SC: Arqueologia e etnicidade. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2004.

BANDEIRA, D. R.; OLIVEIRA, E.L.; SANTOS, A.M.P.. Estudo estratigráfico do perfil nordeste do Sambaqui Cubatão I, Joinville/SC. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, 2009.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da Republica Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BELO, C. G.. Abandono toma conta da 1º Igreja do PR. Especial para a Gazeta do Povo. Curitiba, 2011. Disponível em: <<http://www.gazetadopovo.com.br/vidaecidadania/litoral/conteudo.phtml?id=1174525&tit=Abandono-toma-conta-da-1-igreja-do-PR>>. Acesso em: 07\08\2013.

BERTONI, M. S. **Lá civilización Guaraní**. Puerto Bertoni: ExSylvis, 1922.

BESPALÉZ, E. **Levantamento arqueológico e etnoarqueologia na Aldeia Lalima, MirandaMS**: um estudo sobre a trajetória histórica da ocupação indígena regional. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

BEZERRA, M. Um breve ensaio sobre patrimônio arqueológico e povos indígenas. **Revista de Arqueologia**, São Paulo, v. 24, n. 2, 2011.

Bicicletas de Nhanderu. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=7UEWibtKt70>>. Acesso em: 25\03\2013.

BIGARELLA, J.J. Contribuição ao estudo dos sambaquis do Estado do Paraná. II-Regiões adjacentes à baía de Guaratuba. **Arquivos de Biologia e Tecnologia**, Curitiba, p. 293-314, 1950.

BINFORD, L. Behavioural Archaeology and the "Pompeii Premise". **Journal of Anthropological Research**, New Mexico, v. 37, n. 3, 1981.

_____. **Em busca do passado**. Europa – América, 1991.

BONAMIGO, Z.M. **A Economia dos Mbya-Guarani**: trocas entre homens e entre deuses e homens na Ilha da Cotinga, em Paranaguá – PR, Curitiba: Imprensa Oficial, 2009.

CALDARELLI, S.B.; MONTEIRO DOS SANTOS, M.C.M. Arqueologia de Contrato no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 44, p. 52-73, 1999-2000.

CANEPARO, S.C.; PASSOS, E.; MORAIS, M. E. S. Processamento de imagens digitais e Sistema de Informações Geográficas em plataformas de baixo custo aplicados em planejamento ambiental nas ilhas Cotinga e Rasa da Cotinga. **Ra'Ega – O espaço geográfico em análise. SER – Sistema Eletrônico de Revistas da Universidade Federal do Paraná**, Curitiba, 1998. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/raega/article/viewArticle/18008>>. Acesso em: 08\03\12.

CARLE, C. B. Identidade M'bya Guarani na memória das fronteiras e do patrimônio. **Revista Sapiens – História, Patrimônio e Arqueologia**, 2011.

CHMYZ, I. **Arqueologia e História da Vila Espanhola de Ciudad Real Del Guairá. Cadernos de Arqueologia**. Paranaguá:MAE/UFPR,1976

CHYMZ, I. Ocupação do litoral dos Estados do Paraná e de Santa Catarina por povos ceramistas. **Estudos Brasileiros**, Curitiba, p. 7-43, 1976.

CHMYZ, I. *et al.* **Relatório de Levantamentos dos Bens Arqueológicos Associados Às Ruínas de Ciudad Real Del Guayrá**. Curitiba: CEPA/UFPR, 1999.

_____. A tradição Tupiguarani no litoral do Estado do Paraná. **Círculo de Estudos Bandeirantes**, Curitiba, 2002.

_____. Consideração sobre a ocupação humana no litoral paranaense. In: AZEVEDO, O..**Expedição coração do Brasil – Paranaguá. Lagamar**, Curitiba: Voar, 2012.

CLASTRES, H. **Terra sem mal, profetismo tupi-guarani**, São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o estado**, Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1974.

_____. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**, Campinas: Papyrus, 1990.

COSTA, W. F. **Ilha da Cotinga**, Curitiba: Funai, 1986.

DAVID, N.; KRAMER, C. **Ethnoarchaeology in action**, Cambridge University Press,

2001.

EMBRAPA **Caracterização das condições sociais, econômicas e culturais da comunidade indígena Mbyá Guarani para o desenvolvimento de sistemas agroflorestais na Ilha da Cotinga**. Paranaguá, 2006. Comunicado técnico.

OLIVEIRA, J. E. Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da Terra Indígena Sucuri'y. **Revista de Arqueologia**, p. 29-49, 2006.

_____. Etnoarqueologia aplicada à elaboração dos laudos antropológicos sobre as terras indígenas Buriti (Terena) e Nãnde Ru Marangatu (Kaiowa), em Mato Grosso do Sul. **II Jornada de Arqueologia do Cerrado – múltiplas abordagens e interdisciplinaridades**, Goiânia, 2010.

_____. O uso da arqueologia para a produção de laudos antropológicos sobre terras indígenas em Mato Grosso do Sul, Brasil. **Tellus**, v. 22, p. 27-48, 2013.

EREMITES DE OLIVEIRA, J.; PEREIRA, L. M. Reconhecimento de territórios indígenas e quilombolas em Mato Grosso do Sul: desafios para a antropologia social e a arqueologia em ambientes colonialistas. In: AGUIAR, Rodrigo Luiz S. et al. (Orgs.). **Arqueologia, Etnologia e Etno-história em Iberoamérica: fronteiras, cosmologia e antropologia em aplicação**. Dourados: Editora UFGD, p. 185-208, 2010.

FABIAN, J. **Time and the Other: How Anthropology Makes its Object**. New York: Columbia University Press, 1983.

FAUSTO, C. **Os índios antes do Brasil**. 4.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2010.

GALLOIS, D.T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza**. 2004. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/dgallois-1.pdf>. Acesso em: 22\09\13.

GASPAR, M.D. **Sambaqui: arqueologia do litoral brasileiro**. 2.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. Arqueologia, cultura material e patrimônio. Sambaquis e cachimbos. **Cultura material e patrimônio de C & T**, 2011. Disponível em: <http://www.mast.br/projetovalorizacao/textos/livro%20cultura%20material%20e%20patrim%3%B4nio%20de%20C&T/5%20ARQUEOLOGIA,%20CULTURA%20MATERIAL%20E%20PATRIM%3%94NIO_mariadulce.pdf>. Acesso em: 21\06\13.

GOOGLE EARTH. Paraná – Ilha da Cotinga. Imagem de satélite Landsat, 2013.

HODDER, I. **Towards reflexive method in archaeology: the example at Catalhöyük**. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 2000.

_____. Symbols in action. **Ethnoarchaeological studies of material culture**.

Cambridge: New Studies in Archaeology, 1982.

_____. **Archaeology as long – term history, new directions in Archaeology.** Cambridge: C. U. P., 1987.

HODDER, I.; HUTSON, Scott. **Reading the past: current approaches to interpretation in archaeology.** Cambridge University Press, 2003.

LADEIRA, M. I. **YY PAU ou YVA PAU espaço mbya entre as águas ou o caminho aos céus: os Índios Guarani e as Ilhas do Paraná.** São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista, 1990.

_____. **O caminhar sob a luz: território Mbya a beira do oceano.** São Paulo: UNESP, 2007.

_____. **Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso.** Maringá: Eduem; São Paulo: Edusp, 2008.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. **Políticas da Natureza. Como fazer ciência na democracia.** Bauru, São Paulo: EDUSC, 2004.

_____. **Reensablarel social. Uma introduccion a la teoria del actor-red.** Buenos Aires: Manantial, 2008.

LIMA, C. Índios podem ser retirados de Superagui. **Povos Indígenas no Brasil.** Curitiba, 19 novembro 2000. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/en/noticias?id=35628>>. Acesso em: 04\10\2013.

MACHADO, Juliana Salles. História (s) Indígena (s) e a prática arqueológica colaborativa. **Revista de Arqueologia**, v. 26, n. 1, 2013.

MATTEI, L. F. **Relatório de viagem.** Curitiba: Funai, 1987.

NOELLI, F. S. **Sem tekohá não há teko (em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência Guarani e sua aplicação em uma área de domínio no delta do rio Jacuí-RS).** Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

_____. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. **Revista de Antropologia**, n. 39. p.:7-53, 1996.

OLIVEIRA, J.J. **Relatório da Ilha da Cotinga.** Curitiba: Funai, 1984. Relatório técnico.

OLIVEIRA, J. SUNDFELD; CAIANA. **Presença indígena na Ilha da Cotinga.** Curitiba: Funai, 1984. Relatório técnico.

PISSOLATO, E. **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

PONTES FILHO, A.; MOSCAL, J.S.; DOBERSTEIN, J.M.. Informação técnica conjunta n° 001\2012 – **Coordenadoria do Patrimônio Cultural do Paraná e Superintendência do Iphan no Paraná**. 2012, Relatório técnico.

PROUS, A. **Arqueologia Brasileira**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.

REDE, M. História e cultura material. In. _____. **Novos domínios da história**. Rio de Janeiro: Elsevier, p. 133-150, 2012.

RIBEIRO, M. S. **A arqueologia das práticas mortuárias: uma abordagem historiográfica**. São Paulo: Alameda, 2007.

SANTOS, A. V. **Memória histórica de Paranaguá**, v. 1, Paranaguá, 1850.

SARAIVA, M. P. **Relatório de viagens**. Curitiba, 1987.

SHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. 3. ed. São Paulo: Edusp, 1974.

SILVA, C. L. **Relatório de viagem para Ilha da Cotinga**. Curitiba: Funai, 1986.

SILVA, F. A. Mito e arqueologia: a interpretação dos Asurini do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no Parque Indígena Kuatinemu – Pará. Porto Alegre: **Horizontes Antropológicos**, ano 8, n. 18, p. 175-187, 2002.

_____. **A etnoarqueologia na Amazônia: contribuições e perspectivas**. Scielo: Belém, v. 4, n. 1, p. 27-37, jan.- abr. 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222009000100004&nrm=iso&tIng=pt>. Acesso em: 15\04\2011.

_____. **Etnoarqueologia: uma perspectiva arqueológica para o estudo da cultura material**. Métis (ucs), v. 8, p. 121-139, 2009.

_____. Território, lugares e memória dos Assurini do Xingu. **Revista de Arqueologia**, v. 26, n.1, 2013.

SILVA, F. A.; STUCHI, F. F. Evidências e significados da mobilidade territorial: a terra indígena Kaiabi (Mato Grosso, Pará). *Amazônica*. **Revista de Antropologia**, v. 2, p. 38-59, 2010.

STADEN, H. **Duas Viagens ao Brasil**. São Paulo: Itatiaia, 1974.

TAPAJÓS ARAÚJO, M.A. Condicionantes para demarcação de territórios indígenas: a postura judicial do Estado brasileiro na afirmação dos direitos territoriais indígenas. II Encontro da Sociedade Brasileira de Sociologia da Região Norte. Belém, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **MANA**, p. 115-144, 1996.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na Amazônia indígena. In. _____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. Introdução ao pensamento indígena. FIAPO – Filosofia e antropologia política. Departamento de filosofia da Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <<http://vimeopro.com/fiapome/viveiros>>. Acesso em: 13/01/2013.

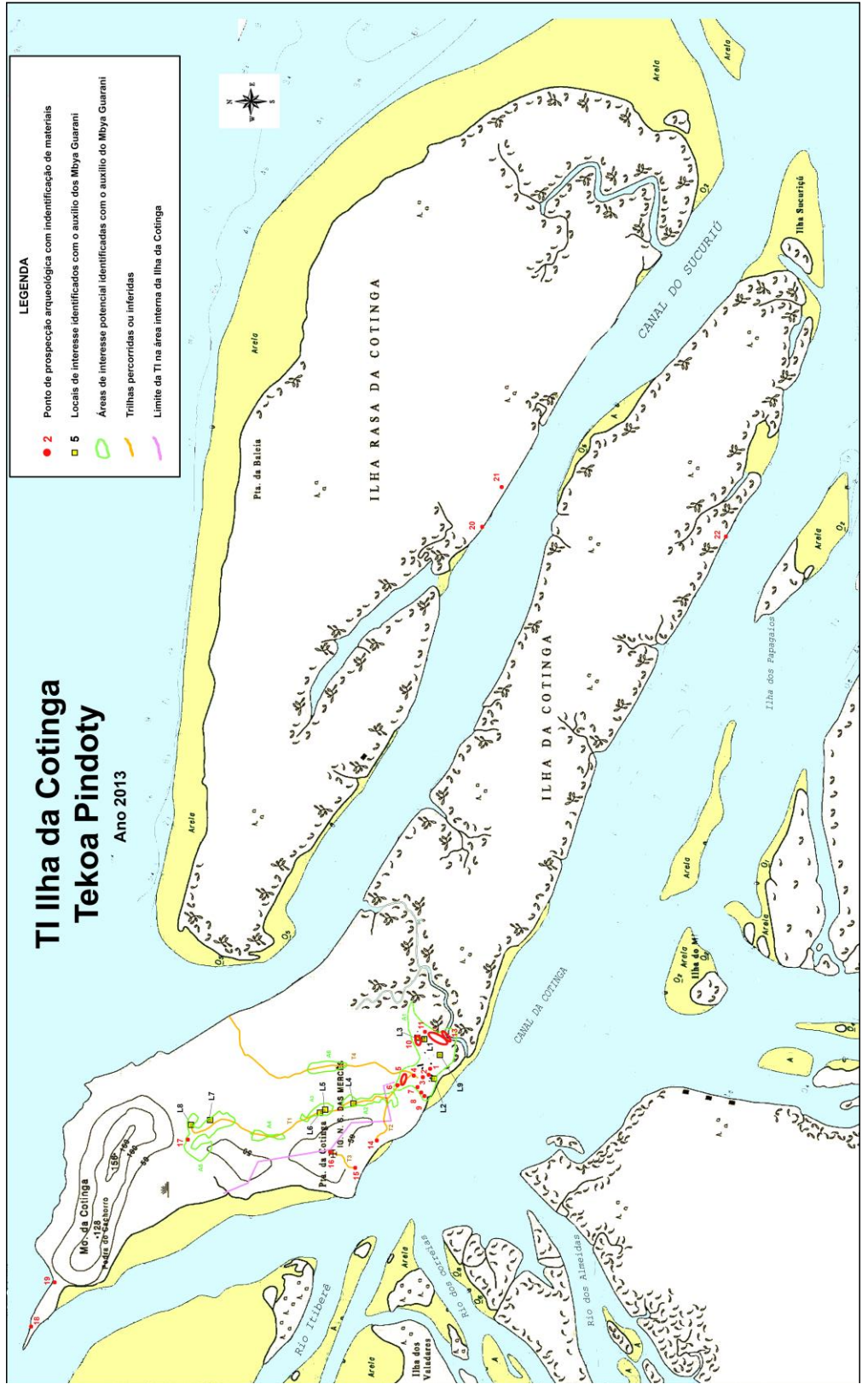
ZEDEÑO, M.N. Landscapes, land use, and the history of territory formation: an example from puebloan southwest. **Journal of Archaeological Method and Theory**, p. 63-103, 1997.

ANEXO 1

Mapa geral do *Tekoa Pindoty*– Ilhas Cotinga e Rasa da Cotinga

TI Ilha da Cotonga Tekoa Pindoty

Ano 2013



- LEGENDA**
- 2 Ponto de prospecção arqueológica com identificação de materiais
 - 5 Locais de interesse identificados com o auxílio dos Mbya Guarani
 - Áreas de interesse potencial identificadas com o auxílio do Mbya Guarani
 - Trilhas percorridas ou inferidas
 - Limite da TI na área interna da Ilha da Cotonga

ANEXO 2

Decreto de 16 de Maio de 1994 que homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Ilha da Cotinga, localizada no Município de Paranaguá, Estado do Paraná.



**Presidência da República
Casa Civil
Subchefia para Assuntos Jurídicos**

DECRETO DE 16 DE MAIO DE 1994.

Homologa a demarcação administrativa da Área Indígena Ilha da Cotinga, localizada no Município de Paranaguá, Estado do Paraná.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV, da Constituição Federal, e tendo em vista o art. 19, parágrafo 1.º, da Lei n.º 6.001, de 19 de dezembro de 1973, e art. 9.º do Decreto n.º 22, de 4 de fevereiro de 1991,

DECRETA:

Art. 1º Fica homologada a demarcação administrativa, promovida pela Fundação Nacional do Índio (Funai), da Área Indígena Ilha da Cotinga, localizada no Município de Paranaguá, Estado do Paraná, caracterizada como de posse imemorial indígena do Grupo Guarani M'bya, com superfície total de 1.701,2020ha (um mil, setecentos e um hectares, vinte ares e vinte centiares) e perímetro de 41.895,73m (quarenta e um mil, oitocentos e noventa e cinco metros e setenta e três centímetros).

Art. 2º A área indígena de que trata este decreto tem a seguinte delimitação: Ilha da Cotinga: Superfície de 827,6026ha (oitocentos e vinte e sete hectares, sessenta ares e vinte e seis centiares) e perímetro de 21.065,06m (vinte e um mil, sessenta e cinco metros e seis centímetros). Norte/Leste: partindo do Ponto Digitalizado 01, de coordenadas geográficas aproximadas 25°29'59"S e 48°29'10"Wgr., localizado na extremidade setentrional da Ilha da Cotinga, segue pela lateral oriental da citada ilha, acompanhando a orla marinha do Canal Sul e Canal do Sucuriú, no Oceano Atlântico, até o Ponto Digitalizado 02, de coordenadas geográficas aproximadas 25°32'49"S e 48°25'01"Wgr., localizado na extremidade meridional. Sul/Oeste: do ponto antes descrito, segue pela lateral ocidental da Ilha da Cotinga, acompanhando a orla marinha, até o Marco 01=SAT 01; de

coordenadas geográficas 25°31'27,311"S e 48°28'15,317"Wgr.; daí, segue por uma reta, com azimute e distância de 42°45'05,2" e 95,46 metros, até o Marco 02, de coordenadas geográficas 25°31'24,995"S e 48°28'13,045"Wgr., localizado próximo de um campo de futebol; daí, segue por uma reta, com azimute e distância de 342°20'40,7" e 247,77 metros, até o Marco 03, de coordenadas geográficas 25°31'17,373"S e 48°28'15,896"Wgr.; daí, segue por uma reta, com azimute e distância de 260°07'45" e 247,32 metros, até o Marco 04, de coordenadas geográficas 25°31'18,901"S e 48°28'24,588"Wgr., localizado na lateral de um caminho; daí, segue por diversas retas, acompanhando o divisor d'água com os seguintes azimutes e distancias: 354°09'03,7" e 44,97 metros, 07°09'10,7" e 94,88 metros, 346°59'57,9" e 53,30 metros e 359°56'54,9" e 77,60 metros, até o Marco 05, de coordenadas geográficas 25°31'10,186"S e 48°28'24,943"Wgr.; daí, segue por duas retas, com os seguintes azimutes e distâncias: 309°38'24,4" e 105,38 metros e 309°41'45,1" e 125,28 metros, até o Marco 05/A, de coordenadas geográficas 25°31'05,513"S e 48°28'31,398"Wgr., localizado próximo de uma Igreja; daí, segue por diversas retas, acompanhando um caminho, com os seguintes azimutes e distâncias: 327°12'28,3" e 45,38 metros; 08°40'18,3" e 23,68 metros; 08°31'07,3" e 29,42 metros; 330°10'44,0" e 34,93 metros; 352°31'39,5" e 92,80 metros; 347°49'39,0" e 61,34 metros; 346°17'39,0" e 49,26 metros e 346°18'09,0" e 71,30 metros, até o Marco 06, de coordenadas geográficas 25°30'49,679"S e 48°28'34,325"Wgr., localizado no divisor d'água; daí, segue por uma reta, com o azimute e distância de 299°14'34,9" e 148,16 metros, até o Marco 07, de coordenadas geográficas 25°30'47,418"S e 48°28'39,579"Wgr.; daí, segue por uma reta, com o azimute e distância de 334°38'00" e 172,00 metros, até o Ponto Digitalizado 03, de coordenadas geográficas aproximadas 25°30'42"S e 48°28'42"Wgr., localizado na orla marinha; daí, segue por esta até o Ponto Digitalizado 01, início da descrição deste memorial.

Ilha Rasa da Cotinga: Superfície de 873,5994ha (oitocentos e setenta e três hectares, cinqüenta e nove ares e noventa e quatro centiares) e perímetro de 20.830,67m (vinte mil, oitocentos e trinta metros e sessenta e sete centímetros): Norte/Leste: partindo do Ponto Digitalizado 01, de coordenadas geográficas aproximadas 25°30'31"S e 48°27'36"Wgr. localizado na extremidade setentrional da Ilha Rasa da Cotinga, segue pela lateral oriental da citada ilha, acompanhando a orla

marinha do Canal do Sul, no Oceano Atlântico, até o Ponto Digitalizado 02, de coordenadas geográficas aproximadas 25°32'24"S e 48°24'26"Wgr., localizado na extremidade meridional. Sul/Oeste: do ponto antes descrito, segue pela lateral ocidental da Ilha Rasa da Cotinga, acompanhando a orla marinha do Canal do Sucuriú, no Oceano Atlântico, até o Ponto Digitalizado 01, início da descrição deste memorial.

Art. 3º Este decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 16 de maio de 1994; 173.º da Independência e 106º da República.

ITAMAR FRANCO

Alexandre de Paula Dupeyrat Martins

ANEXO 3

Moção de apoio da Sociedade de Arqueologia Brasileira aos povos indígenas no Brasil



MOÇÃO DE APOIO DA SOCIEDADE DE ARQUEOLOGIA BRASILEIRA AOS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

Aos 28 de agosto de 2013, durante o XVII Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira, realizado na cidade de Aracaju, Sergipe, arqueólogos e arqueólogas de todo o Brasil se reuniram com representantes dos povos indígenas Xokleng (NanbláGakran e Carl Gakran), Guarani Mbyá (Cirilo Morinico e Jorge Veramirim), Kaiowá (Tonico Benites) e Tupinambá (Awamirim Tupinambá) durante o Fórum de Discussão Empreendimentos Econômicos e Populações Indígenas. Os participantes do Fórum relataram várias ofensivas, históricas e atuais, contra os direitos dos povos indígenas no Brasil, conduzidas por projetos públicos e privados de desenvolvimento econômico, tais como: barragens de contenção no rio Itajaí (Santa Catarina), duplicação da rodovia BR 116 (Rio Grande do Sul), exploração turística da Missão Jesuítica de São Miguel (Rio Grande do Sul), agronegócio (Mato Grosso do Sul) e projeto imobiliário na Terra Indígena Santuário dos Pajés (Brasília-DF), dentre outros.

Diante desta realidade, nós, arqueólogos e arqueólogas reunidos na Assembleia Geral da SAB, manifestamos publicamente nossa solidariedade às legítimas reivindicações do movimento indígena no Brasil, expressas pelas seguintes organizações: APIB (Articulação dos Povos Indígenas no Brasil) e diversas organizações regionais como a COIAB (Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira), FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), APOINME (Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo), ARPINSUL (Articulação dos Povos Indígenas do Sul), ATY GUASSU (Grande Assembleia do povo Guarani e Kaiowá),

ARPINSUDESTE (Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste) e ARPIPAN (Articulação dos Povos Indígenas do Pantanal e Região), dentre outras.

Dessa forma, com esta moção apoiamos:

- a IMEDIATA adequação da legislação ambiental e patrimonial à Convenção 169 da OIT, da qual o Brasil é signatário;
- a IMEDIATA regularização de todas as terras indígenas do Brasil;
- o IMEDIATO arquivamento da PEC 215, PEC 227 e PL 1610, bem como a manutenção na íntegra dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988;
- a GARANTIA do direito diferenciado à saúde e educação;
- a INVESTIGAÇÃO e PUNIÇÃO dos autores dos homicídios de indígenas; e
- a IMEDIATA implementação de cotas étnico-raciais nas universidades públicas federais e estaduais, tanto na graduação quanto na pós-graduação, e no serviço público em geral.

Aracaju, 29 de agosto de 2013

Assembleia Geral da Sociedade de Arqueologia Brasileira (SAB)