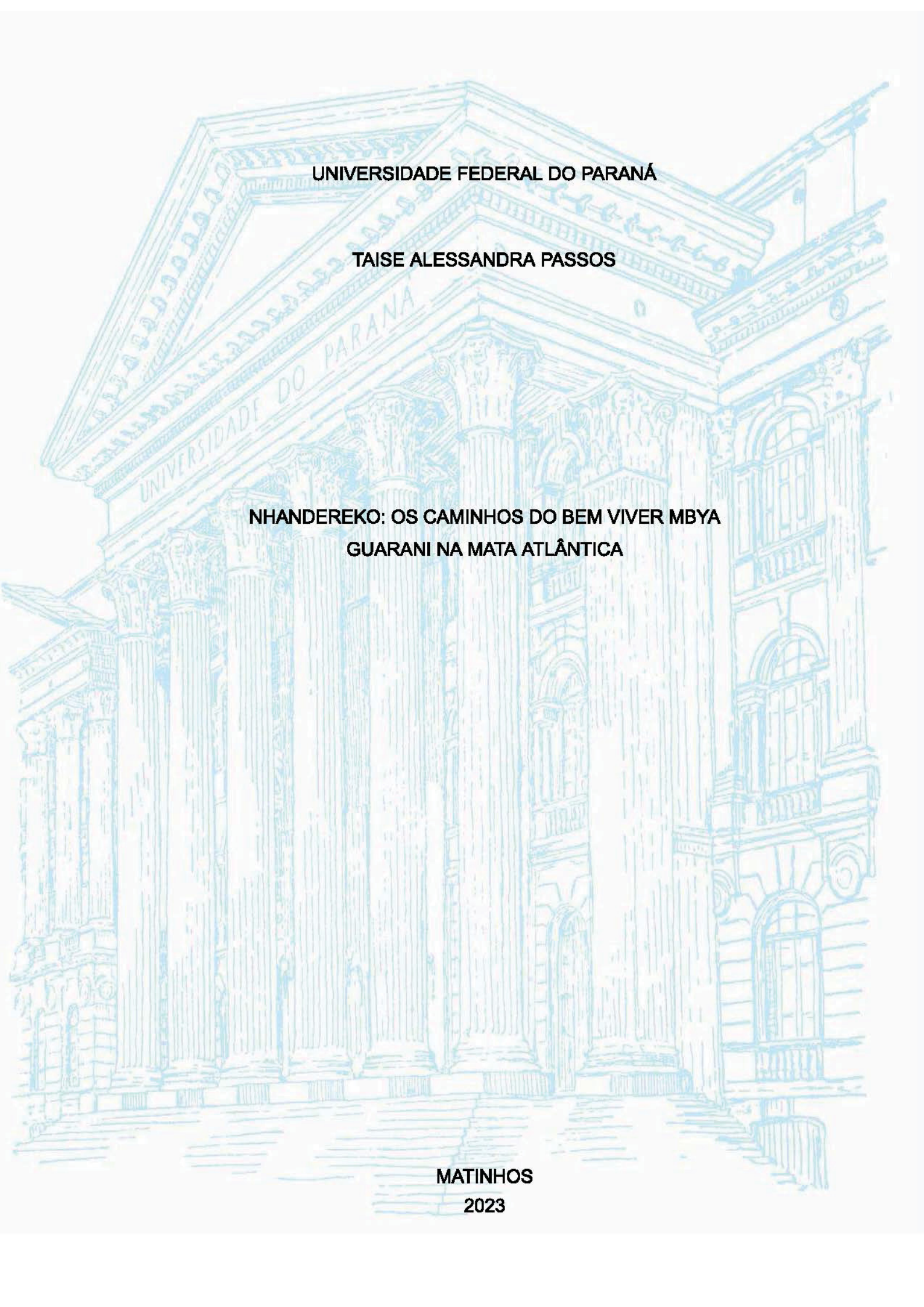




UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

TAISE ALESSANDRA PASSOS

**NHANDEREKO: OS CAMINHOS DO BEM VIVER MBYA
GUARANI NA MATA ATLÂNTICA**

MATINHOS

2023

TAISE ALESSANDRA PASSOS

NHANDEREKO: OS CAMINHOS DO BEM VIVER MBYA
GUARANI NA MATA ATLÂNTICA

Dissertação de Mestrado apresentada ao curso de Pós-Graduação em Desenvolvimento Territorial Sustentável, da Universidade Federal do Paraná, Setor Litoral, como requisito para a obtenção do título de Mestra.

Orientadora: Prof^a. Dra. Liliani Marília Tiepolo
Coorientadora: Prof^a. Dra. Ana Elisa de Castro Freitas

MATINHOS
2023

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte
Biblioteca Universidade Federal do Paraná - Setor Litoral

P289n Passos, Taise Alessandra
 Nhandereko: os caminhos do bem viver Mbya Guarani na Mata Atlântica / Taise
 Alessandra Passos ; orientadora Liliani Marília Tiepolo. – 2023.
 103 f.

 Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná - Setor Litoral,
 Matinhos/PR, 2023.

 1. Indígenas da América do Sul - Brasil. 2. Mbya Guarani. 3. Índios Guarani. I.
 Dissertação (Mestrado) – Programa de Mestrado em Desenvolvimento Territorial
 Sustentável. II. Título.

CDD – 305.898

ATA Nº148

**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE MESTRADO PARA A OBTENÇÃO DO
GRAU DE MESTRA EM DESENVOLVIMENTO TERRITORIAL SUSTENTÁVEL**

No dia vinte e quatro de novembro de dois mil e vinte e três às 10:00 horas, na sala Teams, UFPR Litoral, foram instaladas as atividades pertinentes ao rito de defesa de dissertação da mestranda **TAISE ALESSANDRA PASSOS**, intitulada: **Nhandereko: os caminhos do bem viver Mbya Guarani na Mata Atlântica**, sob orientação da Profa. Dra. LILIANI MARILIA TIEPOLO. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação DESENVOLVIMENTO TERRITORIAL SUSTENTÁVEL da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: LILIANI MARILIA TIEPOLO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), VITOR FABRICIO MACHADO SOUZA (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ), CLEMENTINE ISMÉRIE MARÉCHAL (UNIVER. FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL). A presidência iniciou os ritos definidos pelo Colegiado do Programa e, após exarados os pareceres dos membros do comitê examinador e da respectiva contra argumentação, ocorreu a leitura do parecer final da banca examinadora, que decidiu pela APROVAÇÃO. Este resultado deverá ser homologado pelo Colegiado do programa, mediante o atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca dentro dos prazos regimentais definidos pelo programa. A outorga de título de mestra está condicionada ao atendimento de todos os requisitos e prazos determinados no regimento do Programa de Pós-Graduação. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, LILIANI MARILIA TIEPOLO, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Comissão Examinadora.

MATINHOS, 24 de Novembro de 2023.

Assinatura Eletrônica

08/12/2023 16:48:56.0

LILIANI MARILIA TIEPOLO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

28/11/2023 17:29:39.0

VITOR FABRICIO MACHADO SOUZA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

29/11/2023 12:39:01.0

CLEMENTINE ISMÉRIE MARÉCHAL

Avaliador Externo (UNIVER. FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL)

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação DESENVOLVIMENTO TERRITORIAL SUSTENTÁVEL da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **TAISE ALESSANDRA PASSOS** intitulada: **Nhandereko: os caminhos do bem viver Mbya Guarani na Mata Atlântica**, sob orientação da Profa. Dra. LILIANI MARILIA TIEPOLO, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

MATINHOS, 24 de Novembro de 2023.

Assinatura Eletrônica

08/12/2023 16:48:56.0

LILIANI MARILIA TIEPOLO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

28/11/2023 17:29:39.0

VITOR FABRICIO MACHADO SOUZA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

29/11/2023 12:39:01.0

CLEMENTINE ISMÉRIE MARÉCHAL

Avaliador Externo (UNIVER. FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL)

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, Nhanderu, Orixás e demais seres espirituais, por terem me guiado, permitido que eu pudesse ter a vivência e aproximação com o povo Mbya Guarani.

Agradeço imensamente a Juliana Kerexu, Flavio Karai, Juliano Kuaray, Roseane Yva'i, Ricardo Wera, Neiva Ara Poty e Isaque Karai Rokendá, por terem me permitido aprender um pouco com os seus conhecimentos e experiências como povo Mbya Guarani e por terem me recebido em seus *tekoas*.

Agradeço aos meus amigos e família, que sempre me apoiaram e estiveram do meu lado para superar os obstáculos no período em que me dediquei a esta pesquisa.

Agradeço aos professores e professoras do Programa de Pós Graduação em Desenvolvimento Territorial Sustentável da Universidade Federal do Paraná, que me ensinaram e apoiaram durante a pesquisa, em especial a Professora Liliani Marília Tiepolo e a Professora Ana Elisa de Castro Freitas, por todos os conselhos, ajuda, paciência e compromisso comigo e com o meu aprendizado.

Agradeço a todos aqueles que contribuíram de alguma forma para a realização desta pesquisa.

RESUMO

A presente pesquisa tem como foco de estudo o modo de viver Mbya Guarani, o *Nhandereko*, focando os deslocamentos territoriais como uma das práticas fundamentais deste modo de viver e discutindo quais os impactos do modelo atual de desenvolvimento afetam essa cultura. Os Mbya Guarani possuem o horizonte cosmológico de alcançar a Terra sem Males, *Yvy Marãey*. Motivados por aspectos sociais e espirituais, os deslocamentos fazem parte do modo de ser e viver Guarani, em especial as denominadas *Oguata Porã*, caminhadas de motivação espiritual que na literatura são referidas por “caminhada a beira do oceano”, “caminhar para o bem” ou “belo caminhar”. O território Guarani tem escala transnacional abrangendo parcelas dos países Argentina, Paraguai, Bolívia, Uruguai e Brasil. As *Oguata Porã* ocorrem da porção oeste do território em direção ao leste, ao encontro com o litoral do continente sul americano. Os locais onde os Mbya escolhem estabelecer suas aldeias, além de serem orientados e guiados por *Nhanderu* são também preferencialmente compostos por características específicas da fauna e flora da Mata Atlântica, água e terra boa. Em sua dinâmica de mobilidade constantemente acessam aldeias e pontos de paradas, que são considerados como componentes na rota das *Oguata Porã*. Trazendo as concepções do pensamento decolonial e as perspectivas do Bem-Viver como ferramenta de afirmação política de diversas etnias indígenas na América do Sul, este trabalho pretendeu entender sob a noção Mbya Guarani, como o ambiente, a paisagem e as dinâmicas culturais se transformaram com a consolidação da sociedade moderna no Litoral do Paraná e suas implicações nos deslocamentos intitulados de *Oguata Porã*. Para tanto, foi estabelecida interlocução com moradores da aldeia Takuaty, na Ilha da Cotinga, Paranaguá, e moradores da aldeia Araçaí, em Piraquara, ambas localizadas no litoral do Paraná, na Mata Atlântica. Para isso, foi utilizado o método etnográfico de observação participante, através dos entendimentos de “ver, ouvir e escrever”, e entrevistas semi-estruturadas, com o intuito de estabelecer participação igualitária entre os atores da pesquisa, onde os participantes são interlocutores e não informantes. Para além desses métodos, também foram realizadas vivências nas aldeias e conversas informais em espaços de presença Guarani, nas aldeias e na universidade. Dentre os resultados da pesquisa notamos que o atual nível de destruição, degradação e fragmentação do bioma Mata Atlântica e a transformação das paisagens geraram a escassez dos territórios em condições de ocupação, causando confinamento e dificuldade de encontrar as condições ideais para a reprodução cultural, física e espiritual. Assim como foi possível notar que o racismo e as imposições da sociedade dominante provocam a essas pessoas diversos impedimentos e constrangimentos, mas ao mesmo tempo os Guarani Mbya seguem sendo referência de resistência e resiliência frente às pressões da modernidade e ainda oferecendo alternativas ao modelo de desenvolvimento através de seu modo de viver, *Nhandereko*.

Palavras-chave: Bem-Viver 1. Pensamento Decolonial 2. Mata Atlântica 3. Litoral do Paraná 4. Desenvolvimento 5. Povos Indígenas 6.

ABSTRACT

This research focuses on the Mbya Guarani way of living, known as *Nhandereko*, particularly on territorial displacements, which are fundamental practices of this culture. It discusses the impacts of the current development model on this culture. The Mbya Guarani have the cosmological horizon of reaching the Land without Evil, *Yvy Marãey*. Motivated by social and spiritual aspects, trips are part of the Guarani way of life, especially those called *Oguata Porã*, a spiritually motivated walk that is referred to in literature as “walking along the ocean,” “walking for good,” or “beautiful walk.” The Guarani territory has a transnational scale, covering parts of Argentina, Paraguay, Bolivia, Uruguay, and Brazil. The *Oguata Porã* occur from the western portion of the territory towards the east, towards the coast of the South American continent. The places where the Mbya choose to establish their villages, in addition to being guided by *Nhanderu*, are preferably composed of specific characteristics of the fauna and flora of the Atlantic Forest, water, and good land. In their mobility dynamics, they constantly access villages and stopping points, which are considered components of the *Oguatá Porã* route. This work brings together the conceptions of decolonial thought and the perspectives of Good Living as tools for the political affirmation of different indigenous ethnicities in South America. It aimed to understand, from the Mbya Guarani perspective, how the environment, landscape, and cultural dynamics were transformed with the consolidation of modern society on the Coast of Paraná, and the implications of the displacements called *Oguatá Porã*. To this end, dialogue was established with residents of the Takuaty village on Cotinga Island, Paranaguá, and residents of the Araçaí village in Piraquara, both located on the coast of Paraná, in the Atlantic Forest. For this, the ethnographic method of participant observation was used, through the understandings of “seeing, listening, and writing,” as well as semi-structured interviews, with the aim of establishing equal participation among the research actors, where participants are interlocutors and not informants. In addition to these methods, experiences were also carried out in the villages and informal conversations in Guarani presence spaces, both in the villages and at the university. Among the research results, we note that the current level of destruction, degradation, and fragmentation of the Atlantic Forest biome, along with the transformation of landscapes, has generated a scarcity of territories in occupation conditions, causing confinement and difficulty in finding ideal conditions for cultural, physical, and spiritual reproduction. It was also noted that racism and the impositions of the dominant society create various impediments and constraints for these people. However, the Guarani Mbya continue to be a reference of resistance and resilience in the face of the pressures of modernity, offering alternatives to the development model through their way of living, *Nhandereko*.

Keywords: Well-Being 1. Decolonial Thinking 2. Atlantic Forest 3. Paraná Coast 4. Development 5. Indigenous Peoples 6.

RESUMEN

La presente investigación se centra en el modo de vida Mbya Guaraní, el *Nhandereko*, centrándose en el desplazamiento territoriales como una de las prácticas fundamentales de este modo de vida y discutiendo los impactos del actual modelo de desarrollo en esta cultura. Los Mbya Guaraní tienen como horizonte cosmológico alcanzar la Tierra sin Mal, *Yvy Marãey*. Motivados por aspectos sociales y espirituales, los desplazamientos son parte del modo de ser y de vivir de los Guaraní, especialmente los llamados *Oguata Porã*, paseos motivados espiritualmente que en la literatura se denominan "caminar junto al océano", "caminar para el bien" o "caminar bonito". El territorio guaraní es de escala transnacional y abarca partes de Argentina, Paraguay, Bolivia, Uruguay y Brasil. Los *Oguata Porã* se ocurren desde la porción occidental del territorio hacia el este, donde se encuentra con la costa del continente sudamericano. Los lugares que los Mbya eligen para establecer sus aldeas, además de estar orientados y guiados por los *Nhanderu*, también se componen preferentemente de características específicas de la fauna y la flora de la Mata Atlántica, agua y buena tierra. En su dinámica de movilidad, acceden constantemente a aldeas y puntos de parada, considerados componentes de la ruta *Oguata Porã*. A partir de los conceptos del pensamiento decolonial y de las perspectivas del Buen Vivir como herramienta de afirmación política de diversas etnias indígenas de América del Sur, este estudio buscó comprender, desde la perspectiva Mbya Guaraní, cómo el medio ambiente, el paisaje y las dinámicas culturales han sido transformados por la consolidación de la sociedad moderna en el litoral paranaense y sus implicaciones para los movimientos conocidos como *Oguata Porã*. Para ello, se estableció un diálogo con habitantes de la aldea de Takuaty, en la isla de Cotinga, Paranaguá, y habitantes de la aldea de Araçaí, en Piraquara, ambas situadas en el litoral de Paraná, en la Mata Atlántica. Para ello, se utilizó el método etnográfico de observación participante, a través de los entendimientos de "ver, oír y escribir", y entrevistas semiestructuradas, con el objetivo de establecer una participación igualitaria entre los actores de la investigación, donde los participantes son interlocutores y no informantes. Además de estos métodos, también se realizaron experiencias en las aldeas y conversaciones informales en espacios donde el guaraní está presente, en las aldeas y en la universidad. Entre los resultados de la investigación, constatamos que el actual nivel de destrucción, degradación y fragmentación del bioma de la Mata Atlántica y la transformación de los paisajes han provocado la escasez de territorios en condiciones de ocupación, causando confinamiento y dificultad para encontrar las condiciones ideales para la reproducción cultural, física y espiritual. También se pudo constatar que el racismo y las imposiciones de la sociedad dominante causan a estos pueblos diversos impedimentos y limitaciones, pero al mismo tiempo los Mbya Guaraní siguen siendo una referencia de resistencia y resiliencia frente a las presiones de la modernidad y siguen ofreciendo alternativas al modelo de desarrollo a través de su modo de vida, el *Nhandereko*.

Palabras clave: Buen Vivir 1. Pensamiento Decolonial 2. Mata Atlántica 3. Costa de Paraná 4. Desarrollo 5. Pueblos indígenas 6.

LISTA DE FIGURAS

- FIGURA 1 - Ilustração com o esquema dos ciclos e atividades no *tekoa*, *ara pyau* e *ara yma* 29
- FIGURA 2 - As direções e as representações das divindades 32
- FIGURA 3 - Território Guarani na América do Sul, evidenciando as localidades e densidade populacional. 36
- FIGURA 4 - Áreas de Estudo: Aldeias/tekoás Mbya Guarani no Litoral do Paraná. 40
- FIGURA 5 - Foto de uma parte da entrada da aldeia, tirada pelos integrantes do grupo de visitantes. 56
- FIGURA 6 - Foto da mesa onde foi servido o almoço, tirada pelos integrantes do grupo. 57
- FIGURA 7 - Foto do grupo de visitantes e demais moradores da aldeia ouvindo as falas de Juliana Kerexu. 58
- FIGURA 8 - Foto da praia onde aparece um navio a caminho do Porto de Paranaguá. 59
- FIGURA 9 - Foto das pessoas participando da dança do Tangará. 64
- FIGURA 10 - Foto de alguns moradores das aldeias, alguns visitantes do grupo, a Juliana Kerexu e eu. 64

LISTA DE TABELAS

TABELA 1 - Dados populacionais dos municípios do litoral do Paraná.	44
TABELA 2 - Terras indígenas e os municípios onde estão localizadas.	71

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	9
2. REVISÃO DE LITERATURA.....	13
2.1 DESENVOLVIMENTO E PENSAMENTO DECOLONIAL.....	13
2.2 BEM- VIVER.....	20
2.3 GUARANI MBYA E A MATA ATLÂNTICA.....	24
2.3.1 Mitos e narrativas da criação do mundo que orientam o Nhandereko.....	30
2.3.2 Territorialidade, deslocamentos e Oguata Porã.....	33
3. MÉTODOS.....	39
3.1 CARACTERIZAÇÃO DO LOCAL E COMUNIDADE DE PESQUISA.....	39
3.2 TECENDO REFLEXÕES METODOLÓGICAS E INQUIETAÇÕES.....	45
3.3 CLASSIFICAÇÃO DO TIPO DE PESQUISA.....	51
3.3.1 Técnicas de pesquisa.....	51
4. DIÁLOGOS, REFLEXÕES E VIVÊNCIAS COM OS MBYA GUARANI.....	52
4.1 Atividades urbano-industriais atravessando os percursos e o território Guarani.....	67
4.2 As relações entre o Bem-Viver e o Nhandereko.....	78
4.3 Oguata Porã e as dinâmicas socioambientais.....	83
5. REFERÊNCIAS.....	90
ANEXOS I.....	96
ANEXO II.....	98

1. INTRODUÇÃO

Diversos estudos apontam que o modelo de desenvolvimento adotado em grande parte do planeta traz uma série de consequências negativas às sociedades e seus ambientes, principalmente se tratando dos países colonizados. É frequente, nas agendas dos países do mundo, encontrar como objetivo a meta em alcançar o tão sonhado desenvolvimento. Segundo alguns autores esse desenvolvimento se refere apenas ao crescimento econômico, o qual não se propõe a resolver, por exemplo, os problemas de desigualdade social, degradação ambiental, desemprego, fome, violência, etc. (FURTADO, 1978; ESTEVA, 2000; SACHS, 2002; SATRÚSTEGUI, 2013).

O que geralmente os países do Sul Global (SANTOS; MENESES, 2010) têm em comum é o processo de colonização realizado por um lugar específico do planeta, a Europa Ocidental. Alguns autores propõe que através do modelo hegemônico de desenvolvimento capitalista, criado por movimentos e pessoas daquela mesma região, os países ditos subdesenvolvidos seguem submetidos a exploração disfarçada de progresso e crescimento econômico, sem a qual os países do Norte não teriam alcançado tamanha acumulação de riqueza (FURTADO, 1978; SACHS, 2002; 2007; MIGNOLO, 2008; ACOSTA, 2010; 2016).

Para a condução desta pesquisa, além de trazer autores que fazem reflexões críticas ao modelo atual de desenvolvimento econômico, social e ambiental, e propõe outros caminhos de desenvolvimento, utilizei a perspectiva do pensamento decolonial como uma linha epistemológica que nos proporciona repensar sobre as nossas relações, e principalmente, a relação da colonialidade em aspectos que não envolvem somente a presença física dos colonizadores do século XVI em diante, mas que trás uma discussão sobre como essa colonialidade se mantém e se estrutura até os dias atuais no poder, no saber e no ser (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2008; SMITH, 2008; ESCOBAR, 2014).

Fazendo relação com o pensamento decolonial, podemos encontrar o Bem-Viver. Vindo do modo de vida dos povos indígenas da América Latina, o Bem-Viver, noção que na perspectiva Mbya Guarani tem paralelo com a noção do *Nhandereko*, busca trazer uma relação respeitosa com tudo o que existe no universo, principalmente com a natureza e entre os próprios seres humanos, usando, por exemplo, conceitos de reciprocidade, responsabilidade, ciclicidade

entre outros (ACOSTA, 2008, 2010, 2016; ESCOBAR, 2005, 2011).

Os Mbya se reconhecem como uma sociedade em movimento, livre e que integra o bioma Mata Atlântica, em um amplo território transnacional que abarca diversos ecossistemas florestais, entre eles, a Floresta Ombrófila Densa, tipologia da Mata Atlântica *stricto sensu*, que reúne elementos materiais e simbólicos fundamentais para a prática do modo de viver e ser Guarani, *Nhandereko*. Incluídas nas práticas culturais do *Nhandereko*, existem as *Oguata Porã*, consideradas caminhadas de motivação espiritual, onde a comunidade se desloca em seu território em busca da “terra sem males”, *Yvy Marãey*, que segundo a cosmovisão e as narrativas Mbya se encontra após o oceano. As narrativas que rememoram a autoreferência social Mbya incluem a mensagem divina para que procurem “seus verdadeiros lugares”. Resultado da constante mobilidade, se tornam passageiros em seu destino, conservando os pontos de passagens, paradas, aldeias e interagindo através das dinâmicas sociais, políticas, ecológicas e de parentesco (LADEIRA, 2007, 2008).

Essa pesquisa se faz da trajetória iniciada na minha graduação em Gestão Ambiental, na Universidade Federal do Paraná (2015 a 2021), e principalmente na construção do meu trabalho de conclusão de curso “Em busca da *Yvy Marãey*: caminhadas *Mbya Guarani* a beira do oceano e os sentidos da *Oguata Porã*” onde realizei uma discussão sobre os contextos contemporâneos da *Oguata Porã*, com base na literatura e nas narrativas de uma mulher Mbya Guarani, Juliana Kerexu, que reside na aldeia/*Tekoa Takuaty*, na Ilha da Cotinga, no município de Paranaguá. Neste momento, pretendo unir os conceitos citados e os fundamentos encontrados no *Nhandereko*, envolvendo processos de reflexão sobre a descolonização das raízes dos pensamentos hegemônicos que exclui todos os outros tipos de modo de viver que não esteja baseado nas suas próprias premissas de crescimento econômico, acumulação, exploração da natureza, individualismo, etc. As noções do Bem-Viver podem vir a ser uma ferramenta alternativa ao desenvolvimento na América Latina, incluindo as perspectivas, visões e modos de viver indígenas nos documentos que fundamentam as leis, normas e regras de um país, região ou estado, onde as pessoas e a natureza tenham seus direitos garantidos, passem a defender e proteger seu território, recuperando a autonomia, soberania e o poder de decisão sobre o destino,

necessidades e objetivos da sua população e do uso dos recursos.

A partir dos meus estudos e interlocução com os Mbya, entendo que os Guarani estão vivendo sob os efeitos de uma dinâmica de territorialidade que está sobreposta a um modo de vida urbano industrial que constrange esses deslocamentos e modo de viver. Percebo que existem poucas pesquisas descritivas que destinem reflexão acerca dessas interações no litoral do Paraná, uma região onde a presença e a cultura Mbya Guarani são tão marcantes e características. Para tanto, não pretendo esgotar o tema ou chegar a uma definição e conclusão sobre o *Nhandereko*, mas ao menos dos impactos sobre ele ou às *Oguata Porã*.

Considero importante compreender essas dinâmicas para que se possa tomar conhecimento sobre o modo de ser e viver Guarani (*Nhandereko*), quais trajetórias eles percorrem e o que isso significa para os Mbya. A ampliação deste conhecimento, poderá constituir-se em uma teia de ações conjuntas em prol destas aldeias/*tekoas* do litoral, que neste momento passam por pressões urbanas e industriais em seus territórios, cobiçados por empresas, corporações e pelo Estado, e que se configuram como movimentos políticos e econômicos impeditivos para que seus legítimos processos de demarcação territorial sejam realizados.

Entendo que não se pode pensar a conservação da Mata Atlântica dissociada do povo Mbya Guarani e todos os esforços devem ser realizados para promover a visibilidade do *Nhandereko*. Nesta perspectiva, a ideia é abordar as *Oguata Porã*, os deslocamentos territoriais e o livre andar no território como eixo central no modo de viver Guarani, que causa certo estranhamento quando consideradas as noções hegemônicas da sociedades urbana-industrial-capitalista. Essa mobilidade constante constrói uma malha cultural e territorial, que abrange relações de dimensões sociais, ambientais e espirituais e que estão amplamente tensionados e ameaçados pelas lógicas atuais que estruturam a sociedade urbana.

Com base no exposto, o objetivo geral desta pesquisa foi refletir e buscar compreender como as dinâmicas culturais dos Mbya Guarani, o ambiente e as paisagens se transformaram com a consolidação da sociedade moderna urbano-industrial-capitalista no litoral do Paraná e suas implicações nos deslocamentos intitulados de *Oguata Porã*, trazendo a concepção do pensamento

decolonial e do Bem-Viver como viés epistemológico contra-hegemônico. Já os objetivos específicos são: (i) Entender sob a perspectiva Mbya Guarani como os percursos e o território como um todo, são atravessados pela atividade/presença urbana-industrial-capitalista; (ii) Relacionar as ideias e concepções do Bem-Viver com o *Nhandereko* e; (iii) Compreender o que as *Oguata Porã* mobilizam no mundo Mbya e as dinâmicas socioambientais envolvidas.

Para abordar tais perspectivas a revisão de literatura foi dividida em três seções: A primeira busca contextualizar o desenvolvimento e o pensamento decolonial, trazendo fatores históricos e alguns conceitos paralelos ao de desenvolvimento que não mudam efetivamente seus pilares; A segunda seção traz a dimensão do Bem-Viver, explicando sua filosofia e objetivos que reforça a busca por equidade entre natureza, seres humanos e vida em comunidade; e a terceira busca trazer reflexões acerca da cultura Mbya Guarani e o *Nhandereko*, pontuando alguns aspectos aqui considerados como imprescindíveis para que se compreenda suas relações, ambientais e espirituais, a territorialidade e os deslocamentos dentro dessas perspectivas.

Após a revisão de literatura, realizei uma caracterização das comunidades de pesquisa, que são as oito aldeias/*tekoas* presentes no litoral do Paraná, Takuaty e Pindoty, na Ilha da Cotinga, Guaviraty e Karaguatá Poty, em Pontal do Paraná, Kuaray Guata Porã, Guaraqueçaba, Kuaray Haxa, Antonina, Tupã Nhee Kreta, Morretes e Araçaí, em Piraquara, situando os contextos do litoral do Paraná em relação à essas aldeias/*tekoas*, conservação da natureza e aspectos econômicos da região. Na sequência é traçado um percurso de reflexão metodológica que foi seguido para que essa pesquisa fosse consolidada ponderando a forma como a pesquisa é realizada com os povos indígenas, buscando uma aliança intercultural, propondo estabelecer diálogos com as comunidades envolvidas e construir juntos um olhar sob o sistema em que estamos inseridos. Após os métodos estão reunidos os diálogos e narrativas, vivenciados e construídos entre os atores e interlocutores dessa pesquisa, buscando responder os objetivos específicos e discutindo com as percepções, conceitos e dados encontrados na bibliografia levantada.

2. REVISÃO DE LITERATURA

2.1 DESENVOLVIMENTO E PENSAMENTO DECOLONIAL

Segundo Satrústegui (2013), inicialmente buscava-se com o chamado desenvolvimento a melhoria da qualidade de vida da sociedade, acreditando que através do crescimento econômico dos países as pessoas pudessem satisfazer suas necessidades, e que a melhoria chegaria a base da pirâmide social naturalmente. O que se sabe é que o crescimento econômico promovido por esse modelo de desenvolvimento não consegue abranger o bem estar social, e ao contrário, aumentou a desigualdade, a degradação ambiental, marginalização das mulheres, racismo, etc.

Para Porto-Gonçalves:

[...] *des-envolver* é tirar o envolvimento (a autonomia) que cada cultura e cada povo mantém com seu espaço, com seu território; é subverter o modo como cada povo mantém suas próprias relações de homens (e mulheres) entre si e destas com a natureza; é não só separar os homens (e mulheres) da natureza como também separá-los entre si, individualizando-os (PORTO- GONÇALVES, 2004, p. 39).

Ao nascer o “desenvolvimento” como “um destino necessário e inevitável”, com um “modo de produção industrial que tornou-se por definição o estágio final de um caminho unilinear para evolução social”, surge com ele o “subdesenvolvimento”, usado para se referir a “áreas economicamente atrasadas” (ESTEVA, 2000, 63). Foi em 1949 que o termo “subdesenvolvido” ganhou força no contexto institucional, quando no discurso de segundo mandato de posse do presidente dos Estados Unidos, Harry Truman, julgou grande parte do mundo como regiões subdesenvolvidas. “É preciso que nos dediquemos a um programa ousado e moderno que torne nossos avanços científicos e nosso progresso industrial disponíveis para o crescimento e para o progresso das áreas subdesenvolvidas” (ESTEVA, 2000, p.59). Em seu discurso, Harry Truman, sugeriu que todas as sociedades deveriam seguir o mesmo percurso rumo a um mesmo objetivo, o desenvolvimento.

Para Satrústegui (2013, 41) “o subdesenvolvimento viria a ser, mais do que qualquer outra coisa, a expressão de uma escassa capacidade produtiva e de um fraco crescimento econômico”, países “que se encontravam abaixo, em uma

imaginária escala pelo qual todos deveriam transitar”. Talvez por isso os povos indígenas e outras comunidades que possuem outros sistemas e lógicas de produção, sejam considerados subdesenvolvidos, não pela "pobreza" em si, mas sim por não corresponder a uma ideia de produção/acumulação considerada como o ideal. Ainda segundo Satrústegui (2013):

As correntes teóricas pós-modernas consideram que o que se conhece como economia do desenvolvimento não é outra coisa que uma construção intelectual destinada a justificar e promover a expansão de um modelo e valores - os ocidentais - como necessário revulsivo para superar o suposto atraso das sociedades caracterizadas por outras referências culturais e outras formas de organização social e de relação com a natureza (SATRÚSTEGUI, 2013, p. 51).

Há, portanto, arrogância, violência e preconceito contra as diversas formas de viver. Neste sentido, o sistema capitalista só pode se instaurar com sucesso nos países ditos desenvolvidos, através da exploração da natureza, e das populações negras e indígenas na África e na América do Sul (FURTADO, 1978). Sem ter de onde “tirar” os recursos necessários para impulsionar o sistema, os países do Sul Global ficam em desvantagem nessa busca incessante de copiar os países do norte e alcançar o dito desenvolvimento. Freitas *et al.* (2012), considera que esta exploração foi determinante para o sucesso do capitalismo:

As antigas colônias europeias, hoje países “em desenvolvimento” ou “subdesenvolvidos”, forneceram as condições materiais adequadas para o fortalecimento do capitalismo nos países “desenvolvidos”, sofrendo por anos a expropriação de seus recursos naturais. Ou seja, Marx (1996) sinalizava que a descoberta e a exploração das colônias propiciaram o enriquecimento de uma parcela da burguesia, importante para o desenvolvimento do capitalismo emergente (FREITAS *et al.* 2012, p. 43).

Na contramão do pensamento hegemônico, autores como SACHS (2007), acreditam em novos estilos de desenvolvimento através da adaptação do conceito e redefinição de estratégias e prioridades para o desenvolvimento, a exemplo do ecodesenvolvimento:

[...] socialmente equitativo, ambientalmente prudente e economicamente viável, orientado no sentido do pleno emprego ou seu equivalente e, dessa forma, assegurando uma distribuição mais justa da renda gerada nos processos produtivos (SACHS, 2007, p. 308).

Outro exemplo é a teoria do decrescimento de Latouche (2009), inspirado

em “pensar globalmente e agir localmente”, numa estratégia que seja voltada para o território, valorizando os recursos e especificidades locais em movimentos que incentivem a uma nova organização social, agricultura local, resgate da identidade cultural, rompimento com a dependência econômica e cultural do Norte, um modelo de desenvolvimento coletivo que não privilegie o bem-estar material, onde as pessoas recuperem o prazer de viver, uma alimentação mais saudável, mais lazer e convivialidade. Ainda segundo o autor:

Não construiremos uma sociedade serena de decrescimento sem recuperar as dimensões recalcadas da vida: o prazer de cumprir seu dever de cidadão; o prazer das atividades de fabricação livre, artística ou artesanal, a sensação do tempo recuperado para a brincadeira, a contemplação, a meditação, a conversação ou até simplesmente, para a alegria de estar vivo (LATOUCHE, 2009, p.54).

O problema está no fato de acreditar, e de fato isso é uma crença, quase um dogma, de que o único modelo e solução que temos para ascensão social seja o modelo vigente. Sachs (2007), nos diz ser a via mais interessante que os países “subdesenvolvidos” parem de copiar os modelos de desenvolvimento do Norte e procurem localmente através das suas antigas e tradicionais populações, nos biomas e ecorregiões as potenciais soluções para os seus próprios problemas. Não é possível que todos os países alcancem o mesmo tipo de desenvolvimento norte americano, sendo assim, é necessário um movimento em busca de equidade entre os países, que os do Norte consumam e desperdicem menos, para que os do Sul possam satisfazer suas necessidades básicas.

Segundo Guimarães (2013) o termo desenvolvimento sustentável vem sendo usado como “guarda chuva” na intenção de integrar os desamparados e vítimas das violências socioambientais, assim como os setores dominantes das sociedades que possuem grandes interesses econômicos. Para Freitas (2012, p.47) o termo tende a “neutralizar a imagem nefasta do capital perante a degradação ambiental por ele provocada”.

Freitas (2012) faz uma crítica ao desenvolvimento sustentável, dizendo ser impossível conciliar a sustentabilidade ambiental junto ao crescimento econômico predatório, adicionar o “sustentável” ao desenvolvimento sem que seja feito uma crítica ao sistema capitalista de produção não trará os resultados esperados e dará continuidade aos paradigmas envolvidos neste modelo. Para isso a autora

aponta ser necessário esforços teóricos para conceituar um novo termo “associando-o a um novo modo de produção, superior ao capitalismo, mais ético, ecológico e voltado à superação das necessidades humanas” (FREITAS, 2012, p. 48). Para Satrustegui (2013) não há uma saída para o desenvolvimento:

[...] não haveria espaço para redefinir e/ou reconduzir o desenvolvimento, pois este representaria, intrinsecamente, um modo de compreender a existência humana com base no produtivismo, o domínio sobre a natureza, e a defesa da modernização ocidental, com sua irremediável sequela de vítimas e fracassos (SATRÚSTEGUI, 2013, 50).

Nesta perspectiva, é necessário que sejam incluídas as visões indígenas e de outros povos e comunidades tradicionais, dentro das lógicas do modelo hegemônico atual. Assim como Porto-Gonçalves (2004), considera que “des-envolver é tirar o envolvimento (a autonomia) que cada cultura e cada povo mantém com seu espaço, com seu território”, Chaparro (2020), em seu trabalho com os Avá Guarani/Ñandeva do Mato Grosso do Sul, a partir das palavras dos próprios Guarani, aponta sobre a contraposição do conceito de desenvolvimento e o de “envolvimento”. Para Chaparro (2020):

Provocação que faz ressonância com as palavras de Eliel Benites (2018) sobre o conceito de desenvolvimento, quando difere radicalmente o conceito de desenvolvimento da realidade Guarani, propondo em seu lugar o conceito de envolvimento, com o objetivo de descrever e significar a produção de realidade Guarani (CHAPARRO, 2020, p.8).

Enquanto a sociedade moderna busca o desenvolvimento, os Guarani buscam o envolvimento, compartilhando simetria social, mas diferindo em seus estilos de vida. Essa visão crítica enfatiza a importância social do zelo pela natureza e contesta os malefícios do desenvolvimento capitalista, destacando a interconexão entre humanos e não-humanos na manutenção da vida (CHAPARRO, 2020).

Autores que escrevem na perspectiva do pensamento decolonial (SMITH, 2008; ACOSTA, 2016; QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2021), consideram que amparado na retórica da modernidade, o desenvolvimento é somente um outro termo para se manter a colonialidade, as formas de controle e exploração dos países do dito Terceiro Mundo e subdesenvolvidos. Vejamos Smith (2008):

O imperialismo era o sistema de controle que mantinha os mercados e os investimentos de capital. O colonialismo facilitava essa expansão, assegurando o controle europeu, o que necessariamente implicava o domínio e a subjugação dos povos indígenas (SMITH, 2018, p. 34).

Assim como Freitas (2012), Quijano (2000), faz uma crítica aos “sobrenomes” dado ao desenvolvimento, como as propostas do desenvolvimento local, desenvolvimento humano, desenvolvimento social, ecodesenvolvimento, etc. Apesar de terem trazido boas contribuições ao debate e terem criado uma onda de revisões, críticas e propostas, essas ideias não conseguiram mudar a base do conceito do desenvolvimento e não se articularam entre si (ACOSTA, 2016).

Mesmo tendo consciência sobre a finitude dos bens naturais e a necessidade do consumo consciente destes em forma de solidariedade às futuras gerações e até a sobrevivência e melhoria da qualidade de vida da sociedade no mundo atual, como preconiza o desenvolvimento sustentável, seguimos devastando e poluindo o planeta, chegando hoje a uma crise ambiental, social, econômica, e uma crise de percepção sobre os fatos e erros cometidos nessas apostas ao crescimento econômico a qualquer custo (ARTAXO, 2014). Conforme as referências apontadas podemos perceber que estamos criando mais dificuldades do que encontrando soluções para nossos problemas, concentrando grande parte do capital na mão de poucas pessoas no mundo e deixando outras milhares vivendo (ou não) a níveis abaixo da pobreza. Sobre tais dificuldades Porto-Gonçalves reflete que:

Vivemos em uma luta constante com o que é dito natural e a sociedade urbano-industrial, é necessário avaliarmos o caminho percorrido até aqui e escolher um rumo diferente para nós, redefinir os nossos objetivos como sociedade de maneira respeitosa e conjunta com o funcionamento do planeta e nos conectarmos com o nosso exterior e interior, “o homem [ser humano] é a natureza que toma consciência de si própria” (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 9).

Para Porto-Gonçalves (2012) a década de 1960 foi um marco para trazer o debate político-cultural à tona, a crise da ciência, não somente ética, mas de seus próprios fundamentos de uma vertente hegemônica positivista e estrutural-funcionalista, passaria a abrir horizontes para outras racionalidades que até então eram desprezadas pelo eurocentrismo e sua colonialidade:

Afinal, a condição da reprodução das relações de produção capitalistas é a

permanente separação dos povos e etnias das condições materiais de existência - natureza incluída, além do caráter comunitário do modo de vida e de produção - e, com homens e mulheres individualizados, de um lado, e com a natureza sem gente de outro, uns e outros podem se tornar mercadorias (PORTO-GONÇALVES, 2012, p. 35).

Caminhando no sentido contrário ao apontado pelos autores citados ou caminhando rumo a transformação cada vez mais intensiva, do ser humano e da natureza em mercadoria, Maristela Svampa (2018), socióloga, escritora e pesquisadora argentina traduz o modelo em que estamos atualmente como neoextrativista. Esta nova fase do desenvolvimento, segue prejudicando principalmente os países da América Latina, África e algumas regiões da Ásia. Para a autora o neoextrativismo é caracterizado como um desenvolvimento baseado na superexploração dos bens naturais, exportação de bens primários em grande escala, construção de megaempreendimentos como mineradoras, postos, hidrelétricas, expansão da monocultura e generalização do modelo de agronegócio.

A autora relaciona a “atualização do extrativismo no século XXI” a diferentes dimensões, entre as de níveis globais estão: à transição hegemônica, causada pela ascensão da China como grande economia mundial, expansão da fronteira de commodities e o esgotamento dos bens naturais não renováveis. De nível regional e nacional, as relações entre o modelo extrativo-exportador, em nível territorial: a ocupação intensiva do território; e as políticas: o surgimento de uma nova política de oposição e aumento da violência estatal. Desta maneira notamos a permanência da visão produtivista do desenvolvimento e das raízes coloniais que seguem explorando os países colonizados.

Escobar (2005) considera que para muitas pessoas no mundo a integração ao capitalismo significou um rompimento com o lugar, condição característica da modernidade. Devido ao caráter dominante deste sistema, tornou-se quase impossível imaginar a sua extinção ou outras realidades sociais para além desta, como as “economias de subsistência, economias biodiversificadas, formas de resistência do Terceiro Mundo, cooperativas e iniciativas locais menores” (ESCOBAR, 2005, p.68). Estas alternativas muitas vezes são vistas como subordinadas ou complementares ao capitalismo, mas dificilmente como fontes de uma diferença econômica significativa (ESCOBAR, 2005, p.68). “As mentes despertam num mundo, mas também em lugares concretos, e o conhecimento

local é um modo de consciência baseado no lugar, uma maneira lugar-específica de outorgar sentido ao mundo” (ESCOBAR, 2005, p.68). Ainda segundo o autor, uma “reafirmação do lugar, o não-capitalismo e a cultura local” em um caminho oposto ao “domínio do espaço, capital e modernidade”, pode resultar em teorias que se propõem a tornar viáveis as possibilidades de reconstruir o mundo a partir das perspectivas e práticas baseadas-no-lugar. Para Acosta (2016) é importante que:

Assumamos, não como consolo, que escaparemos do desenvolvimento – e do capitalismo – arrastando muitas de suas correntes, e que será um caminho longo e tortuoso, com avanços e retrocessos, cuja duração e solidez dependerá da ação política para assumir o desafio (ACOSTA, 2016, p.55).

Para Acosta (2016), “não se pode mais sustentar o discurso do desenvolvimento, que, com suas raízes coloniais, justifica visões excludentes”. Seguindo esta mesma linha de pensamento, Mignolo (2021), aponta que os países desenvolvidos, fundados nessa racionalidade, interferem nos assuntos internos dos países subdesenvolvidos, decidem o que é melhor para sua população e quais caminhos devem seguir para alcançar o mesmo desenvolvimento que alcançaram.

As comunidades e sociedades em todo o planeta seguem sendo reorganizadas para assimilar ao desenvolvimento, e em um ato de subordinação e submissão, têm aceitado estas situações “desde que sejam considerados países em desenvolvimento ou em vias de desenvolvimento” (ACOSTA, 2016, p.47). Para o autor é necessário construirmos um discurso contra-hegemônico, com novos estilos de vida insubordinados às práticas de dominação e que superem a acumulação de capital, proporcionando uma transformação das concepções e linguagens convencionais do desenvolvimento, e ainda explica:

Não se trata simplesmente de “fazer melhor” as mesmas coisas que têm sido feitas até agora – e ainda esperar que a situação melhore. Como parte da construção coletiva de um novo pacto de convivência social e ambiental, é necessário construir espaços de liberdade e romper todos os cercos que impedem sua vigência (ACOSTA, 2016, 28).

Portanto, diz Acosta (2016), não se trata apenas da modernização e correção do Estado, do capitalismo, desenvolvimento e do crescimento

econômico, não é mais aceitável que este modelo continue dominando, trata-se de repensar e reorganizar a sociedade em um processo de busca por romper as raízes e as amarras da colonialidade do poder, do saber e do ser, que mantém países e populações subordinadas a essas explorações que não se reverterem em melhorias para elas mesmas. O autor sugere:

Para trilhar um caminho diferente, é preciso superar o objetivo básico e os motores do modelo ocidental de desenvolvimento. Deve-se propiciar uma transformação radical das concepções e linguagens convencionais do desenvolvimento e, sobretudo, do progresso, que nos foram impostas há mais de quinhentos anos (ACOSTA, 2016, p. 29).

2.2 BEM- VIVER

Como alternativa às epistemologias eurocêntricas e coloniais, diversos autores, povos e nacionalidades indígenas vêm trabalhando na perspectiva do Bem Viver. O termo Bem Viver busca sintetizar uma perspectiva filosófica comum aos povos originários da América Latina, expressando modos de viver pautados pelo respeito e reciprocidade nas relações com a natureza e gestão dos bens comuns nos territórios. Envolvendo seres humanos e não humanos na vida em comunidade, o Bem Viver abarca um permanente processo de construção e reconstrução de planos de vida alternativos ao desenvolvimento, questionando o conceito eurocêntrico de bem-estar e enfrentando, sob diversas condutas sociopolíticas, a colonialidade do poder em prol de projetos de organização social emancipadores (ACOSTA, 2016). Para Acosta (2016):

As expressões mais conhecidas do Bem Viver remetem a idiomas originários do Equador e Bolívia: no primeiro caso é Buen Vivir ou sumak kawsay, em kichwa, e no segundo, Vivir Bien ou suma qamaña, em aymara, além de aparecer também como Nhandereko, em guarani. Existem noções similares entre outros povos indígenas, como os mapuches do Chile, os kunas do Panamá, os shuar e os achuar da Amazônia equatoriana, e nas tradições maias da Guatemala e de Chiapas, no México (ACOSTA, 2016, p. 75).

O Bem Viver se tornou institucionalizado na Constituição da República do Equador em 2008 e no Estado Plurinacional da Bolívia em 2009, ambos considerados um marco simbólico e concreto de resistência do Sul (dito não desenvolvido ou em desenvolvimento) ao domínio do Norte (ocidental e desenvolvido) (SILVA & GUEDES, 2017, p. 684). O resgate dessa relação que

posiciona o ser humano como parte da natureza, implica em mudanças no campo econômico, social, político, e espiritual. Trata-se de propostas e visões de mundo que foram invisibilizadas por muito tempo, mas que possuem abrangência para além do seu local de origem.

As proposições do Bem Viver se apresentam como uma oportunidade para construir outras formas de vida, porém, não se constitui de um passo a passo completo com as instruções de como pode-se chegar até ele, nem uma simples soma de práticas isoladas. Enquanto perspectiva filosófica, convida a uma cosmovisão diferente da hegemônica ocidental, aportando conceitos desconsiderados pelas racionalidades capitalistas, tais como: relacionalidade, complementaridade, correspondência, reciprocidade, ciclicidade, solidariedade, respeito e sustentabilidade. Tais conceitos são colocados em prática nas relações em comunidade, envolvendo seres humanos em uma ampla teia de vida, abarcando o ambiente, os demais seres vivos e não vivos.

Nessa perspectiva, Acosta (2016, p.33) considera que “com sua oposição ao conceito de acumulação perpétua, com seu regresso a valores de uso, o Bem Viver, uma ideia em construção, livre de preconceitos, abre as portas para a formulação de visões alternativas de vida”.

Ainda segundo o autor, o alicerce do Bem Viver fundamenta-se nos aprendizados, conhecimentos e experiências das comunidades indígenas:

Seu ponto de partida são as distintas maneiras de ver a vida e sua relação com a *Pacha Mama*. Aceita como eixo aglutinador a relacionalidade e a complementaridade entre todos os seres vivos – humanos e não humanos. Forja-se nos princípios de interculturalidade. Vive nas práticas econômicas e solidárias. E, por estar imerso na busca e na construção de alternativas pelos setores populares e marginalizados, terá de se construir sobretudo a partir de baixo e a partir de dentro, com lógicas democráticas de enraizamento comunitário (ACOSTA, 2016, p. 73-74).

Nesta perspectiva “os seres humanos não podem ser vistos como uma ameaça ou como sujeitos a serem vencidos e derrotados. E a Natureza não pode ser entendida apenas como uma massa de recursos a ser explorada” (ACOSTA, 2016, p. 76). Nesses termos, o Bem Viver se apresenta como uma proposta de civilização com um horizonte de superação do capitalismo. Fundamentado nas palavras de Mónica Chuji, indígena e ex-deputada constituinte de Montecristi, nome dado a Assembleia Constituinte do Equador que foi instalada em 2008 na

cidade de Montecristi, o autor nos diz que esta não é uma proposta de “retorno ao passado, à idade da pedra ou à época das cavernas” e nem mesmo uma negação dos saberes modernos e tecnológicos (ACOSTA, 2016, p.76).

O termo Bem Viver recepciona uma soma de práticas de resistência ao colonialismo e às suas sequelas, porém, é importante que preserve uma perspectiva plural sem restringir a categoria às suas múltiplas vertentes originárias. Para sua construção é necessário que se complemente e incorpore outras propostas e ideias de diversas regiões do planeta que estejam também comprometidas na luta pela transformação da civilização. Concordando com Acosta (2016), compreendemos o Bem Viver:

Enquanto proposta holística, é preciso compreender a diversidade de elementos a que estão condicionadas as ações humanas que propiciam o Bem Viver: o conhecimento, os códigos de conduta ética e espiritual em relação ao entorno, os valores humanos, a visão de futuro, entre outros (ACOSTA, 2016, p.71).

Alguns autores como Pablo Mamani (2011) e Simón Yampara (2014), dialogam sobre o risco da utilização do “Bien vivir”, tradução de *Suma Qamaña*, como algo definido. Para Mamani, em alguns momentos a ideia do bem viver é exposta como a ideia contrária ao “mal viver”, o que é insuficiente para entender e pensar a complexidade das civilizações andinas. Durante o texto, o autor faz referência e reflexões a diversas palavras em aymara que poderiam ser “traduzidas” como parte do horizonte que seria o Bien vivir aymara. Segundo o autor:

[...] tanto el aymara como el quechua son lenguas polisémicas por cuanto cada palabra se define según el contexto, la forma de expresión fijada en el tono, el gesto del cuerpo y la articulación con otras palabras similares, y sus contrastes (MAMANI, 2011 p.68).

Baseando-se em Mario Torrez, Mamani nos diz que o *Bien vivir* tem mais relação com o *suma qamana* pois engloba a dimensão moral, filosófica e ética mais abrangente que *vivir bien* que seria traduzido para a palavra *jakaña*. Para ele “*qamaña podría ser una referencia a la totalidad de la vida del jatha (aymara) y ayllu (quechua)*”, enquanto “*jakaña es más específica en su referencia al espacio y el tiempo de la condición de vida del hogar o la familia, donde está el lugar del “aliento de vida”*” (MAMANI, 2011, p.68)

Somando diversas reflexões sobre o *Buen vivir* o autor decide trazer algumas

palavras, que têm diferentes significados a depender do contexto, mas que se relacionam ao que é o *Buen vivir* na língua aymara, que são *qamiri* e *qapha*. A ideia de *qamiri* pode ser colocada em duas situações, uma quando se refere à “riqueza material” e outra quando se refere a “riqueza espiritual”, *“que es aquella forma de vivir y pensar en la integralidade e de la intersubjetividad entre los hombres-mujeres, a la vez, en su relación equilibrada com la naturaleza”*. Para Mamani, *qamiri* pode ser expressa como dignidade, com o bem estar de si mesmo e com o resto da humanidade, *“‘tener’ y ‘vivir’ entre la totalidad de los seres vivientes de la vida de la muerte, porque hace referencia a un estado de realidad de bien estar ‘interno’ y ‘externo’*” (MAMANI, 2011, p.69).

Já a ideia de *qapha*, se refere a quem vive a vida que deve consigo mesmo e com o resto, nas palavras do autor:

Qapha, si bien hace referencia a una cualidad casi natural de una persona; también es una construcción social. Esto significa la posibilidad de disponer de su riqueza material y de su riqueza espiritual para compartir con el resto, a cambio de recibir también ese mismo trato y sentido en otros lugares, o en su propio lugar de vida (MAMANI, 2011, p.70).

Trazendo as reflexões de Mamani (2011), há de se ter atenção para não banalizar e transformar a perspectiva do Bem-viver em um proposta esvaziada de discussões e reflexões críticas acerca do modo de viver moderno, rompendo seus sentidos e fundamentos reais. Para Quintero (2018), os debates sobre o Bem-Viver não têm sido feitos de maneira sistemática, correndo o risco de não abranger os “conteúdos profundos que são subjacentes à concepção de cada povo sobre a *Boa Vida*” (QUINTERO, 2018, p.116). Ainda segundo o autor, na Bolívia, Equador e Venezuela as discussões em torno do Bem-Viver trazem a reflexão acerca de horizontes alternativos ao desenvolvimento e fortes críticas ao capitalismo.

Sendo assim, para o autor o *Suma Qamaña* “é a solução comunitária para a crise civilizatória contemporânea configurada pelas desigualdades sociais e pela exploração da natureza construída pelo capitalismo” (QUINTERO, 2018, p.117). As propostas para superar as matrizes da modernidade não se encerram aí, mas podem vir a ser uma fonte de imaginação política, “na medida em que possam ser retomadas essas ideias centrais dos debates e postas em relação com as propostas

plurais dos “Bem Viveres” (QUINTERO, 2018, p.128)”.

O que se compreende neste sentido, é que por mais que se tenha relações e interconexões entre os termos indígenas utilizados que deram origem ao que hoje está difundido como o Bem-Viver, são necessárias maiores reflexões e estudos detalhados, onde possam ser abarcados as perspectivas dos “bem-viveres” de cada povo, assim como em *aymara* as palavras são repletas de sentido sempre representando significados profundos, sobre o modo de viver e as relações entre o humano, não humano, natureza e o subjetivo, o mesmo acontece com o povo Guarani, transformando o *Nhandereko* em uma fonte para repensar alternativas ao desenvolvimento nos contextos em que estão inseridos. Para Quintero (2018):

Em cada uma destas posições não é apenas o Bem-Viver que parece estar em questão, senão o próprio arcabouço do capitalismo e do sistema cultural moderno, que são repensados a partir das propostas do Bem-Viver (QUINTERO, 2018, p.128).

2.3 GUARANI MBYA E A MATA ATLÂNTICA

O território Mbya Guarani possui dimensões transnacionais, abarcando parcelas dos estados nacionais do Uruguai, Paraguai, Argentina, Bolívia e Brasil, nos estados do Espírito Santo ao Rio Grande do Sul. Há parcelas territoriais Guarani no Mato Grosso do Sul, no Tocantins e no Pará (FREITAS, 2004; LADEIRA, 2007, 2008).

De acordo com os dados do Mapa Guarani Continental (2016), o Povo Guarani está distribuído em 1.416 comunidades, aldeias, bairros urbanos ou núcleos familiares, desde o litoral do Atlântico até a região pré-andina, os Guarani constituem um dos povos indígenas de maior presença territorial no continente americano. A maior parte da população Guarani – 85 mil pessoas – vive no Brasil, seguidos de 83 mil na Bolívia, 61 mil no Paraguai e 54 mil na Argentina e, assim como outros povos na América Latina, está em um franco processo de crescimento, com altos níveis de fecundidade aliados à queda dos níveis de mortalidade, mantidos há pelo menos 20 anos (Mapa Guarani Continental, 2016). Importante pontuar que o mapeamento das aldeias e o censo demográfico dos povos indígenas, aqui com ênfase ao povo Guarani, é improvável de ser realizado com exatidão até o momento, justamente por conta das dinâmicas de

deslocamento dessa população e ao não reconhecimento de aldeias localizadas fora de Terras Indígenas em processo de demarcação.

Alguns clássicos da literatura sobre os Guaranis (SCHADEN, 1976; CLASTRES, 1978; CADOGAN, 1992), os consideram divididos em três subgrupos principais: Mbya, Nhandeva ou Xiripa e Kaiowa, reconhecendo que a grande maioria das aldeias do litoral do Brasil são predominantemente ocupadas pelos Mbya e uma parcela menor de Nhandeva. Conforme citado por Ladeira (1990), é possível que existam outros “*subgrupos*” “*nomenclaturas*” no Brasil, essa limitação pode ter se dado no período da colonização, devido a dificuldade de compreensão dos grupos e língua por parte dos não indígenas ou por “proteção” dos próprios indígenas. Daniel Calazans Pierri (2018) em seu livro “Perecível e o Imperecível”, a partir do diálogo e convivência com os grupos e aldeias do estado de São Paulo, nos traz indicações de que para os mais velhos o sentido original da palavra Mbya, não se referia a maneira de autoidentificação do grupo.

No diálogo de Pierri (2018) com moradores da Terra Indígena *Tenondé Porã*, na região do Vale do Ribeira, é possível perceber que o nome de autoidentificação mais comum utilizado pelos mais velhos na verdade era *Nhande’i va’e*, o termo Mbya era utilizado, ou é ainda em algumas comunidades, para se referir a indígenas Guarani, do mesmo grupo ou não, com os quais não possuem laços sanguíneos, ou para se referir ao dialeto falado pelo grupo. Vejamos um trecho do diálogo entre Daniel, Kuaray Miri e Kerexu Ata :

Kuaray Miri: Era mais mbya quando não é parente, esse era o sentido. Porque esse não é meu irmão, não é o sobrinho...

Kerexu Ata : Mbya rei, Mbya’i.

Kuaray Miri: Pode ser Guarani mas não é parente. Então ela já é mbya, porque eu sou casado com a filha dela [apontando para a sua sogra]

Kerexu Ata: Mbya está deitada já!(risos) (PIERRI, 2018, p. 31).

É possível perceber essa mesma maneira de autoidentificação, *Nhande’i va’e*, como antigo nome Guarani Mbya, no livro de Timóteo Verá Tupã Popygua (2016), “A Terra Uma Só - *Yvyrupa*”. Neste trabalho o autor conta as narrativas de seu povo sobre a origem da terra, plantas, animais e seres humanos, expressando sentido de pertencimento “à terra que lhes pertence” (POPYGUA, 2017, p.10). Neste mesmo livro, também são utilizados os termos *jeguakava* e *jaxukava*, para

homens e mulheres, respectivamente, considerando Guarani Mbya como a forma contemporânea de identificação do grupo. Para tanto, utilizo nesta pesquisa os termos: Guarani, Mbya Guarani e Guarani Mbya para se referir a esta etnia.

As aldeias/*tekoas* Mbya Guarani são estabelecidas com base em preceitos espirituais e ambientais. Para Ladeira (2008) “o teko abrange os significados de “ser, estar, sistema, lei, cultura, norma, tradição, comportamento, costumes”, e –a = (lugar)”, sendo assim, *tekoa* é o “lugar onde existem as condições de exercer o modo de ser/estar Guarani” (LADEIRA, 2008, p. 161). Nas palavras de Ladeira (2007):

As espécies vegetais, animais, a hidrografia, o relevo que compõem a Mata Atlântica fazem parte do universo material e espiritual Guarani. Quando eles ‘partem em busca de seus verdadeiros lugares’, a orientação divina para o assentamento das famílias se dá em consonância também, embora não de forma exclusiva, com os recursos naturais existentes, e as condições para o sustento do grupo. Por isso as matas, cada vez mais raras, vão se tornando mais significativas para os Mbya (Ladeira, 1990, p. 63).

A Mata Atlântica é o segundo grande complexo de florestas tropicais do Brasil, composta por diversos ecossistemas diferentes, ela se estende do Rio Grande do Norte ao Rio Grande do Sul, passando pelo litoral de todos os estados da costa leste, e também adentrando em outros, a exemplo de Minas Gerais, São Paulo e Paraná (AB’SABER, 2003). Em certos lugares de seu extenso domínio, o bioma Mata Atlântica se difere devido às diferenças e variações climáticas, no solo, relevo e nas chuvas. Segundo Ladeira & Matta (2004) os Mbya Guarani atribuem diferentes denominações para a Mata Atlântica, “*Ka’ a porã*” e seu relevo (POPYGUA, 2016).

Conforme o trabalho das autoras, podemos citar algumas formações vegetais denominadas pelos Mbya, dentre elas:

1. *Ka’agüy poru ey*: que “simboliza para os Guarani os locais “sagrados e “intocáveis”” (LADEIRA & MATTA, 2004, p.10), são lugares que não foram alterados pelos seres humanos;
2. *Ka’ agüy ete*: são as “matas primárias e/ou em estágio avançado de regeneração”, simboliza para os Guarani a “mata verdadeira, que deve ser conservada, pois abriga os animais e, sobretudo, diversas plantas medicinais” (LADEIRA & MATTA, 2004, p. 10);

3. *Ka'agüy karape'i*: essas áreas são as “matas baixas” ou “capoeiras”, frequentemente “são estes os locais escolhidos para habitação e roça (*kokue*)”, geralmente também é o local onde é realizada a coleta (madeira, entre outras) e a caça com o auxílio de armadilhas, as autoras ainda apontam que muitas aldeias estão localizadas em lugares que são compostos somente por essa cobertura florestal, causando dificuldade de acesso aos materiais que se encontram em outras formações (LADEIRA & MATTA, 2004, p.10);
4. *Yvyra ataëy eta*: “muita árvore mole, caixetal”, são lugares de coleta de madeira para confecção de artesanato, miniaturas de animais (LADEIRA & MATTA, 2004, p.10);
5. *Xararakã*: vegetação de mangue (LADEIRA & MATTA, 2004, p.10);
6. *Kapii*: “formações herbáceas como os sapezais e outras espécies utilizadas para cobertura de casas”, “podem ser de ocorrência natural ou produto de intensa ação antrópica” (LADEIRA & MATTA, 2004, p.11).

Além das formações vegetais, também são identificadas unidades de relevo, sendo elas: *Yvy yvate*: morros e/ou serras; *Yvy ndaiyvatei*: morro baixo; *Yvy mbe*: áreas planas; *Yapo*: áreas periodicamente alagadas (LADEIRA & MATTA, 2004).

Popygua (2016), também traz diversas denominações para diferentes ambientes e suas composições, que permeiam o território Mbya Guarani: *Ka'a*: mata; *Ka'aguy karape*: matas baixas; *Ka'aguy yvyty regua*: toda a região da Serra do Mar; *Nhuu upa*: campos; *Para guaxu rembe*: beira do Oceano Atlântico (*para* = oceano; *guaxu* = grande; *rembe* = margem), onde nasce o sol, *Yvy Porã*; *Para ja'o rakã*: ilhas; *Para pyxi rakã*: mangues; *Pará rakã apy*: nascentes; *Yakã*: rios.

Os Mbya veem sua existência inseparável da Mata Atlântica, para os quais é nesse ambiente criado por *Nhanderu* e destinado aos cuidados dos Mbya, que eles encontram tudo para a manutenção do seu modo de vida material e espiritual. Desde 1500, período em que começou a exploração deste bioma, esse grande ecossistema foi reduzido a uma parcela extremamente pequena, cerca de 13%, segundo Ribeiro et al. (2009), deixando não só os Mbya Guarani, como outras etnias indígenas no Brasil, confinados em pequenas ilhas de remanescentes florestais, na beira de estradas, em áreas já exploradas e esgotadas onde não existem mais as espécies de fauna e flora reconhecidas, utilizadas e sagradas para essas populações.

Este confinamento tende a piorar ainda mais devido ao estado de conservação do Bioma. Um estudo de Ribeiro et al. (2009) realizado há mais de 14 anos atrás, avaliou a severa situação de fragmentação dos remanescentes da Mata Atlântica, revelando que mais de 80% dos fragmentos é menor do que 50 hectares, sendo a distância média entre fragmentos maior que 1.440 metros. As áreas protegidas representam 9% do remanescente florestal, sendo apenas 1% em florestas originais.

As principais atividades de subsistência que envolvem o modo de vida Mbya Guarani são as roças, agricultura ou horticultura, a caça, coleta, pesca e o artesanato. Todas essas atividades se entrelaçam na cosmovisão Guarani nutridas de significados onde devem ser respeitados os preceitos e ensinamentos de *Nhanderu*, os espíritos donos dos seres, os ciclos da natureza, da lua, *Jaxy*, as épocas do ano, *ara yma* e *ara pyau*, e a organização e distribuição de tarefas dentro dos integrantes da aldeia, mulheres, homens e crianças.

Nas roças, as fases da lua e aos tempos são seguidos caracterizada pela agricultura itinerante, utilizando muita das vezes da “coivara” (processo de derrubada e queima), para depois ser preparado o solo para plantação. As falas de Mariza de Oliveira (2020, p.39) nos confirma esse fato quando ela diz: “cultivamos o nosso modo tradicional de plantar, que é roçar, queimar e plantar”.

No *ara pyau* acontece um dos rituais mais importantes e significativos dentro da cultura Mbya Guarani, o *nhemongarai*. *Nhemongarai* é o ritual de batismo das sementes e das crianças, a principal semente utilizada neste ritual é a semente de *avaxi ete*, milho verdadeiro, considerada semente líder pelos Mbya, também pode ser feito o batismo do mate, *kaa*. É nesse ritual que as crianças recebem os nomes-almas, revelados pelos *Ne'eng Ru Ete* e *Ne'eng Cy Ete* (pais e mães das almas), os espíritos, *nhee*, que vão definir as qualidades morais, os principais traços da personalidade e a posição que a pessoa irá ocupar na sociedade.

Para demonstrar a época em que as atividades são realizadas nos dois tempos guarani, utilizaremos a ilustração (Figura 1) de Ladeira (2008, p.175) “que deve ser vista como uma espiral, é um esquema simplificado e padronizado dos ciclos das atividades básicas realizadas no *tekoa*”:

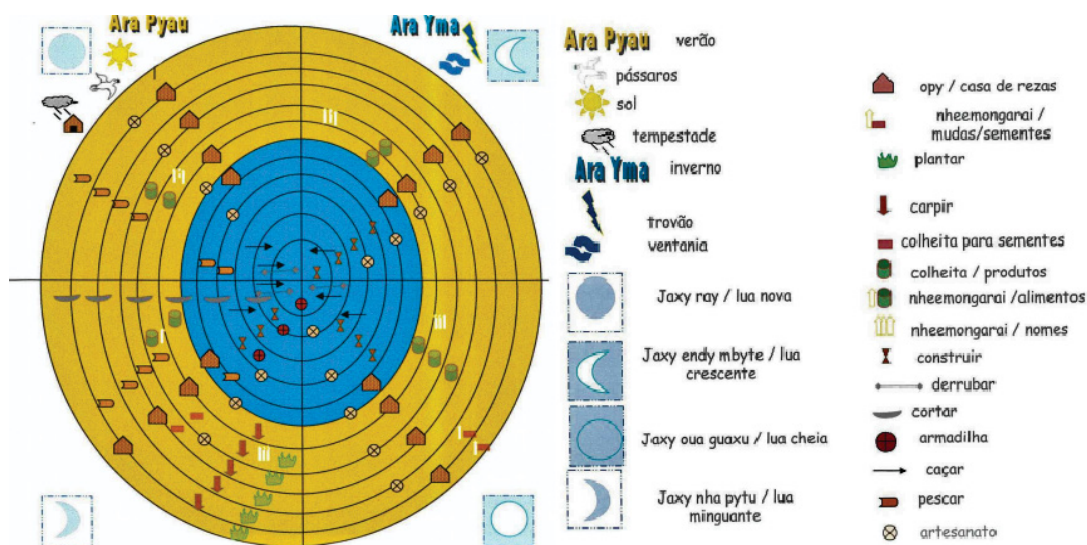


Figura 1: Ilustração com o esquema dos ciclos e atividades no *tekoa*, *ara pyau* e *ara yma* (LADEIRA, 2008, p. 175).

Utilizando o trabalho de Freitas (2004) em uma terra indígena Guarani no Rio Grande do Sul, podemos trazer algumas possíveis espécies de fauna e flora que são coletadas e cultivadas pelos Mbya Guarani no Litoral do Paraná:

Para construções das casas: Camboatá, taquara-mansa, pindó, pessegueiro-bravo, cedro, angico. Artesanato: pau-de-leite, taquara-mansa, cipó, esporão-de-galo, caeté, pata-de-vaca, lágrima-de-nossa-senhora; Cura e Alimentação: Especificamente do ambiente florestal, manejam principalmente as seguintes espécies de uso medicinal: o angico-vermelho, o cedro, o tarumã a grábia, a cangerana, a cabriúva, a corticeira, o pindó, o arroz-de-macuco, o camboím, o caraguatá, o quebra-quebra, erva-de-passarinho, o trevinho, a samambinha, o jaborandi, a pariparoba, entre outras. Alimentação: amora-do-mato-preta, amora-do-mato-branca, araçá-do-mato, pitanga, jaboticaba, guabiroba, pinhão, ingá, goiaba, ariticum-amarelo, ariticum-branco, sete-capotes, guabijú, cereja. Caça: a anta, a paca, os porcos-do-mato, cateto e queixada, os tatus, o tapiti, a capivara, o coati, a cutia, os veados. Pesca: Traíra, Lambari, Saicanga, Cascudo, Carpa. Horticultura: Milho, feijão, mandioca, batata-doce, cará, abóbora, amendoim, melancia, cana-de-açúcar, caninha, bananeira, pessegueiro, laranjeira, fumo, erva-mate, porongo, lágrima-de-nossa-senhora, balãozinho, erva-de-santa-maria e mamona (FREITAS, 2004).

As espécies trazidas para próximo das casas ou cultivadas em clareiras abertas na mata, acabam se tornando um espaço atrativo para as espécies de fauna apreciadas na alimentação Guarani, envolvendo associações que vão desde “processos coevolutivos até o nível de uma ecologia simbólica, como propõe a teoria do perspectivismo” (GREENBERG apud FREITAS, 2004, p.44).

Segundo Oliveira (2020):

Os mais velhos sempre escolhem um lugar que não seja muito perto da casa para fazer uma roça, ali eles plantam *xãjau hete'i*, (melancia guarani), *avaxi hete'i* (milho guarani), *komanda hete'i* (feijão guarani), *jety'i* (batata doce) *mandi'o* (mandioca) *manduvi* (amendoim). Essas sementes serão guardadas para o nhemongarai (batismo) (OLIVEIRA, 2020, p. 39).

Geralmente a colheita e as caças são divididas com todo o grupo, assim como se a roça for grande, as pessoas se reúnem e fazem multirão. As crianças sempre acompanham os adultos, nas plantações, colheitas e em quase todas as outras atividades realizadas no *tekoa*, é através da observação e da escuta que eles aprendem e são repassados os costumes e tradições Guarani entre as gerações.

O artesanato também se constitui de uma atividade tradicionalmente familiar, o artesão ou artesã é responsável por todas as fases de processo de criação do artesanato, desde a coleta da matéria-prima até os acabamentos finais. Segundo Alexandria da Silva (2015, p.11), todos os desenhos, formas e pinturas corporais são resultados da observação da natureza, “a natureza nos ensina a trançar, tecer, modelar e a utilizar diversos materiais”. Dentre os artesanatos citados pela autora está o *petynguá*, espécie de cachimbo, *ajaká*, cestos e balaies, o *oky ra'anga*, pau de chuva, os *mbo'y*, colares e as esculturas de madeira.

2.3.1 Mitos e narrativas da criação do mundo que orientam o *Nhandereko*

Para os Mbya a espiritualidade se encontra como o alicerce de sua cultura, nela se encontram os fundamentos e condições para a vida no mundo e os ensinamentos sobre convivência, tolerância e estratégia (LADEIRA, 2007). É através das narrativas dos mitos que essa espiritualidade é passada dos mais velhos para os jovens, e se concretizam não apenas através da ação nos rituais e princípios por eles seguidos, mas também por meio das revelações e visões recebidas de *Nhanderu*. Para Ladeira (2008, p.28) “a sociedade Guarani, tem na palavra oral a sua força e forma criativa de expressão e de transmissão”.

Como cultura viva, seguem se transformando, sendo assim os mitos são reestruturados conforme a necessidade de explicar acontecimentos, interagindo e se complementando entre si, sendo “possível aos Mbya incorporarem ou se apropriarem de elementos da sociedade envolvente sem que isto signifique que

estejam passando por um processo de perda de identidade étnica” (LADEIRA, 2007 p.77). Nas palavras de Samuel de Souza (2015, p.7): “tudo que os mais velhos contam sobre as histórias são todas verdade, para quem nasceu guarani”, e complementa “para nós guarani não significa mito ou lenda mas sim como uma verdade que nossos antepassados presenciaram há muito tempo atrás”.

Em Popygua (2016), é narrado a história de criação do mundo em “*Ara Ymã - Tempos Primordiais*”, *Nhamandu* foi o primeiro pai divino, antes de criar a primeira terra, *Yvy tenonde*, criou as “três origens divinas”, “*avy porã rupyta*, as belas palavras, *mborai*, o canto divino e *mborayu miri*, o amor infinito, “gerou aqueles com quem iria dividir estas três fontes divinas de sabedoria infinita (POPYGUA, 2016, p.18). Na próxima seção, Popygua (2016), narra a criação dos filhos de *Nhamandu*. O primeiro foi o filho de coração grande, *Kuaray*, o Sol, com poder de iluminação, depois gerou também outros três filhos guardiões das fontes divinas: *Jakaira ru eterã*, o futuro pai da neblina, *Karai ru eterã*, o futuro pai das chamas e *Tupã ru eterã*, o futuro pai do trovão, do vento e da brisa (POPYGUA, 2016, p.20). Cada um desses filhos de *Nhamandu* é relacionado a um ponto cardeal e os espíritos enviados de cada uma dessas direções possuem características diferentes, *Kuaray* é na direção leste, *Tupã*, oeste, *Jakaira*, sul e *Karai*, no norte. Vejamos abaixo a ilustração (Figura 2) feita por Ismael de Sousa, em seu Trabalho de Conclusão de Curso, na graduação em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica na Universidade Federal de Santa Catarina, “*Nhamandu: Histórias e narrativas Guarani*”, em 2020, demonstrando os quatro pontos cardiais, com uma pessoa em cada ponta, que pode ser considerado como representando os “filhos de *Nhamandu*”.

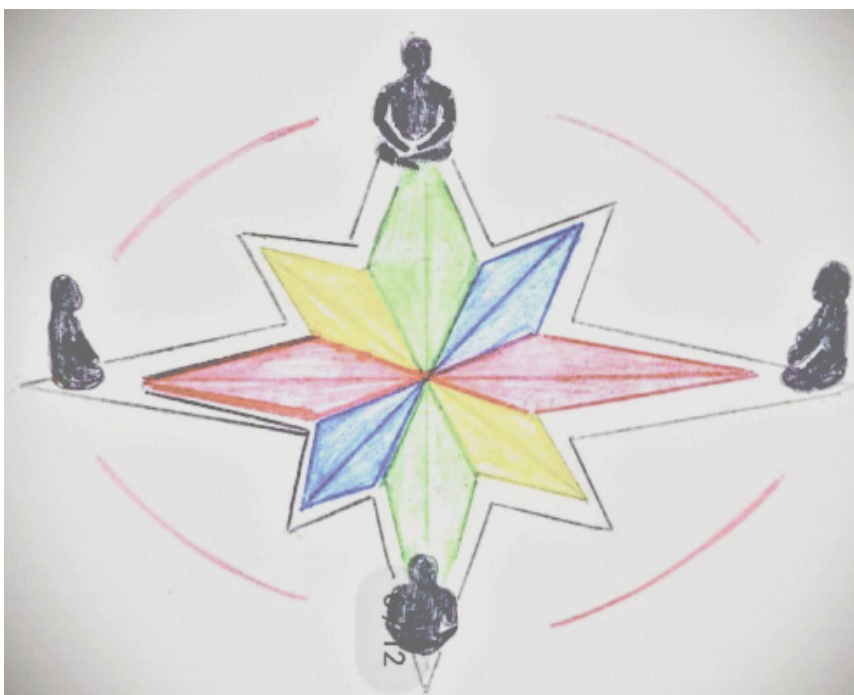


Figura 2: As direções e as representações das divindades (SOUZA, 2020, p.21).

Segundo Ladeira (2007), as regiões que os Mbya dão ênfase são *nhanderenondére* (leste), *ara mbyte* (meio da terra) e *nhandekupére* (oeste), que “correspondem à pontuação do centro da terra no meio de uma linha reta entre o “leste” e o “oeste”, que é o próprio caminho de *Kuaray*, o Sol” (LADEIRA, 2007, p.112).

Segundo Litaiff (2004) o “Mito dos Irmãos” (*Kuaray*, Sol e *Jaxy*, Lua) é o mito mais recorrente entre as narrativas Guarani, o autor organiza o “Mito dos Irmãos” (*Kuaray* e *Jaxy*) a dez unidades principais e dessa história surgem diversas analogias às atividades e comportamentos no dia a dia, podendo justificar e orientar práticas e auxiliando no ensino e aprendizagem das crianças e adolescentes, desta maneira, sendo “incorporadas pelos indivíduos, sob a forma de hábitos, que, por sua vez, são associados às crenças coletivas” (LITAIFF, 2004, p. 25). Podemos notar a importância desse mito, quando observamos que todas as atividades e ciclos são orientados pela Lua, *Jaxy*, através de suas fases, cheia, minguante, nova e crescente e pelo Sol, *Kuaray*, através dos tempos, *ara yma* e *ara pyau*, o ciclo do dia, quando *Kuaray* vai de leste a oeste e o posicionamento físico, por exemplo, da *Opy*, casa de reza, e também no ideal de se chegar a *Yvy Marãey*, lugar onde *Kuaray* alcançou, considerada morada de *Nhanderu*.

Na explicação de uma liderança espiritual (LADEIRA, 2008, p. 166) “a *opy*, é

feita onde o sol nasce, o *amba* (altar) é onde o sol (*Kuaray*) coloca o seu raio. *Nhandervixa*, nossos dirigentes, vão rezar em frente o lugar onde o sol nasce”. *Opy* é o centro da cultura guarani, o que tem de mais precioso e sagrado. É a primeira escola guarani, lugar onde se ensina, aprende e escuta, é onde os mais velhos, *xeramoï kuery*, ensinam os mais novos sobre a espiritualidade, de onde vem a força, conhecimento e sabedoria, “*opy*, a casa de reza, é mais do que o local de realização de rituais religiosos, é também o fortalecimento da resistência do povo guarani” (OLIVEIRA, 2020, p.34).

O *Nhandereko* reúne as práticas culturais em todos os aspectos da vida Mbya Guarani, nele está incluso a caça, pesca, roça, artesanato, educação, as matas, corpo, espírito, relações de respeito com os mais velhos, entre os pais e filhos, as crianças e os jovens, o conhecimento do território, as relações com as divindades sagradas, a relação entre as aldeias, os encontros para realizar rituais conjuntos, troca de sementes, visita a parentes, a busca pela Terra sem Males, *Yvy Marãey*, cantos, danças, rezas, organização social, mitos e oralidade, a *opy* e o *tekoa*, espaço físico onde se realiza o *Nhandereko* (MARTINS, 2020).

2.3.2 Territorialidade, deslocamentos e *Oguatá Porã*

Ladeira (2007; 2008) considera que os Mbya possuem dois tipos de deslocamentos: o primeiro diz respeito a visita às outras aldeias para troca de matérias-primas, sementes e mudas, relações de parentesco, políticas e rituais e o segundo, é um deslocamento que pode ter caráter transnacional, definida pela migração no sentido oeste-leste de seu território, com o objetivo de alcançar a Terra sem Males, *Yvy Marãey*, ou se aproximar do limite continental, litoral, que se encontra mais próximo de *Yvy Marãey*.

Nesses deslocamentos os Mbya Guarani conservam pontos de passagem e aldeias que são acessadas frequentemente, sendo comum o intercâmbio de espécies entre uma aldeia e outra, suprimindo a necessidade de recursos que às vezes não são encontrados em determinadas regiões, “o território Guarani, enquanto um espaço de uso e de construção, não é fragmentado porque suas aldeias não sobrevivem isoladas umas das outras” (LADEIRA, 2008, p.100). Para os Mbya, o litoral e as ilhas são considerados lugares sagrados que além de possuírem as características ambientais reconhecidas, se encontram mais

próximos ao objetivo espiritual que orienta o horizonte deste grupo.

As *Oguata Porã*, podem ser traduzidas como “caminhar para o bem”, “caminhada à beira do oceano” ou “belo caminhar”, caminhada em busca da Terra sem Males. Essas caminhadas geralmente são guiadas pelos líderes espirituais, que recebem os sinais de *Nhanderu*, através dos sonhos onde lhes é mostrado ou falado a direção que devem seguir e o lugar que devem procurar (LADEIRA, 2007, 2008). Para que a pessoa receba esses sinais é necessário ser espiritualizada e viver o *Nhandereko* seguindo os preceitos e ensinamentos de *Nhanderu*. Essas pessoas escolhidas também podem receber essa orientação caso o lugar onde está situado esteja permeado de conflitos territoriais, ambientais ou sociais, dificuldade de acesso a natureza e as condições que permitam o *Nhandereko*.

Em Ladeira e Matta (2004), livro que retrata, segundo os próprios Mbya Guarani, as características ambientais das aldeias no litoral do Brasil, do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo, podemos ter acesso ao relato de uma senhora, anciã sábia/*xedjari* Mbya Guarani, Aurora Carvalho da Silva, sobre a *Oguata Porã* que realizou com a sua família desde muito nova. Aurora nasceu na aldeia *Pindovy*, no Paraguai, lugar onde começou sua caminhada junto com os seus avós e sua mãe, o primeiro lugar que pararam foi Santa Maria, na Argentina, onde ficaram por sete anos. Sempre que um dos líderes do grupo recebia algum sinal de *Nhanderu*, revelação ou sonho, indicando o lugar para onde deveriam ir, eles caminhavam. Da Argentina, Aurora e sua família vieram para o Brasil, Rio Grande do Sul, em Porto Xavier, liderados pela sua mãe. Passaram pelas regiões de São Miguel das Missões, até Pelotas, depois seguiram para Rio Branco, Aldeia do Jaraguá, Itariri, Rio Comprido, Rio Silveira, Ubatuba, no estado de São Paulo, seguindo até *Parati Mirim*, no estado do Rio de Janeiro, até chegar na aldeia de Boa Esperança, no estado do Espírito Santo.

Nesse processo é citado por Aurora diversos acontecimentos que geraram esses deslocamentos a partir das orientações de *Nhanderu*: “assim, verdadeiramente, *Nhanderu* nos iluminava como fazer e seguir. Assim eram nossos costumes verdadeiros. Agora eu compreendo bem o que minha mãe fazia” (Depoimento de Aurora Carvalho da Silva, LADEIRA & MATTA, 2004, pg.14). Vejamos as palavras de Aurora:

Então, sempre caminhando, nós chegamos aqui. E minha mãe revelou que

alcançamos os lugares por onde passaram *nhande ramoí* (nossos avós) antigamente, os avós antigos que fizeram a mesma caminhada para se encantar e alcançar *yvy marãey*. E nós temos que ter a mesma firmeza para alcançar o que eles alcançaram. E foi assim que nós ficamos aqui (Aldeia Boa Esperança), e minha mãe reunia todas as forças para alcançar seu objetivo no espaço sagrado. Essa foi a nossa caminhada e foi muito difícil, pois muitas vezes não sabíamos o que ia acontecer e tínhamos que esperar. (Depoimento de Aurora Carvalho da Silva, LADEIRA & MATTA, 2004, pg.14).

Nessa narrativa é possível perceber que os deslocamentos se deram do oeste do continente sentido leste, costurando o território e acessando diversas *tekoas* para então chegar ao litoral, que se encontra no limite leste do mundo Mbya Guarani. Abaixo observamos o recorte do Mapa do Território Guarani (Figura 3), construído pelo Mapa Guarani Continental (2016), que reúne diversas organizações indígenas. Gostaria de chamar a atenção para a distribuição das aldeias neste território, havendo uma concentração de aldeias na região de Bolívia e Argentina, uma concentração um pouco mais a frente, no sentido leste, entre o Paraguai, Argentina e Brasil e por último uma concentração espalhada na linha do litoral brasileiro. Podemos fazer uma associação a essa distribuição com os pontos principais do território Mbya, *nhanderenondére*, *ara mbyte* e *nhandekupére* que são correspondentes a oeste, centro da terra e leste, respectivamente (LADEIRA, 2008). Nas palavras de Marcos Moreira (2015), “[...] quando se fala do território guarani, estamos falando de espaço, tempo, convivência, terra, animais, plantas medicinais, deuses e da crença, ou melhor o nosso *Yvy rupa* (território ou berço da terra), tudo junto” (MOREIRA, 2015, p. 14).

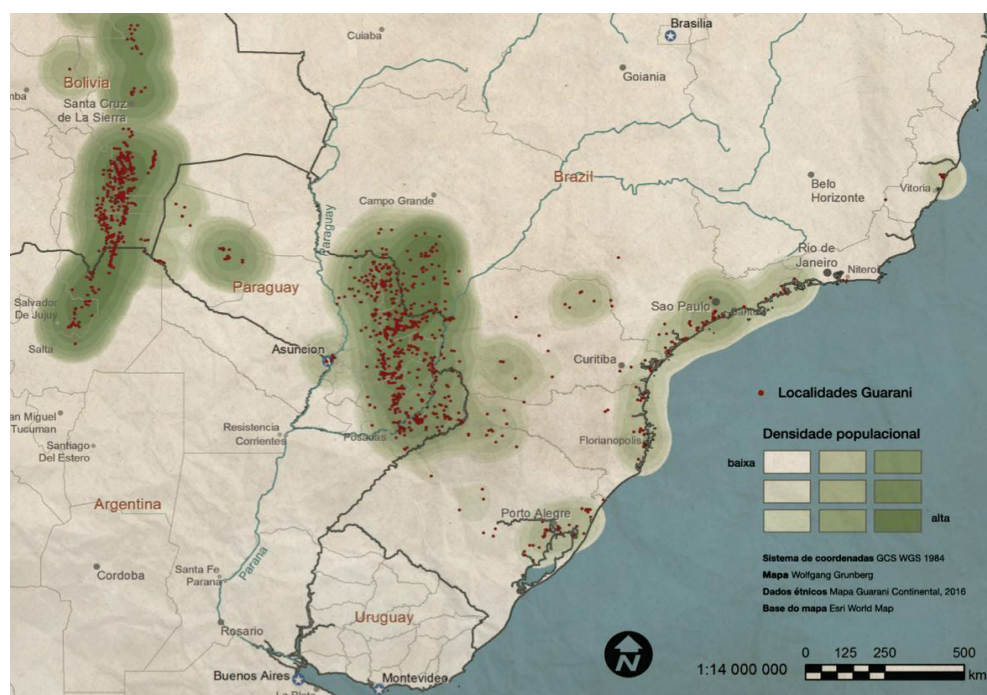


Figura 3: Território Guarani na América do Sul, evidenciando as localidades e densidade populacional. Fonte: Mapa Guarani Continental (2016).

Podemos compreender essas dinâmicas de mobilidade utilizando o conceito de territorialidade que, para Little (2002) se expressa “como o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” (LITTLE, 2002, p.253). No caso dos povos indígenas, consequentemente dos Mbya Guarani, as suas condutas de território podem ser exemplificadas com as lutas pela demarcação de terras, luta pelo território livre, pelo livre caminhar em seu território e pela própria cosmovisão da etnia que enxerga o território como parte da essência do modo de ser Guarani. Para o autor:

O fato de que um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social implica que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos. Para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisa-se de uma abordagem histórica que trate do contexto específico em que o território foi defendido e/ou reafirmado (LITTLE, 2002, p. 254).

Joel Bonnemaïson (1981 apud HAESBAERT, 2012) fez uma pesquisa com um grupo social na Ilha de Tanna, Melanésia, que se identificavam como “man ples”, “os verdadeiros homens” por sempre voltarem ao lugar de origem de seus

ancestrais, assim, a definição desse grupo depende fundamentalmente das relações com o território em que vivem, o autor trabalhou com a categoria de território que seria “mais que um simples “ter” (como em muitas óticas capitalistas), é um “ser”, componente indissociável do grupo social”, esses grupos percebem no território a extensão da própria existência, como parte de seus corpos e modos de viver (HAESBAERT, 2012, p.58-59).

Assim como os “man ples” fazem esse retorno ao lugar de origem de seus antepassados, os Mbya Guarani buscam os lugares que seus antepassados viveram, tornando a sua dinâmica territorial uma característica cultural fundamental, pois, dependem do acesso a esses lugares sagrados para a manutenção e fortalecimento espiritual (LADEIRA, 2007).

Partindo da prerrogativa de Little (2002) e buscando trazer um aspecto histórico de ocupação Guarani no litoral do Paraná a partir do processo de colonização, podemos observar alguns trechos reunidos por Maria Inês Ladeira (1990) no seu trabalho “Yy Paũ ou Yva Paũ: Espaço Mbya entre as águas ou o caminho aos céus: Os Índios Guarani e as Ilhas do Paraná”. No início do capítulo dois, em que trata dos aspectos econômicos e sociais, a autora traz um trecho que faz referência a presença de “índios” ou “carijós” no litoral do Paraná na chegada dos colonizadores, vejamos:

O primeiro povoado do Paraná foi “Nossa Senhora das Mercês da Cotinga”, formado por volta de 1560 com a chegada dos “degredados” ou náufragos das expedições realizadas entre 1501 e 1514. Estes, partindo de Cananéia em pequenas embarcações e guiados pelos índios, aportaram nessa ilha. Lá permaneceram por quase vinte anos até conquistarem a confiança dos Carijós, quando puderam, então, se instalar, aos poucos, no continente, às margens do rio Taguare (atual Itiberê) (LADEIRA, 1990, p.11).

Maria Inês Ladeira, citando autores como Maack e Santos, afirma que a ocupação europeia do Paraná se deu por Cananéia, e o primeiro lugar que ocuparam foi a Ilha da Cotinga. Na narrativa de Juliana Kerexu, em diálogos que compuseram meu Trabalho de Conclusão de Curso, ela conta que os Mbya Guarani decidiram retomar e ocupar permanentemente a Ilha da Cotinga, após centenas de anos da invasão. A Ilha da Cotinga, nas palavras de Juliana, é considerado um lugar sagrado, mas antigamente, eles não se estabeleciam nesse lugar de maneira permanente, era um dos pontos de passagem de muita

representatividade, que fornecia crescimento e fortalecimento espiritual. Esses processos de retomadas das terras sagradas do litoral, pode se dar, talvez, por conta do afugentamento causado pela chegada dos portugueses no lugar, levando os Guarani que ali habitavam a ir para o interior do estado. Característica que marca as *Oguata Porã* também como uma retomada do território que era ocupado antes da colonização.

Outra reflexão que nos remete ao processo histórico dos processos de mobilidade dos povos indígenas que ocupavam o litoral no século XVI diz respeito a travessia de alguns portugueses que comandavam os processos de exploração e dominação do território e das pessoas que ali estavam, só terem conseguido obter conhecimento sobre o território através dos indígenas que ajudaram no deslocamento pelo território através de trilhas já percorridas por eles, como no trecho abaixo:

Os espanhóis, partindo da costa de Santa Catarina, penetraram antes que os portugueses no planalto e no interior do Paraná (1541, 1542), sob o comando de D. Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca que, “nomeado governador do Paraguai, dirigiu-se” “à Assunção por via terrestre”, cortando de leste à oeste o atual Estado do Paraná. Esse empreendimento só foi possível graças aos caminhos e trilhas dos índios que, no período pré-colombiano, vinham do interior do continente através de matas virgens e campos, em direção à costa. “Um desses caminhos muito usado pelos índios em suas migrações do interior para a costa, vinha do Rio Itapucu e da baía de São Francisco, percorria a faixa litorânea de Santa Catarina através de matas úmidas e levava em direção noroeste aos atuais Campos Gerais. Aí dava nas proximidades de um grande aldeamento Tupi-Guarani denominado ‘Abapany’, num caminho transcontinental, o ‘Peabiru’ (isto é, o caminho cujo percurso se iniciou’), que vinha do litoral paulista perto de São Vicente (LADEIRA, 1990, p. 20 e 21).

Este fato, junto às narrativas do Mbya Guarani, confirmam a tradição milenar de deslocamentos territoriais desses grupos, que detinham o conhecimento sobre os caminhos e trilhas do território que ligavam os grupos do interior do continente sul americano ao litoral, característica que traz veracidade e reconhecimento a reivindicação desse povo aos seus territórios sagrados. A dinâmica de mobilidade Guarani pode ser considerada uma maneira de controle do território através do constante acesso a esses espaços.

Outro exemplo de apropriação destas trilhas indígenas é o conhecido Caminho Colonial do Itupava. Embora seu ponto de partida seja a cidade de Curitiba, este caminho atravessa a Serra do Mar paranaense, em mais de 21 quilômetros. Antes de se transformar em uma das mais importantes rotas de

comércio colonial (entre 1625 e 1654) e ser transformada em uma estrada de pedras pavimentada para a passagem de tropas que faziam o comércio entre o planalto e a planície através de mulas, atravessando o íngreme relevo, esta trilha era utilizada pelos indígenas para realizar seus deslocamentos e caçadas.

Dentro do *Nhandereko* tudo tem vida, tudo se transforma, se interliga e se conecta fazendo parte de um emaranhado de fios que compõem uma malha cultural, que nesse sentido não se expressa somente através dos contatos entre as aldeias ou caminhos físicos trilhados para que se tenha acesso a elas, mas ela se expressa dentro dos próprios materiais, dos seres e os ambientes que constituem mutuamente o mundo Mbya Guarani.

3. MÉTODOS

3.1 CARACTERIZAÇÃO DO LOCAL E COMUNIDADE DE PESQUISA

Pode-se dizer que no litoral do Paraná os Guarani mantêm alguns pontos de passagem fixos que são as *tekoas* atualmente ocupadas pelos Mbya Guarani. Essas *tekoas* estão localizadas em pequenas parcelas territoriais (Figura 4), nos municípios de Pontal do Paraná (*Tekoa Karaguatá Poty* e *Tekoa Guaviraty*), Paranaguá (*Tekoa Pindoty* e *Tekoa Takuaty*), Guaraqueçaba (*Tekoa Kuaray Guata Porã* e *Tekoa Kuaray Haxa*), Piraquara (*Tekoa Araçaí*), que pertence a região metropolitana de Curitiba mas é considerada uma aldeia do litoral devido às relações com as outras aldeias, e Morretes (*Tekoa Tupã Nhee Kretã*), um diferencial nesta *Tekoa* em relação às outras do litoral é que o território da aldeia é compartilhado por grupos que integram alianças de parentesco envolvendo três: Guarani, Kaingang e Xetá.

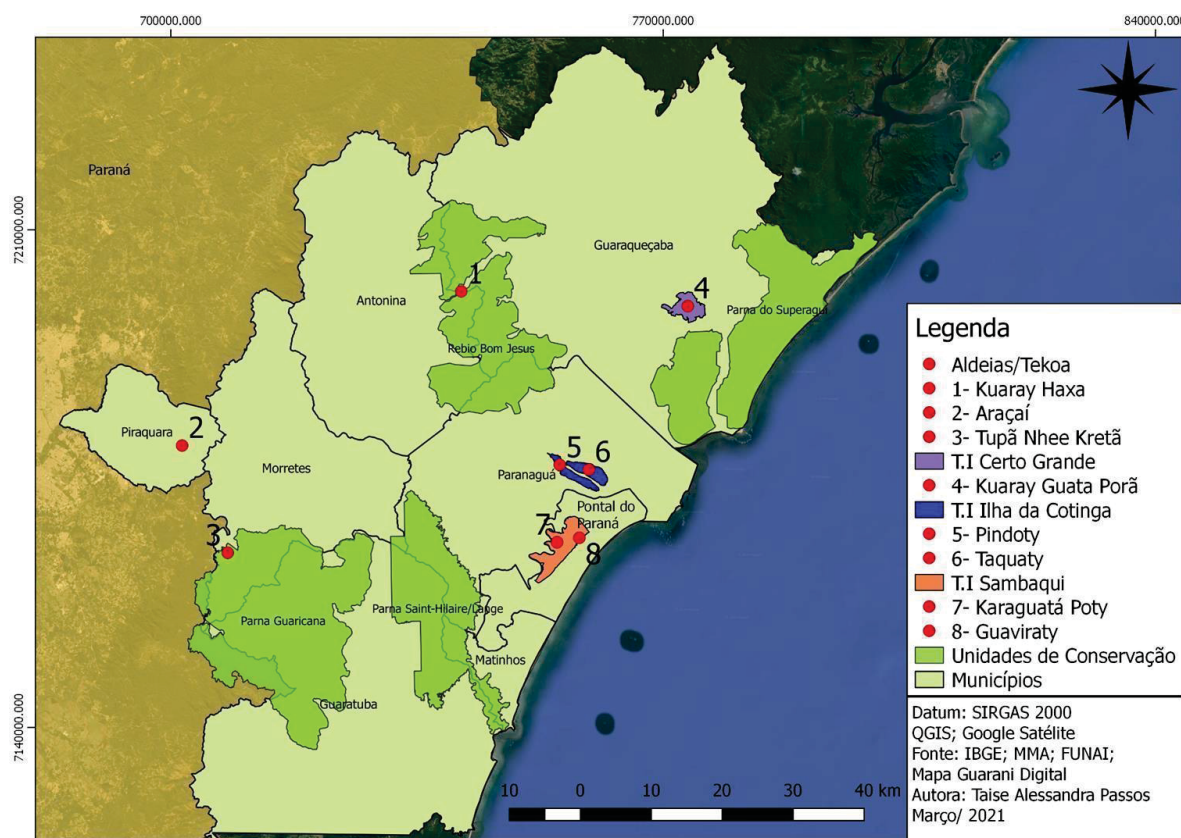


Figura 4: Aldeias/tekoás Mbya Guarani no Litoral do Paraná. Fonte: A autora (2023).

Nesse conjunto de comunidades a única terra indígena regularizada e homologada no litoral do Paraná é a Terra Indígena Ilha da Cotinga (*Tekoa Pindoty* e *Tekoa Takuaty*), com uma área de 1.041 ha. As terras indígenas Cerco Grande (*Tekoa Kuaray Guata Porã*) e Sambaqui (*Tekoa Karaguatá Poty* e *Tekoa Guaviraty*) se encontram identificadas e delimitadas, a Terra Indígena Araçaí em estudo, e as terras indígenas das *Tekoas Kuaray Haxa* e *Tupã Nhee Kretã* estão qualificadas (FUNAI; WILLRICH, 2020).

Em várias regiões do Brasil as terras indígenas e, principalmente, aldeias não demarcadas, são sobrepostas com Unidades de Conservação (RICARDO, 2004), no litoral do Paraná a situação não é diferente. A *Tekoa Kuaray Haxa* está sobreposta pela Reserva Biológica do Bom Jesus, na divisa do Município de Antonina e Guaraqueçaba. As Reservas Biológicas são unidades de proteção integral com a finalidade de “preservar a natureza, sendo admitido apenas o uso indireto dos seus recursos naturais”, espaço em que não se permite a interferência humana direta, somente a visitação pública para fins educacionais ou pesquisas científicas (SNUC, 2000).

A *Tekoa Tupã Nhee Kretã* também é sobreposta por uma unidade de conservação de proteção integral, o Parque Nacional Guaricana, no município de Morretes. A categoria de Parque Nacional tem como intuito a “preservação de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica”, permitindo pesquisas científicas, ações de educação ambiental e turismo ecológico (SNUC, 2000). As duas categorias de Unidade de Conservação geram diversos conflitos, restringem e são incompatíveis com a presença de comunidades tradicionais e povos indígenas em seu interior, impedindo não apenas a habitação, mas o manejo, coleta de materiais para construção das casas, artesanato e a caça.

Segundo Willrich (2020, p.51), a *tekoa Kuaray Guata Porã*, Terra Indígena Cerco Grande, também está inserida nos limites das unidades de conservação, sendo elas a Estação Ecológica Guaraqueçaba, que é uma unidade de proteção integral das mais restritivas ficando abaixo apenas da categoria de Reserva Biológica. A *Tekoa Kuaray Porã* encontra-se nos limites de duas Áreas de Proteção Ambiental, de Guaraqueçaba, uma estadual e outra federal, que são unidades de proteção de uso sustentável, categoria menos restritiva. Nas Áreas de Proteção Ambiental, não é o caso de sobreposição propriamente dita, uma vez que esta categoria de manejo proporciona a co-existência de terras indígenas, propriedades privadas, unidades de conservação, territórios tradicionais dentro do delineamento de seus limites.

Segundo Paula et al. (2018), atualmente no litoral do Paraná existem 7 unidades de conservação federais, com aproximadamente 393.545,9 hectares, 16 estaduais, que somando a extensão do Parque Estadual da Ilha das Cobras, criado após a publicação do trabalho, com 52 hectares, totalizando aproximadamente 535.166,9 hectares, 12 municipais, com aproximadamente 4.926,5 hectares e 10 particulares com aproximadamente 21.760,4 hectares. Com base nesses dados, aproximadamente 58% das áreas conservadas do litoral do Paraná são de uso sustentável, enquanto 40% são de proteção integral.

Tiepolo (2015), aponta para o abandono e descaso com essas unidades de conservação, que possuem como objetivo comum, além da conservação da biodiversidade, promover o desenvolvimento local. Mas o que se observa são muitas áreas protegidas sem gestão, sem planos de manejo, sem conselhos consultivos e deliberativos junto a população local, colocando em dúvida seus reais objetivos quanto ao desenvolvimento da região, em especial as UC estaduais. Em

Willrich (2020), pode-se observar que as aldeias do litoral são sobrepostas por unidades de conservação, fato que somado com a consideração de Tiepolo (2015), nota-se motivações e dificuldades em resolver os conflitos territoriais dessa dimensão, não só nessa região, como em outras por todo o território brasileiro (RICARDO, 2004).

A *tekoa Kuaray Haxa*, sofreu/sofre com diversos conflitos com o órgão responsável pela gestão da REBIO Bom Jesus, o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. Em 2014, por exemplo, foi feito um pedido de “reintegração de posse” do local onde está situado a *tekoa*, no mesmo ano foi cancelado o pedido e em 2018, o juiz responsável pelo caso reconheceu que a presença indígena no local afugentava caçadores e extratores, conservando espécies de animais e impedindo o corte ilegal da vegetação. O mesmo juiz conciliou a proteção ambiental com o direito dos indígenas, porém o conflito territorial segue em justiça, afetando a comunidade indígena. Já na *Tekoa Tupã Nhee Kretã*, sobreposta ao PARNA do Guaricana, foi possível realizar um termo de convivência e gestão compartilhada do órgão gestor do parque com a aldeia, porém, não foi apresentado e avaliado pelo Conselho Consultivo do mesmo, nem assinado pelo presidente do ICMBIO, além de não garantir a demarcação da Terra Indígena (WILLRICH, 2020).

O litoral do Paraná não se constitui de um vazio demográfico e uma floresta intocada, por entre os morros e matas fechadas, como foi apontado, se encontram diversas comunidades indígenas, além de quilombolas, pescadores e caiçaras (DIEGUES, 2008; TIEPOLO, 2015). Pierri *et al.* (2006) considera que essa região já passou por diversas fases econômico-sociais, além de toda a histórica ocupação humana ancestral. Inicialmente no período colonial no século XVI, a baía de Paranaguá foi a porta de entrada e de “saída” para os colonizadores que desejavam explorar as riquezas da região, especialmente os metais preciosos, em seguida foi a fase agrícola, mas que perdeu força por conta dos preços mais competitivos de outras regiões e da baixa produtividade do solo, após essa fase, veio a fase portuária, onde a atividade econômica do litoral do Paraná ficou praticamente restrita a esse uso, primeiro do porto de Antonina, depois, principalmente e até hoje, o porto de Paranaguá, focando em escoar produtos para a exportação.

Outra fase ou atividade que se fortificou após a crise agrícola foi a atividade pesqueira, que primeiramente se dá como estratégia de sobrevivência da população nativa, os caiçaras, mas se tornou uma atividade comercial de forma mais capitalizada. Já no século XX, o litoral do Paraná veio a se consolidar como um local turístico principalmente para os moradores da capital paranaense, os curitibanos, e moradores de outras regiões do Paraná, configurando o uso balneário dos municípios praianos de característica sazonal, no verão. Por último, na década de 80, fragmentos florestais presentes no território foram destinados à conservação da natureza, sendo hoje 82% incluídos em áreas de conservação, sejam elas de proteção integral ou de uso sustentável, com diferentes níveis de permissão de uso (PIERRI et al. 2006; TIEPOLO, 2015).

A instalação e crescimento dos portos de Antonina e Paranaguá, e o crescimento da atividade turística de sol e praia nas últimas décadas, foram os fatores que deram origem ao crescimento demográfico no litoral através da imigração de pessoas que se deslocaram para esses lugares em busca desses empregos. Segundo o censo do IBGE de 2022, reunindo os sete municípios da região, o litoral possui 301.405 habitantes. Na tabela abaixo seguem os dados populacionais do litoral por município. Uma precária urbanização se deu de forma acelerada e sem planejamento, gerando diversos conflitos socioambientais e de uso e ocupação do solo. Segundo Estades (2003):

Os principais elementos que fazem a heterogeneidade são a grande variedade de ecossistemas, a diversidade de atividades econômicas com graus distintos de desenvolvimento, a variedade cultural de populações de origem e trajetórias históricas diferentes e as fortes desigualdades sociais (ESTADES, 2003, p. 26).

Atualmente as principais atividades econômicas do litoral estão relacionadas ao porto de Paranaguá e ao turismo praiano no verão, porém, nenhuma dessas atividades converte proporcionalmente os benefícios para a população local, onde essas pessoas acabam alimentando expectativas quanto ao que vem de fora, as deixando, em parte impotentes para buscar caminhos de melhoria através do que elas mesmas podem gerar (ESTADES, 2003).

Tabela 1: Dados populacionais dos municípios do litoral do Paraná (IBGE, 2022).

Município	População
Paranaguá	145.829
Antonina	18.091
Guaraqueçaba	7.430
Morretes	18.309
Pontal do Paraná	30.425
Matinhos	39.259
Guaratuba	42.062
Total =	301.405

Primeiro, o beneficiado seria o comércio internacional, a economia do país e do estado e os setores produtivos exportadores, pois o porto de Paranaguá é um dos maiores exportadores de grãos de soja e milho da América Latina. Já o turismo é direcionado diretamente para os curitibanos e cidadãos de outras regiões do estado. É fato, que o fluxo de pessoas ao litoral movimenta o setor de serviços e comércio nos municípios praianos, porém, não se deve esquecer o ônus de um investimento feito quase exclusivamente para essa atividade, e os impactos de um aumento da população dos municípios praianos no verão, intensificados nas festas de final de ano e carnaval, em até 26 vezes, gerando múltiplas consequências ambientais e sociais (PIERRI et al. 2006; ESTADES, 2003).

Em meio a natureza diversa do bioma Mata Atlântica e as características étnicas dos Mbya Guarani permeados por subjetividades e conexões, é possível perceber múltiplos conflitos socioambientais e territoriais. A expansão urbana e as lógicas hegemônicas aparentemente engessam e destroem ambas as malhas. Diante de tamanha complexidade de relações e significados, optou-se por trilhar caminhos metodológicos que pudessem se afastar ao máximo da lógica da colonialidade, respeitando os limites e papel de uma pesquisa inserida no meio acadêmico, onde predominantemente é reproduzida a colonialidade, em um programa de pós-graduação em Desenvolvimento Territorial Sustentável e realizada

por pessoas não-indígenas.

3.2 TECENDO REFLEXÕES METODOLÓGICAS E INQUIETAÇÕES

A partir das leituras realizadas sobre o pensamento decolonial e a cultura Mbya Guarani veio à tona a reflexão sobre as metodologias e métodos utilizados nas pesquisas com os povos indígenas, que invisibilizam e objetificam as comunidades. Diversas pesquisas e trabalhos realizados a partir da perspectiva decolonial fazem críticas aos moldes da ciência na produção do conhecimento, pois a ciência crê em seus métodos como os únicos capazes de adquirir conhecimento real e universal, sobre o material e imaterial, colocando-se como superiores e detentores de poder sobre a natureza e sobre os povos e culturas que utilizam de outros sistemas de crenças e conhecimento (MIGNOLO, 2021; SMITH, 2018).

No livro “Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas”, da autora indígena Maori, Linda Tuhiwai Smith (2008), mesmo que enunciado de uma realidade/localidade diferente da América Latina, foi possível realizar uma autocrítica quanto à escolha dos métodos desta pesquisa. O livro da autora é dedicado aos pesquisadores indígenas com o intuito descolonizar, denunciar e propor maneiras de luta e resistência aos métodos de pesquisa ocidental, pesquisas estas, que fazem parte do projeto de domínio do ser humano pelo ser humano, no programa de desenvolvimento da sociedade moderna. Através da colonização foram instaurados processos de apropriação dos conhecimentos, corpos, cultura, territórios e espiritualidades dos povos indígenas. No que diz respeito à economia foi inaugurado o caminho para exploração de matérias-primas, mercados e pessoas, através da escravidão, e no âmbito cultural “ideias, imagens e a experiência a respeito do Outro ajudaram a formar e delinear as diferenças essenciais entre a Europa e o resto” (SMITH, 2018, p.78). Em uma de suas críticas, Linda considera que:

A pesquisa tenta satisfazer a necessidade de saber e o desejo de ampliar as fronteiras do conhecimento existente por meio de um processo sistemático de investigação. A racionalidade na tradição ocidental permitiu que o conhecimento fosse produzido e articulado de forma científica e “superior”. À medida que os europeus começaram a explorar e a colonizar outras partes do mundo, as noções de racionalidade e as conceituações do conhecimento se tornaram “um conveniente instrumento para negar, com base em comparações sérias com as formas ocidentais de pensar,

aquelas formas ‘primitivas’ que vinham sendo encontradas” (SMITH, 2008, p.197).

No campo antropológico, o método etnográfico se estabeleceu nas primeiras décadas do século XX reunindo um conjunto de procedimentos para a pesquisa sobre os povos indígenas, e tendo por resultado uma etnografia. Os fundamentos europeus do método etnográfico incluem as proposições de Bronislaw Malinowski, um antropólogo polonês, que teve como um de seus trabalhos mais reconhecidos o livro “Argonautas do Pacífico Ocidental” (1922), uma pesquisa realizada com os trobriandeses, um povo nativo das ilhas Trobriand na costa de Nova Guiné, sobre a instituição do *Kula*. A etnografia é realizada através da reunião de alguns métodos: diário e notas de campo, entrevistas semi estruturadas ou abertas, gravações audiovisuais e principalmente a observação participante, sendo esta última considerada a inovação da abordagem metodológica de Malinowski.

Entre as orientações do autor se encontra a de que o antropólogo pesquisador realize uma vivência extensa com os nativos, que aprenda a língua nativa e que se afaste dos “brancos” para ter uma boa condição de trabalho (MALINOWSKI, 1978). Segundo Malinowski, a cultura é composta por atos culturais cristalizados, o esqueleto, vida cotidiana e comportamento habitual, carne e sangue, e pontos de vista, opiniões e palavras dos nativos, o “espírito” (MALINOWSKI, 1978, p.32).

Um século depois, algumas passagens do texto parecem problemáticas observadas sob as perspectivas consideradas nesta pesquisa. Como exemplo seguem abaixo algumas delas:

“O objetivo fundamental da pesquisa etnográfica de campo é, portanto, estabelecer o contorno firme e claro da constituição tribal e delinear as leis e os padrões de todos os fenômenos culturais...”

“...nem mesmo na mente ou na memória do nativo se pode encontrar essas leis definitivamente formuladas. Os nativos obedecem às ordens e à força do código tribal, mas não as entendem...”

“A única diferença, no caso, [entre culturas ocidentais e não ocidentais] é que cada uma das instituições da sociedade “civilizada” [aspas nossas] possui, em seu meio, elementos inteligentes, historiadores, arquivos e documentos; no caso da sociedade nativa, nada disso existe” (MALINOWSKI, 1978, p.24).

O método apresentado por Malinowski, é um método de padrão eurocêntrico e colonial que indica meios para que se “extraia” informações e segredos que

favorecem a colonialidade. No âmbito da própria antropologia, reformulações importantes ampliaram o debate acerca dos desafios etnográficos.

O antropólogo brasileiro Roberto Cardoso de Oliveira (1996; 2006) estabelece uma crítica à assimetria implicada na relação sujeito-objeto de pesquisa reivindicando que a relação de pesquisa etnográfica deve se pautar pelo desafio da dialogicidade e de uma antropologia simétrica. Em lugar de informantes, essa perspectiva posiciona-se por uma relação de interlocutores.

Nas últimas décadas do século XX, Roberto Cardoso de Oliveira (1996) aponta as condições para o avanço na direção de uma antropologia dialógica, sobretudo na medida em que antropólogos são demandados a colaborar com as populações indígenas e demais populações afetadas por grandes projetos de desenvolvimento na produção de estudos que permitissem avançar no reconhecimento e efetivação de direitos fundamentais, territoriais, culturais, etc.

Nesse contexto emerge uma antropologia engajada, posicionada na garantia dos direitos humanos, indígenas, etc. Nas primeiras décadas do século XXI, as auto-etnografias elaboradas por intelectuais indígenas inauguram uma outra etapa no debate etnográfico e da produção antropológica. A crítica à pesquisa *sobre os povos* sofre um giro com as pesquisas colaborativas *com os povos* (FREITAS & HARDER, 2018).

Dentro desse contexto, Smith (2018) observa que: “incomoda-nos saber que os pesquisadores e intelectuais do ocidente podem presumir que conhecem tudo o que é possível sobre nós, com base em um breve encontro com alguns indivíduos de nossa comunidade” (SMITH, 2018, p.11). Graças aos movimentos indígenas do mundo todo, que seguem se unindo e reivindicam a soberania dos seus povos, os espaços que antes lhe foram negados, territórios, e etc, podemos compreender que os povos indígenas são sociedades complexas, e não é possível ao pesquisador realizar a observação completa e exata dessas culturas, para além disso, culturas, todas elas, se transformam e se modificam.

Durante o processo de busca por metodologias que pudessem ser coerentes com o pensamento decolonial e com os povos indígenas foram selecionados alguns conceitos metodológicos e epistêmicos que se complementam entre si e trazem ideias a respeito do posicionamento e objetivos dos pesquisadores que se comprometem com as lutas que envolvem o processo de descolonização do “poder,

saber e do ser” (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2021). Neste aspecto, Dulci (2021) traz como importante a ressalva de que:

“[...] as metodologias decoloniais não são neutras, mas apresentam sensibilidade às demandas dos corpos colonizados, que estão dentro das zonas do “não ser” da modernidade, e, ao assumir esse lugar epistemológico, se propõem a elaborar um caminho, conforme cada pesquisa, para decolonizar esses corpos e suas realidades, que não são pretensamente universais, mas reais, e estão dentro da América Latina” (DULCI, 2021, 177).

Smith (2018) dedica seu livro aos pesquisadores indígenas, porém, ao tratar o capítulo “Negociando novas relações com pesquisadores não indígenas”, a autora ressalta que é importante que ao realizar uma pesquisa entre culturas, “os pesquisadores reconheçam a dinâmica de poder que está implícita nas relações com os seus sujeitos” (SMITH, 2018, p.204) e mais a frente dá pistas sobre algumas possibilidades estratégicas de pesquisa intercultural:

“[...] em direção a uma investigação científica que seja mais ética e preocupada com os resultados, mas também com os processos, significava que aqueles que escolheram pesquisar com o povo Maori teriam uma oportunidade maior para pensar de maneira mais cuidadosa a respeito do que esse compromisso pode significar. Isso, no entanto, não é necessariamente uma garantia” (SMITH, 2018, p. 206).

Nessa mesma seção citando Graham Smith (1992), ela nos indica quatro modelos de pesquisa culturalmente apropriadas:

“O primeiro deles, Graham Smith chama de *tiaki* ou modelo de mentoria, no qual a pesquisa é financiada sob a orientação e a autoridade do povo Maori. O segundo modelo é o denominado por ele de *whangai* ou modelo de adoção. O modelo *whangai* difere do *tiaki*, pois naquele os pesquisadores são incorporados ao dia a dia do povo Maori e sustentam uma relação prolongada que se estende para muito além dos domínios da pesquisa. O terceiro modelo de Smith é o de “compartilhamento de poder”, em que os pesquisadores “procuram a assistência da comunidade para que esta dê suporte significativo ao desenvolvimento e a realização da pesquisa”. Ao quarto modelo, Smith chama de “modelo dos resultados *empoderadores*”, pois remete aos tipos de questões que os maoris querem responder e que trazem resultados benéficos” (SMITH, 1992 *apud*. SMITH, 2018, p. 206).

Outro conceito teórico decolonial de alternativa metodológica interessante a esta pesquisa é o de desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2002, 2003, 2021). A ideia eurocêntrica de conhecimento parte do pressuposto de que o sujeito

“conhecedor” é uma pessoa inserida geopolítica e corpo-politicamente no que já é conhecido, é uma pessoa neutra e que busca a verdade e privilegiadamente avalia, controla as regras disciplinares e porta o conhecimento universal, o “ponto zero” (MIGNOLO, 2021). Ao contrário desta perspectiva, o autor nos diz que todos os conhecimentos são construídos a partir de um lugar contextualizado, com um porquê, pra quem e quando. Nesse sentido a “desobediência epistêmica significa desvincular-se da ilusão da epistemologia do ponto zero” (MIGNOLO, 2021, p. 26), de uma lógica de produção de conhecimento que vem enraizada na Europa Ocidental e “trazer à tona a base moderna/colonial do controle do conhecimento, é necessário focar no conhecedor e não no que é conhecido. Significa explorar as próprias suposições que sustentam as enunciações de *locus*” (MIGNOLO, 2021, p.28).

O que podemos compreender relacionado a desobediência epistêmica e a corpo-política do conhecimento está na tarefa de expressar, discutir as raízes epistêmicas do pensamento ocidental e “modificar a geografia do raciocínio”, buscando descolonizar o saber e o ser, contando a história a partir de perspectivas e de seres que foram invisibilizados e excluídos do processo de construção do conhecimento, encontrando como força em comum no movimento contra-hegemônico e a ferida colonial: “o fato de que regiões e pessoas ao redor do mundo foram classificadas como subdesenvolvidas, econômica e mentalmente (MIGNOLO, 2021, p. 25). É deste modo, a partir destas reflexões e inquietudes, que este trabalho se debruçou, não pretendendo ser um relato de uma “observadora desapegada”, mas sim de corpos e mentes que se encontram inseridos na lógica epistemológica e territorializada da colonialidade.

Refletindo sobre a ideia de que todos os conhecimentos são construídos a partir de um lugar e sobre o contrário da pesquisa “neutra” de “observação desapegada” encontramos relação com o conceito de “sentipensar”. Esse conceito foi criado pelo sociólogo colombiano Orlando Fals-Borda (2009), e implica pensar com o coração e a mente, isso se relaciona a habilidade de se utilizar do pensamento teórico, metodológico, ao mesmo tempo em que se usa das subjetividades das vivências pessoais, nesse sentido pode-se traduzir como as sensibilidades despertadas a partir de um tema, numa atitude contrária à atitude neutra e fria da ciência.

Sobre este mesmo conceito Escobar (2014) apresenta:

“[...]es la forma en que las comunidades territorializadas han aprendido el arte de vivir. Este es un llamado, pues, a que la lectora o el lector sentipiense con los territorios, culturas y conocimientos de sus pueblos —con sus ontologías—, más que con los conocimientos des-contextualizados que subyacen a las nociones de ‘desarrollo’, ‘crecimiento’ y, hasta, ‘economía’” (ESCOBAR, 2014, p. 16).

Portanto, para esta pesquisa as metodologias irão permear as perspectivas da “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2021) e do “sentipensar” (FALS-BORDA, 2009) além de utilizar de dois dos quatro modelos de pesquisa culturalmente apropriadas de Smith (1992) *apud* Smith (2018) sendo eles o “compartilhamento de poder” que busca a assistência da comunidade no desenvolvimento e na realização da pesquisa e o “modelo de resultados empoderadores” onde pretende-se responder perguntas a partir dos questionamentos da comunidade podendo trazer resultados benéficos, que vão desde a divulgação e publicação dos resultados da pesquisa, a um possível subsídio para discussões e reivindicações que possam surgir dentro do contexto discutido no trabalho, fomentando o reconhecimento do *Nhandereko*.

Para tanto, considera-se que o trabalho de campo é a fase onde ocorre a troca de saberes e conexões entre os participantes. Sobre o trabalho de campo, Minayo (2009) conclui:

“[...] é, portanto, uma porta de entrada para o novo, sem contudo, apresentar- nos essa novidade claramente. São as perguntas que fazemos para a realidade, a partir da teoria que apresentamos e dos conceitos transformados em tópicos de pesquisa que nos fornecerão a grade ou a perspectiva de observação e de compreensão. Por tudo isso, o trabalho de campo, além de ser uma etapa importantíssima da pesquisa, é o contraponto dialético da teoria social” (MINAYO, 2009, p.76).

Fundamentados nas metodologias abordadas, avançamos nas agendas da pesquisa colaborativa e engajada com as agendas dos próprios grupos interlocutores e interessados, os povos indígenas do litoral do Paraná onde esta pesquisa está sediada. O delineamento da pesquisa foi estabelecido em diálogo com os interlocutores e interlocutoras Guarani, que se adaptou a partir do diálogo e da construção da pesquisa realizada com as comunidades Mbya Guarani.

3.3 CLASSIFICAÇÃO DO TIPO DE PESQUISA

Trata-se de uma pesquisa aplicada, que visa adquirir e gerar novos entendimentos e compreensões do modo de vida Mbya Guarani para apoiar a análise e a gestão socioambiental, especialmente no que se refere ao entendimento da dinâmica e complexa territorialidade destes povos e, como mencionado anteriormente, que atenda aos anseios dos povos Mbya Guarani do litoral do Paraná.

Da mesma forma pode ser considerada uma pesquisa qualitativa, por tratar-se da investigação do universo dos significados, motivos, aspirações, crenças, valores, atitudes, modos de vida e cosmovisões. Trata-se de uma pesquisa que se desdobra sobre uma realidade social (dos povos Mbya Guarani), pois o ser humano se distingue não só por agir, mas por pensar sobre o que faz e por interpretar suas ações dentro e a partir da realidade vivida e partilhada com seus semelhantes (MINAYO, 2006, p.21).

Por fim, identifica-se esta pesquisa como descritiva pois visa identificar e descrever as características dos povos Mbya Guarani e seus modos de vida. Neste caso, “a pesquisa descritiva observa, registra, analisa e correlaciona fatos ou fenômenos (variáveis) sem manipulá-los” (BERVIAN, 2002, p. 66).

3.3.1 Técnicas de pesquisa

Para a coleta de dados primários uma das técnicas escolhidas foi o método etnográfico de observação participante. Segundo Minayo (2006), a observação participante consiste em um processo em que o observador fica em relação direta com os interlocutores da pesquisa, no seu espaço social e cenário cultural, permitindo que através da convivência o observador possa avaliar as questões mais relevantes para os seus interlocutores. Um dos principais instrumentos desse método é o caderno de campo, que resume-se em material para anotações. Incluindo entre essas técnicas utilizaremos as entrevistas semi estruturadas, onde é pré-estabelecido perguntas centrais que guiaram a pesquisa, mas permite fluidez no diálogo podendo ser incorporado novos temas e questões a partir do percurso da conversa (MINAYO, 2009). Para coleta de dados secundários serão realizadas pesquisas bibliográficas (YIN, 2016).

Por conta de pesquisas e vivências anteriores, eu já havia estabelecido os primeiros contatos com as comunidades e lideranças que incluí como participantes dos diálogos. Os contatos foram estabelecidos através de espaços de formação acadêmica na Universidade Federal do Paraná, Setor Litoral, em Matinhos, eventos e projetos com as aldeias. Os meus espaços de diálogo com a Juliana Kerexu, Flavio Karai e Juliano Kuaray, da Tekoa Takuaty, aconteceram principalmente em uma vivência na aldeia, para esses diálogos não utilizei entrevista semi estruturada, somente caderno de campo. Anotei as falas que fluíram naturalmente durante os dias que estive lá, 28 a 31 de janeiro de 2023, diálogos meus com os interlocutores e falas dos interlocutores que foram direcionadas ao grupo que estava presente no dia. Para esses momentos utilizei o método “olhar, ouvir e escrever” de Roberto Cardoso de Oliveira (2000). Já os meus diálogos com a Neiva Ara Poty e Isaque Karai Rokendá, foram realizados no espaço da universidade, com entrevista semi estruturada, disponibilizada na íntegra, no Anexo 2.

4. DIÁLOGOS, REFLEXÕES E VIVÊNCIAS COM OS MBYA GUARANI

Minha trajetória com a temática dos povos indígenas teve início durante a minha graduação. Além das disciplinas integrantes do currículo acadêmico, nas quais tive o privilégio de aprender em um espaço aberto ao diálogo, abrindo caminho para a compreensão das complexidades ambientais, injustiças socioambientais, povos e comunidades tradicionais e a sociobiodiversidade não apenas da região onde está localizada a UFPR, em Matinhos, Litoral do Paraná, mas de todo o Brasil, dentre outros inúmeros assuntos que me permitiram pensar e repensar sobre a humanidade.

Além disso, tive a honra de compartilhar minha experiência com colegas indígenas e observar de perto a trajetória de outros estudantes indígenas na UFPR - Litoral. Nesse contexto, destaco especialmente duas pessoas: meu colega de turma da graduação em Gestão Ambiental, Douglas Jacinto da Rosa, da etnia Kaingang do Rio Grande do Sul, e a Jaciele Nyg Kuitá, da etnia Kaingang, estudante de Serviço Social da mesma universidade e minha conterrânea do norte do Paraná, Terra Indígena Apucarana, em Tamarana. Para além dos espaços de discussão em sala de aula, tive a oportunidade de participar de muitos diálogos em outros cenários que

enriqueceram minha construção como ser humano e profissional na área de gestão ambiental. Através desses diálogos, me aproximei das realidades vividas por essas pessoas, conhecendo não apenas as demandas relacionadas à permanência indígena na universidade, como diversas outras lutas por direitos.

Esse aprendizado também me conduziu a uma maior consciência em relação à minha própria identidade como mulher racializada, e mais ainda, me despertou a responsabilidade que tenho como pessoa não indígena diante desse contexto. Nos anos seguintes, participei de um Projeto de Extensão no Laboratório de Interculturalidade e Diversidade - LAID na UFPR Litoral, coordenado pela professora Ana Elisa de Castro Freitas, focado na arte indígena Kaingang, que me permitiu vivenciar outros espaços de diálogo intercultural e acessar literaturas e bibliografias referente aos povos indígenas.

Explorando referências sobre a presença indígena no litoral do Paraná, me deparei com as *Oguata Porã*, que vieram a ser o tema central do meu Trabalho de Conclusão de Curso, orientado também pela professora Ana Elisa de Castro Freitas. A partir dessa imersão e de um projeto que participei em colaboração com a Coordenação Técnica Local da FUNAI de Paranaguá, a época Fundação Nacional do Índio e hoje Fundação Nacional dos Povos Indígenas, tive a oportunidade de visitar algumas aldeias do litoral do Paraná, Araçaí, Kuaray Guata Porã, Kuaray Haxa, Guaviraty, e também uma aldeia no Rio Grande do Sul, em Maquiné, chamada Ka aguy Porã.

No decorrer da minha pesquisa, até os dias atuais, minha interlocutora foi a Juliana Kerexu, uma mulher Guarani Mbya, cacique da Tekoa Takuaty na Ilha da Cotinga, de fala e presença excepcional e que vem se tornando a cada dia uma referência de força e luta dos direitos dos povos e território Guarani. Nesse percurso, também estabeleci uma relação de amizade e interlocução com a Neiva e o Isaque, ambos estudantes do curso de Licenciatura em Educação do Campo na UFPR Litoral e moradores da Tekoa Araçaí, em Piraquara. Impulsionada pelo meu envolvimento com a causa indígena, minhas experiências nas aldeias e com essas pessoas, decidi continuar minhas reflexões e investigações sobre a relação Guarani Mbya com o território no trabalho que apresento aqui. Meu objetivo não é romantizar a causa, mas sim, utilizando do “sentipensar”, contribuir para que pessoas não indígenas, como eu, possam compreender, reconhecer e aprender um pouco sobre o mundo Guarani.

Meus diálogos com a Juliana Kerexu e o Flavio Karai, cacique e vice-cacique da *Tekoa Takuaty*, na Ilha da Cotinga, Paranaguá e com o irmão da Juliana, Juliano Kuaray, ocorreram na vivência na *Tekoa Takuaty*, do dia 28 ao dia 31 de janeiro de 2023. Já minhas conversas com a Neiva Ara Poty e o Isaque Karai Rokendá, se deram entre outubro de 2022 e nos meses de janeiro e março de 2023. Durante essas experiências, estabeleci um diálogo acerca de possíveis conflitos socioambientais e territoriais que envolvem as *tekoas*, o *Nhandereko*, os deslocamentos e as *Oguata Porã*. Estes temas serão abordados de forma mais detalhada ao longo deste texto.

Primeiro irei relatar minhas vivências na *tekoa Takuaty*, com base em minhas memórias e caderno de campo, desenvolvendo alguns dos elementos que emergiram durante nossos diálogos, e por fim, realizar uma análise interligando minhas conversas com os interlocutores, as fontes teóricas que serviram de base para a minha pesquisa e as reflexões que surgiram em relação aos objetivos e questões que guiaram meu estudo. É importante ressaltar que esse entrelaçamento não tem a pretensão de oferecer respostas definitivas às questões que originaram a pesquisa. Pelo contrário, representa um exercício de reflexão, que não visa impor limites ou definições rígidas aos aspectos culturais da etnia Guarani, visto que essas questões são complexas e em constante transformação e muito próprias ao Povo Guarani. Com base no que foi apresentado até o momento, as reflexões poderão continuar em pesquisas futuras.

Fui convidada por Juliana Kerexu para participar da “Vivência na Aldeia”, nome dado pelos próprios moradores da *tekoa Takuaty* que em alguns momentos abrem suas portas para a visita. Aceitar o convite foi uma decisão fácil, pois ainda não havia tido a oportunidade de conhecer a aldeia. Inicialmente, eu não conhecia nenhum dos outros participantes, o que me deixou mais receptiva e aberta às experiências que estavam por vir durante os dias em que ficaria lá. Combinamos de nos encontrar no trapiche em Paranaguá na manhã de sábado, 28 de Janeiro, considerando as condições da maré que tornavam a chegada na aldeia mais viável naquele momento.

O local de desembarque na Terra Indígena, variava entre um ambiente de mangue, com algumas entradas do mar e saídas de rios, e em outros quase uma praia, sendo possível somente aos barcos menores alcançarem a ilha. Era um dia de verão, ensolarado e quente, o caminho de barco até a ilha é lindo, apesar da vista

nada “privilegiada” dos navios e parte da estrutura que compõe o Porto de Paranaguá. Ao chegarmos, no primeiro momento nos deparamos com uma casa de caixas, moradores da Ilha, a Juliana já havia feito uma explicação de como chegarmos até a aldeia, “pegar a trilha a esquerda do bambuzal”, e enviado algumas pessoas para nos ajudar a descarregar as malas e alimentos que levamos para passar os dias.

Quem nos encontrou na trilha foi o Flavio Karai, que até então eu não conhecia pessoalmente, acompanhado de um cachorro e algumas crianças. Seguimos a trilha em meio a mata fechada, o que me agrada um tanto, junto de muitos pernilongos e mosquitos. A partir desse momento me permiti imergir ao máximo na vivência, me posicionando abertamente a escuta e observação das pessoas e ambiente que estava à minha volta. Ao chegarmos na entrada da aldeia a Juliana Kerexu já nos aguardava, fumando *pytangua*, um tipo de cachimbo, e acompanhada de diversas outras pessoas da aldeia, seus irmãos, filhos, mãe e algumas crianças. As mulheres estavam na cozinha, já no início do preparo dos alimentos para o almoço, nesse momento fomos nos apresentando uns aos outros e conversando, a fogueira estava acesa dentro da cozinha, onde o chão era de terra e fora também. Dentro desse espaço que servia de cozinha tinha fogueira e bancos feitos de troncos de árvores em volta, fogão, espaço para armazenamento de alimentos e ao fundo duas camas.

Após chegar o segundo barco, a Juliana puxou uma roda de apresentações, e iniciou uma fala contextualizando o que poderíamos esperar dos próximos momentos, a programação que haviam preparado, falou sobre a cultura Guarani e nos recomendou permitir viver a temporalidade Guarani, sem apego ao tempo do relógio, a programação ou a necessidade de estarem todos juntos a todo momento, vivenciando os tempos da natureza e da comunidade, “se vocês estiverem ali, é porque é onde vocês precisam estar”.



Figura 5: Foto de uma parte da entrada da aldeia, tirada pelos integrantes do grupo de visitantes.

Depois das nossas conversas e aterramento, foi servido o almoço, arroz, feijão, peixe, reviro (de farinha de trigo), salada e de sobremesa melancia e banana. Logo em seguida, acompanhados dos moradores, nós fomos conhecer a aldeia. As casas ficavam a alguns metros daquelas primeiras duas casas da entrada da aldeia, então seguimos pela trilha em meio a mata, vimos algumas casas, a *opy*, casa de reza, pelo lado de fora, e conhecemos um banheiro com biofossa de evapotranspiração, feito por um grupo de estudantes da UFPR de Curitiba, o qual uma das mulheres que estavam presentes fazia parte, a Luisa, que ajudou a organizar o pessoal para a vivência.



Figura 6: Foto da mesa onde foi servido o almoço, tirada pelos integrantes do grupo.

Após nos acomodarmos na sombra de um grande bambuzal, o grupo de coral da aldeia, Nhe'e Porã, se apresentou, na tradução de Juliana, Nhe'e Porã significa "espírito bonito". Logo após a apresentação, Juliana explicou algumas "músicas" cantadas, uma fazia referência ao fortalecimento em conjunto, outra era saudação ao sol e outra sobre o sol também "que nasce na casa do pai". Ela fez diversas falas sobre o território sagrado Guarani, o *Nhandereko* e sobre as relações e percepções uns com os outros na aldeia. Dentre as falas, uma me fez remeter a momentos antes, quando ela nos disse "para aproveitar o momento", que foi: "o *Nhandereko* não tem nada de obrigatório, eles [as crianças], aprendem o que querem e o que sentirem de aprender". O que me trouxe pistas sobre um dos pontos do modo de viver Guarani, *Nhandereko*.

Ainda sobre as crianças, ela nos disse que "a criança vem com uma sabedoria diferente [diferente da dos adultos]", "até os quatro, cinco anos, eles ainda mantêm a conexão com o lugar de onde vieram", ela disse que os mais velhos também são detentores de muita sabedoria e ainda faz relação com essa sabedoria ao lugar de onde vieram os espíritos: "os mais velhos se reconectam porque estão perto de voltar para casa".



Figura 7: Foto do grupo de visitantes e demais moradores da aldeia ouvindo as falas de Juliana Kerexu.

Seguindo as suas falas, Juliana remeteu diversas vezes aos seus ancestrais e a territorialidade Guarani, “os nossos ancestrais iam para as áreas de frutos, ficavam um tempo, plantavam depois iam para outro lugar e deixava descansar” e a importância de “manter a troca com as outras aldeias para fortalecer o *Nhandereko* e o povo”. Após esse momento, nos orientaram onde era melhor para montar as barracas, inclusive a direção de deixar a porta da barraca virada que fosse mais favorável caso viesse a chover. Escolhi um local próximo a barraca dos outros visitantes, aproximadamente 15 pessoas, em um outro lado daquele mesmo bambuzal que ouvimos a Juliana e o grupo de coral.

Com as nossas barracas montadas, fomos convidados a caminhar até a praia, que ficava do lado do “mar de fora”, quem nos guiou pela trilha foi o Juliano Kuaray, irmão da Juliana, junto às crianças da aldeia que estavam ansiosas para nos levar à praia. Durante a caminhada, conversei com Juliano, que me perguntou se eu já conhecia outras aldeias e me contou as aldeias que conhecia, revelando que já havia estado em várias delas, do Espírito Santo ao Rio Grande do Sul, mencionando lugares onde tinha parentes. Na praia, era possível observar os navios passando em direção ao Porto de Paranaguá, em contraste com as crianças brincando na água junto aos outros integrantes do grupo, essa imagem ficou registrada na minha memória.



Figura 8: Foto da praia onde aparece um navio a caminho do Porto de Paranaguá.

Eu e o Juliano ficamos conversando por algum tempo, ele me contou que tinha vontade de ingressar em algum curso na Universidade. Nesse momento compartilhei minha área de pesquisa, o que nos permitiu aprofundar nossa conversa. Ele me falou diversas coisas sobre a cultura Guarani, me disse que tudo tem espíritos, árvores, plantas e animais. Também conversamos sobre o *ojepotá/jepotá*, um termo em guarani para se referir a troca de perspectiva, explicado por Eduardo Viveiros de Castro (2004) em “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”. Na cosmovisão Guarani, assim como em outras etnias, é possível que o espírito troque de corpo, com os animais e as plantas, podendo ocorrer desses espíritos se apossarem de seus corpos. Por isso, também foi citado por Juliano, a importância do resguardo em certas fases da vida, como por exemplo a passagem da adolescência para a fase adulta, ou das meninas quando menstruam, cuidados com a alimentação, uso de grafismos e tinturas específicas no corpo, para que se evite essa troca de percepção aconteça.

Rodrigo Cossio (2015), utiliza o pensamento de Viveiros de Castro (2002) para discutir o que seria o *ojepota/jepota* para os Guarani:

Ser um humano Guarani, por exemplo, é ter um corpo humano como os demais Guarani. Neste sentido, o corpo é produzido, é feito. E, no inverso, se descuidado pode ser transformado e esta humanidade perdida. A perspectiva trocada. O corpo humano, instável, pode se transformar em um corpo de onça, por exemplo - como nos casos de *jepota* mais frequentemente narrados pelos Mbya. Comensalidade, restrições alimentares, uso de adornos, usos rituais de plantas e uma série de comportamentos culturalmente regrados, ajudam a “fabricar” e manter os corpos dos parentes e consequentemente sua humanidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2002 apud COSSIO, 2015, p.28).

Viveiros de Castro (2002) nos explica o que seria essa troca de perspectiva, perspectivismo ou o multinaturalismo ameríndio. A partir desse conceito é percebido segundo os povos indígenas que “é sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista”, se para os Guarani todos os seres possuem alma/espírito, então é possível trocar de perspectiva com qualquer um destes, atribuindo então aos “não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de agência que facultam a ocupação da posição enunciativa de sujeito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 236).

Para as sociedades indígenas, e mais especificamente para os Guarani, segundo suas próprias narrativas, os animais também tem seu *amba*, lugar verdadeiro, entre as matas, “mas, para ter *amba*, é preciso que, entre eles, também haja um dirigente, aquele que conduz o bando nos caminhos” (LADEIRA, 2008, p.165). Sendo assim, é concluído que os animais utilizam das mesmas categorias e valores que nós seres humanos “seus mundos, como o nosso, giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas, das primas cruzadas e da guerra, dos ritos de iniciação, dos xamãs, chefes, espíritos etc (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p.239).

No perspectivismo e no multinaturalismo indígena não é apontada a humanidade como uma espécie natural, é uma condição, já que para eles “natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 235). Dessa maneira também se torna importante que o *Nhandereko* seja seguido pelos Mbya, pois ele representa a forma verdadeira de viver e a maneira prática de reafirmar a condição social de humanidade do grupo.

O “Nhandereko” que se traduz em um viver humanístico, busca equilíbrio e serenidade interior, desenvolvimento espiritual e imaterial através das ações na lida diária com a vida material e desenvolvimento das competências e atributos relacionados ao ser humano e a todo ser vivente

no planeta em toda sua plenitude evolutiva (PEREIRA & KASHIWAGI, 2022, p.98).

Voltando à minha conversa com o Juliano, ele citou que esse “resguardo” ou cuidado, não depende de ter ou não um líder espiritual na aldeia, que isso é seguido independente, porém, é importante frequentar a casa de reza, *opy*, pois ela é uma escola e os mantém fortalecidos.

Notando meu interesse e curiosidade sobre a sua cultura, Juliano disse que me emprestaria um livro que me ajudaria a compreender alguns aspectos que comentamos, principalmente quando comentei sobre a diferença, ou semelhança, de *Nhanderu*, *Nhamandu* e *Kuaray*, pois em minhas leituras pude perceber que em certos momentos *Nhamandu* e *Nhanderu*, são referencia a mesma divindade, assim como *Nhamandu* e *Kuaray*. Assim que retornamos para a aldeia, Juliano foi em sua casa e pegou o livro que me emprestaria, “A Terra é uma só” de Timóteo da Silva Verá Tupã Popygua, líder Guarani Mbya da Tekoa Takuari em Eldorado, São Paulo, que veio a ser referência desta pesquisa e me ajudou a compreender como o mundo Guarani foi criado.

Após o banho, voltamos para a entrada da aldeia, onde estavam preparando o café da tarde para nós, comemos, nos despedimos de quem iria retornar a Paranaguá. Ao anoitecer, as pessoas da aldeia foram se organizando para se recolher para as suas casas, o som da mata foi mudando e dando lugar aos seres e animais da noite. Nós fomos para nossas barracas e os Guarani para suas casas. Não pude notar com muita exatidão quantas pessoas moravam na aldeia, mas acredito que seriam aproximadamente vinte e cinco.

Nesse dia, eu praticamente não usei o telefone celular, foi nos alertado sobre uma possível sobrecarga/descarga das placas solares, dessa maneira, quem pudesse levaria seu carregador portátil, não foi meu caso, então preferi deixá-lo desligado para que no meu retorno ainda ter bateria. Foi nos avisado que ocorreria um momento de ritual/reza mais reservado na *opy*, então nós nos mantivemos próximos às barracas. Dentro da minha barraca e usando uma lanterna, fui anotando algumas percepções que tive durante o dia. Alguns momentos depois, a Luisa, moça que citei anteriormente que ajudou a organizar a vivência e a construir a biofossa na aldeia, veio me avisar que a Juliana estava me chamando para a *opy*.

Eu já havia estado em uma *opy* em outro momento, na tekoa Kuaray Guata Porã, quando eu acompanhei uma noite de reza acompanhada da Coordenadora da

Funai de Paranaguá, Caroline Willrich e o fotógrafo do projeto Programa Bem Viver Guarani na Bacia Atlântico Sul. Dentro dela, é possível reconhecer alguns detalhes que encontramos em referências bibliográficas que nos ajudam imaginar como seria, nelas vamos encontrar semelhanças e diferenças também, descrevo agora o que eu vi: a *opy* era em um formato retangular, com a frente voltada para o nascer do sol, a porta de entrada era no fundo do lado esquerdo, as paredes eram de taquara e barro e só tinha um único espaço que não era preenchido com barro além das telhas, um quadradinho em cima do altar, quase no fim da parede. De iluminação eram quatro velas comuns, três à frente, uma em cada canto e uma no meio do altar e uma no meio da parede no fundo. De instrumentos lembro-me do violão, chocalhos, mbaraka, alguns instrumentos feitos de taquara, takuapu, e alguns outros objetos que não identifiquei muito bem por conta da luz baixa. As pessoas estavam todas em volta, as mulheres no fundo sentadas em esteiras de palha ou colchões e os homens mais a frente e nos lados sentados em bancos. As mulheres eram responsáveis por preparar o mate e o *pytangua* e distribuir para os demais dentro da *opy*, e também por manter a fogueira acesa no fundo próxima a elas, a única mulher que ficou na parte da frente foi a mãe da Juliana. Todos tiram os sapatos antes de entrar, é um espaço de muita concentração, as conversas quando existem, são em tom baixo. Além da pouca luz das velas, devido ao espaço fechado e a fumaça do *pytangua* e da fogueira, é criado um ambiente simbólico e único. Confesso que os olhos ardem e no começo as vezes é difícil de respirar, mas o *jurua* acostuma. Dessa maneira, ficamos por um tempo, conectando, respirando e aterrando.

Os momentos de reza são alternados com os momentos em silêncio, as palavras em Guarani são pronunciadas a frente por quem conduz a reza, as vozes femininas e masculinas alternando durante os cantos se entrelaçam ao ambiente esfumaçado. Para mim, foi como ouvir a voz e a força da natureza, sentir a terra, a vibração dos pés e os instrumentos de taquara, takuapu, batendo ao chão, uma experiência única, senti certeza de que deveria estar ali naquele momento, e um pouco do que essas pessoas vivenciam em sua espiritualidade, nessa conexão inexplicável com o todo. Ficamos aproximadamente 3 horas ali e ao sair da *opy*, o céu estava estrelado, só conseguimos ouvir o som da mata. Me senti grata por terem me permitido compartilhar daquele momento sagrado.

Ao acordar, fomos para a frente da aldeia para o café da manhã. Ao meu ver esse espaço de entrada da aldeia, se faz de uma “cozinha coletiva”, ou seja é ali que

é realizado o preparo dos alimentos quando destinados a todos os moradores da aldeia, fiz a relação com o fato da casa da Juliana e do Flávio fique ao lado dessa cozinha, possivelmente um dos “centros” da comunidade. Pela manhã também chegou mais um grupo de pessoas que iriam passar o dia na aldeia.

Após o café a Juliana convidou o grupo para conhecer a *opy*, pois apenas eu e mais 4 mulheres haviam participado da reza na noite anterior. Fomos para a *opy*, ao entrar todos tiraram os sapatos, ela organizou as esteiras de palha, e recomendou que todos ficassem no chão para uma maior conexão com a terra. Esse espaço foi muito importante, foi um momento em que todos nós ficamos concentrados na fala de Juliana, ela nos explicou sobre a *opy*, e o fato desse espaço não ser aberto para as pessoas, por se tratar de um espaço sagrado para os Guarani, de concentração e conexão com a espiritualidade. Ela também explicou sobre o batismo das crianças e o Nhemongarai, o lugar das almas, os quatro pontos cardeais e disse que Kerexu, seu nome e seu espírito, tem relação com o fogo, proveniente do lugar de Karai, o Pai do Fogo.

Nessa manhã, seria um momento em que ela iria fazer uma reza, pontuando que “a maioria das rezas não dá para traduzir, nem as palavras nem os sons”, então ficamos por algum momento ali, de olhos fechados, meditando nas palavras, cantos e rezas da Juliana. Juliana é uma mulher Guarani Mbya, poetisa, artista e ativista pelos direitos dos povos indígenas e do meio ambiente, cacique da tekoa Takuaty, na Ilha da Cotinga, nascida na tekoa Pindoty, localizada no mesmo lugar, mas durante sua vida mudou-se para a aldeia de Ibirama, Santa Catarina, acompanhada de sua mãe na busca por melhores oportunidades de estudo para Juliana e seus irmãos. Ela é uma das coordenadoras da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), uma das organizações indígenas mais importantes da região sul do Brasil na defesa e luta pelo território indígena, Coordenadora da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), e cofundadora da Articulação Nacional Das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA). Como já havia dito, ela é uma mulher forte e as suas palavras também, sendo este mais um momento marcante dentro da *opy*, onde pude sentir um pouco da força do povo Guarani.

Depois do almoço voltamos para a *opy*, onde aconteceu outra apresentação do grupo de coral, a dança do xondaro e a dança do tangará, o que envolve muito as crianças, esses rituais também são de aprendizado para elas, todos que estavam presentes foram convidados para participar.



Figura 9: Foto das pessoas participando da dança do Tangará.



Figura 10: Foto de alguns moradores das aldeias, alguns visitantes do grupo, a Juliana Kerexu e eu.

No final da tarde, o grupo se organizou para ir embora, conforme o horário da maré, somente eu, das pessoas que não faziam parte da comunidade, fiquei na aldeia. O tempo estava mudando para chuva, e começou a ventar muito, então a Juliana me sugeriu desmontar a barraca e ficar junto com a filha dela, Yva'i, na época com 18 anos, em uma casa próxima a dela. Durante essa noite choveu muito, trovões, eu e a Yva'i, ficamos conversando um pouco, próximas da fogueira, ela tentou me ensinar a pronúncia de algumas palavras em Guarani, e me disse para me aproximar das crianças para aprender a língua, pois elas tem muita paciência pra ensinar. Depois nos juntamos na cozinha, em volta do fogo, eu, Yva'i, Juliana, Flavio e o Ricardo, outro filho da Juliana, que tem aproximadamente 20 anos, ficamos por algum tempo conversando ali, alternado com momentos de silêncio e outros de conversas em Guarani. Nessa noite chegou uma sobrinha do Flavio na aldeia que ficou junto comigo na casa. Antes de dormir aproveitei para ler um pouco do livro que o Juliano havia me emprestado.

O outro dia seguiu normalmente, a Yvy fez um chá de brasa para eu experimentar, me explicou sobre como fazer o reviro, com farinha de trigo, água e sal, e qual foi o processo para ela aprender, segundo ela, este é primeiro alimento que as meninas aprendem a preparar. Durante esse dia passei a maior parte do tempo ouvindo as conversas em Guarani. Foi um momento bem importante de aproximação e diálogo mais direto sobre uma das minhas curiosidades que perpassam essa pesquisa, conversei com a Juliana e o Flavio sobre os impactos do Porto de Paranaguá e a ausência ou escassez de algumas espécies de uso tradicional ali na aldeia, eles também me contaram sobre os conflitos territoriais que a comunidade enfrenta, que será mencionado a seguir no item 4.1.

Eu iria embora neste dia, mas eles me convidaram para passar mais uma noite, assim eu teria a oportunidade de ir a casa de reza de noite e nós iríamos juntos para Paranaguá, pois a Juliana e o Flavio no outro dia iriam para um encontro da Comissão Guarani Yvyrupa, em uma aldeia do estado de São Paulo. Eu aceitei. O Flavio se ofereceu para fazer uma pintura no meu braço, depois de pronta ele disse que representava o grafismo da pele de uma cobra. No fim da tarde a filha da Juliana me disse para me preparar que logo iríamos para a *opy*, e me emprestou uma saia longa, vestimenta que todas as mulheres usam na casa reza.

Na casa de reza, tudo seguiu conforme a outra noite, mulheres ao fundo, homens à frente, fogueira, pytangua, mate, silêncio e concentração. A Juliana me

ofereceu o pytangua, disse que seria a minha iniciação. Pela representação do pytangua, acredito que, por eu ser a única pessoa “de fora” presente, essa foi uma forma de me alinhar a energia deles. Durante a reza, de maneira muito discreta, a Yva’i chegou ao meu lado e me convidou para tocar a *takuapu*, junto das outras mulheres. Alguns instantes depois, ela me deu um dos instrumentos e eu participei ao lado delas da reza que se seguia. O toque da *takuapu* é feito no chão, ao lado do corpo, em uma batida ritmada e em sintonia com as vozes e os outros instrumentos. Esse momento marcou de maneira positiva a minha experiência na aldeia.

Ao final das rezas, voltamos para as casas e li mais uma parte do livro emprestado pelo Juliano. No outro dia iríamos pegar o barco após o almoço, enquanto todos organizavam as malas, aproveitei para concluir o livro emprestado para devolver, quando terminei de organizar minha mala, entreguei o livro para a Juliana para que ela pudesse entregar para o seu irmão, assim ela teve a ideia de me emprestar um livro também, que segundo ela me ajudaria com a minha pesquisa, “O Perecível e o Imperecível: Reflexões guarani Mbya sobre a existência” de Daniel Calazans Pierri, que segundo o Flavio, é um dos poucos não indígena que ele conhece, que compreende bem a língua Guarani, agradei e guardei o livro para trazer comigo.

Na saída da aldeia, chegaram alguns agentes da Secretaria Especial de Saúde Indígena - SESAI, com materiais para fazer algum tipo de reforma na rede de água da aldeia, o que causou um certo desconforto, pois eles não haviam sido consultados sobre estes procedimentos, indicando que a consulta aos povos continua sendo um vazio dentro dos acordos e legislações – a exemplo temos a 169 da Organização Internacional do Trabalho e a Política Nacional de Gestão Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), instituída pelo Decreto nº7.747 de 5 de Junho de 2012, que estabelece a obrigação da Consulta Prévia e a Livre Informação, sobre qualquer ação que tenha efeitos sobre seus territórios e às suas populações, onde a própria comunidade deve estabelecer quando e como querem ser consultadas e informadas, obrigando órgãos ou empresas, públicos ou privados a cumprir esses protocolos. Foi relatado por eles que era frequente que a empresa responsável pelo porto, assim como a FUNAI, tomassem decisões referente a aldeia sem consultá-los. Subimos no barco e seguimos rumo a Paranaguá, na despedida agradei a oportunidade e receptividade que tiveram comigo em todos os momentos que passei com eles na aldeia, segui rumo a Matinhos e eles rumo a São Paulo.

Essa vivência na aldeia Takuaty, foi marcante na minha trajetória, tendo em vista que os outros momentos que estive nas aldeias foi acompanhada dos agentes da FUNAI, o que acredito que pode ter influenciado no comportamento dos moradores das aldeias. Nos próximos momentos do texto, pretendo relacionar as minhas experiências e diálogos com os interlocutores Guarani com as referências teóricas e objetivos da pesquisa.

4.1 Atividades urbano-industriais atravessando os percursos e o território Guarani

Com relação às principais limitações territoriais, empreendimentos e estruturas implementadas pela sociedade urbana-industrial-capitalista, foi possível perceber uma série de indicações realizadas pelos interlocutores, dentre elas: cidades, estradas, áreas de proteção ambiental, órgãos do Estado, como prefeituras, FUNAI, ICMBIO e IBAMA, falta de acesso às terras e conflitos territoriais, que envolvem propriedades privadas e invasão do perímetro das aldeias para caça e corte de madeira.

O conflito referente às unidades de conservação são bem recorrentes nas falas dos povos indígenas. Existe relação entre os ambientes utilizados como estratégia do Estado para a conservação e esses territórios, pois o modo de vida de baixo impacto ambiental e as dinâmicas ambientais desses povos podem ter relação com a dispersão e cultivo de espécies através da agricultura e da coleta, o que também pode ter consequências sobre a diversidade dessas áreas (DIEGUES, 2000). Vejamos estes trechos de uma das conversas com a Neiva e o Isaque, moradores da *tekoa Araçai*:

Neiva Ara Poty: [...] lá é dentro da preservação ambiental, então no começo foi muito difícil porque as pessoas chegavam lá e falavam que a gente tinha que sair porque a gente ia sujar, desmatar, destruir, mas na verdade nós temos o conhecimento de como preservar a natureza, isso que eles não sabiam, por isso que até hoje ele tem um olhar diferente para os indígenas, que os indígenas que estão destruindo a natureza, mas na verdade não.

Isaque: [...] o pessoal da Sanepar, não queria que a gente ficasse ali, porque era reservatório hídrico, que a gente tava jogando lixo, jogando fezes no rio, um monte de coisa. Mas na verdade, ia bastante pessoal da cidade para pescar na represa e jogavam lixo lá, levavam coisa e jogavam lá na beira do rio, e o pessoal da Sanepar achavam que era a gente que jogava o lixo ali.

Ao falar de como foi o processo de instalação da *tekoa Araçaí*, Neiva e Isaque apontam algumas das dificuldades que enfrentaram. Essas falas me fizeram refletir, sobre o quanto a sociedade não-indígena, algumas vezes por falta de conhecimento, outras por interesse nos territórios, possuem preconceitos a respeito dos povos originários e não compreendem a complexidade de relações que essas comunidades mantêm, gerando constrangimentos e tensões na intenção de afastar essas pessoas desses locais.

Além disso, quando estes povos procuram ocupar espaços que se encontram em alguma condição de habitação, frequentemente em áreas de preservação ambiental e unidades de conservação, enfrentam diversos empecilhos impostos pela população envolvente e pelas gestões municipais. Esse fato se dá por conta de um racismo, nada velado, que se encontra nas estruturas do Estado e nas raízes do pensamento da sociedade atual, inserida na lógica da modernidade.

Quanto se deparam com formas de viver, que não as comumente encontradas em seu contexto, agem com racismo perante essas pessoas, acusando-os de degradação dos espaços onde estão ocupando. Este tipo de comportamento por parte do Estado, pode ser interpretado também, como uma maneira de impor poder e controle sobre os territórios que os povos indígenas reivindicam. Esse fato ocorre não somente com os povos indígenas, mas com diversos outros povos e comunidades tradicionais no Paraná e no Brasil, onde essas populações são estereotipadas, subjugadas e violentadas por não seguirem os fluxos de comportamento impostos pelo capitalismo, ou por possuírem espiritualidades diferentes das predominantes. Vejamos o relato de Isaque:

Isaque: [...] o prefeito da época não queria que a gente ficasse ali, até deu uma desculpa pra gente que ia fazer um passeio, que a prefeitura ia arrumar um ônibus pra nos trazer até ali em Paranaguá, mas na realidade não era isso, o ônibus ia trazer a gente em Paranaguá e jogar a gente ali, o prefeito não queria que a gente ficasse ali [...], tiveram várias ocasiões que a gente foi expulso de lá [...]

Como podemos perceber nas referências textuais e orais, os Mbya Guarani seguem resistindo e reafirmando seu conhecimento e defendendo a natureza:

Neiva Ara Poty: [...] algumas pessoas não têm conhecimento de dar valor, na verdade eles só preservam porque estão ganhando com isso, não sabem o que é natureza, tá certo que eles sabem, mas só que não é igual o

indígena, nós sabemos que não é por dinheiro, não é por nada, nós enxergamos na natureza muito mais que recurso e dinheiro.

A limitação do espaço físico onde se expressam essas culturas, é um dos problemas mais emergentes nas pautas de defesa dos territórios indígenas, essa realidade gera um confinamento territorial e dificulta a manutenção de atividades essenciais para garantir suas existências, que além de subsidiar a vida material dos povos indígenas, também sustentam e abrigam as simbologias e subjetividades contidas nos pilares dessas culturas. Percebo que as falas de Isaque chamam a atenção para essa dimensão da falta de espaços e o descaso em relação ao entendimento do Estado de que são necessários espaços adequados e de tamanho apropriados ao longo dos territórios Guarani.

A fragmentação dos ecossistemas naturais ao longo destes 523 anos de colonização no Brasil, dizimou a maior parte da população Guarani que sempre esteve em associação íntima com a Mata Atlântica. Deste bioma, restaram apenas cerca de 13% de florestas fragmentadas e, destes remanescentes (RIBEIRO, 2009), muitos deles são unidades de conservação de categorias restritivas como Parques e Reservas Biológicas que não permitem a moradia de povos indígenas. Por outro lado, as categorias menos restritivas, denominadas de uso sustentável, tampouco trazem mecanismos que poderiam ser acionados para diminuir a injustiça e a exclusão social a que os povos indígenas da Mata Atlântica estão expostos, tendo em vista que os procedimentos para a demarcação de novos territórios indígenas encontra enormes dificuldades e resistência por parte do segmento agrário brasileiro. Vejamos a fala de Isaque sobre este assunto:

Isaque: [...] de um modo geral ninguém gosta de ficar isolado, antes da colonização a gente tinha um vasto território pra gente caça, pra gente monta uma pequena aldeia, mas a partir do momento que os portugueses chegaram no Brasil, limitaram o território aos poucos, agora já não tem mais nenhum terreno pra gente monta o nosso acampamento, a gente entra em um lugar e o pessoal já fala “ah esse lugar é meu”, e a gente vai pra onde? se não tem espaço pra gente? Quando a gente entra lá no mato, aí o pessoal do governo vem e fala, “esse aqui é parque, reserva, ambiental, não pode ficar aqui, tem que sair”, a gente já não tem mais território, não temos mais casa, a gente sente como se tivesse na rua jogado.

Isaque: [...]por exemplo no Xingu, tem uma pequena ilha de mata no meio de tantas plantações de monocultura... veja qual a diferença ali, quem que está destruindo a natureza? quem está desmatando mais a natureza? nós ou o fazendeiro? o pessoal indígena vive a tantos milhares de anos ali e nunca teve desmatamento na proporção que é agora.

Diante desses relatos, me transparece, principalmente das ações do Estado, responsável pela garantia dos direitos dos povos indígenas, um movimento de impedir acesso ao território e aos recursos materiais que garantem a reprodução do modo de vida indígena, conseqüentemente, levando estes a condições de miséria e escassez dos elementos básicos que garantem sobrevivência, talvez como estratégia para que estes grupos desistam de lutar pelos seus territórios ou abandonem seu modo de vida para que sejam "incorporados" à sociedade envolvente.

Há um impeditivo legal para se pensar estratégias de resolução de conflitos territoriais buscando por em uma gestão efetiva de unidades de conservação, compartilhada e que incorpore as diferentes instituições do Estado responsáveis pela gestão de terras destinadas para a conservação e destinadas para o assentamentos de povos indígenas, como o Ministério do Meio Ambiente através do seu órgão executor do Sistema Nacional de Unidades de Conservação, o ICMBIO e o Ministério dos Povos Indígenas através da FUNAI. Um dos passos essenciais em busca de um entendimento é o Estado brasileiro assumir que os povos indígenas são indispensáveis para que as estratégias de conservação da natureza sejam efetivadas.

Em dados coletados pela FUNAI em junho de 2014 constatou-se que o desmatamento dentro de Terras indígenas é "1%, enquanto em Unidades de Conservação foi de 27%, em assentamentos de reforma agrária foi de 13% e em áreas privadas foi de 59%" (FUNAI apud WILLRICH, 2020, p.6). Além de superar o paradigma "da natureza intocada" e da separação entre seres humanos e natureza, é necessário reconhecer as características étnicas de relação dos povos indígenas com a natureza, que além de envolver a subjetividade e a espiritualidade desses grupos, favorecem na conservação da natureza, ambiente imprescindível para toda a sociedade.

A questão da limitação e confinamento territorial se tornou mais evidente para mim a partir do momento em que me encontro trabalhando dentro do governo do estado do Paraná, na Secretaria da Mulher, Igualdade Racial e Pessoa Idosa, na Coordenação de Povos e Comunidades Tradicionais, o que me trouxe um maior diálogo e proximidade com as questões relacionadas ao Estado e os povos e comunidades tradicionais, e com as comunidades e aldeias indígenas de todo o estado do Paraná. No processo de mapeamento das comunidades através de

solicitação de dados da FUNAI e SESAI, pude perceber de maneira mais concreta a perspectiva do confinamento.

Segundo o Instituto Socioambiental (ISA), no Paraná existem 27 Terras Indígenas em algum dos sete estágios do processo de demarcação, conforme tabela abaixo.

Tabela 2: Terras indígenas e os municípios onde estão localizadas (ISA, 2023).

Terra Indígena	Município
Apucarana	Tamarana
Araçaí (Karuguá)	Piraquara
Avá Guarani/Ocoí	São Miguel do Iguaçu
Barão de Antonina I	São Jerônimo da Serra
Boa Vista (Sul)	Laranjeiras do Sul
Cerco Grande	Guaraqueçaba
Faxinal/São Miguel (Goj Kusa)	Cândido de Abreu
Guarani de Ocoy	Santa Helena/São Miguel do Iguaçu
Herarekã Xetá	Ivaté
Ilha da Cotinga	Paranaguá
Ivaí	Manoel Ribas
Ka'aguy Guaxy/Palmital	União da Vitória
Kaingang de Vitorino	Vitorino
Mangueirinha	Mangueirinha/Coronel Vivida/Chopinzinho
Marrecas	Turvo
Palmas	Palmas e Abelardo Luz (SC)
Pinhalzinho	Tomazina
Queimadas	Ortigueira
Rio Areia	Inácio Martins
Rio das Cobras	Nova Laranjeiras/Espigão Alto do Iguaçu
Sambaqui	Pontal do Paraná

Santa Helena	Santa Helena/São Miguel do Iguaçu
São Jerônimo da Serra	São Jerônimo da Serra
Tekohá Anete	Diamante D'Oeste
Tekohá Guasu Guavira	Santa Helena/São Miguel do Iguaçu
Tibagy/Mococa	Ortigueira
Yvyaporã Laranjinha	Abatiá/Cornélio Procópio/Ribeirão do Pinhal/Santa Amélia

Além dos dados acessados através do Instituto Socioambiental, os dados da FUNAI e SESAI também compreendem aldeias e comunidades que não estão incluídas nos processos de demarcação. Importante dizer, que dentro das Terras Indígenas, assim como ilustrado no Mapa das Aldeias/tekoás Mbya Guarani no Litoral do Paraná, podem possuir mais de uma aldeia/tekoa, composta por um ou mais núcleos familiares. Essa organização social pode se dar, no caso dos Guarani, pela orientação de se organizarem em poucas pessoas conforme os preceitos e ensinamentos de *Nhanderu*, ou pela divisão política das lideranças, sendo mais comum observada essa divisão, justamente nos territórios de ocupação predominante Guarani. No interior das Terras Indígenas já demarcadas pelo Estado, podemos encontrar diversas lideranças e aldeias, a exemplo da Terra Indígena Rio das Cobras onde segundo os dados da Coordenação Técnica Local de Nova Laranjeiras, possui 22 lideranças.

É recorrente nesses espaços de terra indígenas, aldeias ou comunidades, a queixa relacionada a conflitos socioterritoriais entre os indígenas, o que acarreta na saída de algumas famílias do local em que residem, e quando saem não restam muitas opções e alternativas de territórios, se não outros que já se encontram ocupados por outros indígenas.

Nas falas de Juliana Kerexu, é possível perceber que a instalação das cidades, também são reconhecidas como impactos significativos no território. Em Ladeira (2007), ao narrar a história dos antepassados e os caminhos que eles percorreram é citando *Kuriyty*, Curitiba, e *Opavãpy* ou *Iparavãpy*, Paranaguá. Vejamos Juliana Kerexu:

Juliana Kerexu:[...] nós hoje em dia estamos confinados em poucos territórios, nossas terras estão cortadas por BR, várias cidades foram

construídas em cima de território sagrado que os nossos antepassados passavam, Paranaguá por exemplo.

É por isso a nossa luta em reafirmar que a gente tá aqui, nesses lugares sagrados, que a gente continue guardando esse lugar que nossos antepassados passaram e acessaram a terra sem males[...]

Mesmo se tratando de Terra Indígena regularizada e homologada, não há garantias para que cessem os conflitos territoriais envolvendo as aldeias, é necessário que as instituições responsáveis pela fiscalização e regulamentação dessas áreas façam trabalho efetivo. Se faz necessário também, que estas instituições (MMA, MPI, ICMBIO e FUNAI) atuem de forma mais próxima e integrada, dado que também existem impactos da ausência de diálogo entre as instituições sobre os povos indígenas.

Na *Tekoa Takuaty*, Juliana, Flavio e Juliano fizeram diversos apontamentos quanto aos impactos do Porto Dom Pedro II (Porto de Paranaguá) nas condições ambientais da TI, que afetam suas atividades:

Flavio Karai: [...] o que a gente mais sente aqui é o porto, e essas estradas que construíram, aqui a estrada não corta a aldeia né, mas no interior do Paraná, tem muita terra indígena que é cortada por estrada e é muito complicado [...]

Juliana Kerexu:[...] vocês vão ver aqui de noite, a iluminação do porto atrapalha muito, o barulho que tem o dia inteiro, mas principalmente de noite a gente percebe... quando vem aquela neblina da direção do porto vem um cheiro muito forte de fertilizante, é tudo das fábricas que tem ali perto do porto [...]

Chama-se a atenção para a análise sistêmica de Flavio Karai, que relaciona diretamente a atividade portuária com a infraestrutura viária, algo que dificilmente as agências governamentais relacionadas à gestão ambiental conseguem analisar, conforme sinaliza Onofre et al. (2022). Localizamos na fala de Flavio, que ele pode estar se referindo a BR-277 que atravessa o Estado do Paraná no sentido leste-oeste, de Paranaguá até Foz do Iguaçu e corta a Terra Indígena Rio das Cobras, localizada nos municípios de Espigão Alto do Iguaçu e Nova Laranjeiras, com 19.000 ha e habitada por 3250 indígenas das etnias Guarani e Kaingang, de acordo com dados do Instituto Socioambiental¹.

Nos estudos de impacto ambiental dos Portos do litoral do Paraná, e de

¹ [Terra Indígena Rio das Cobras. Terras Indígenas no Brasil \(terrasindigenas.org.br\)](https://terrasindigenas.org.br/). Disponível em 26 de outubro de 2023.

forma geral, dos outros grandes projetos de empreendimentos em licenciamento ambiental que ao total somam 23, pouco é tratado sobre os impactos relacionados aos povos e territórios indígenas em suas áreas de influência e entorno. Atualmente existe um projeto de um complexo portuário que envolve a construção de uma série de estruturas, como uma rodovia, gasoduto e aqueduto, na cidade de Pontal do Paraná - grande e polêmico empreendimento que ficou conhecido como Faixa de Infraestrutura, recentemente suspenso pela justiça, mas a cada gestão governamental, quando o tema retorna a pauta de investimentos públicos para o setor privado, este grande empreendimento retorna aos debates. Se implementado, a área desses empreendimentos irá afetar diretamente as terras indígenas Sambaqui, Ilha da Cotinga, e indiretamente todas as demais terras indígenas e o conjunto do território Mbyá Guarani no litoral do Paraná.

A área de influência direta e principalmente indireta de um porto abrange os municípios vizinhos ao município de construção de um empreendimento desta dimensão, avançando pela porção marinha e lagunar dos territórios e modificando toda a dinâmica de uma região antes e depois de sua implementação. Tais impactos incluem o aumento do fluxo de veículos, construção de novas estradas, aumento da população das cidades do entorno e de empreendimentos voltados para a atividade portuária, diversificação e incremento de resíduos, resultando na poluição do ar, sonora, dos aquíferos, solos e do mar por onde os navios trafegam. Os impactos ambientais são sentidos por essas comunidades:

Juliana Kerexu: [...] há dois anos a gente não consegue colher o milho por causa da mudança climática que mudou o regime de chuvas, elas não vem mais na mesma época, e atrapalha no crescimento do milho, ele não cresce [...]

Flavio Karai: [...]eles implodiram a pedra Palanga aqui, eles nem vieram falar com a gente, quando implodiram a gente nem tava na aldeia... antes a gente já tinha dificuldade com a pesca, agora diminuiu mais ainda os peixes, não foi só a gente que percebeu [...]

Flavio Karai: [...] o nome daqui é Cotinga, mas a gente não tem mais a jacutinga, hoje em dia a única caça que a gente tem aqui é o tatu, mas a gente pega bem pouco pra conseguir conservar, tem várias espécies de planta, fruta que a gente não acha mais aqui também, tem aquela árvore que a gente usa no *Nhemongarai* que a gente não encontra mais [...]

A Pedra da Palangana é um grande maciço de rochas que está localizada na área de manobra de navios que atracam no Porto de Paranaguá, no extremo

leste do cais, limitando a capacidade e o tráfego dos navios na entrada da baía. Para a Administração do Porto de Paranaguá constitui-se em um obstáculo para a navegação no porto paranaense e, por este motivo, uma parte deste maciço rochoso foi removido através de derrocagem. Este procedimento é a fragmentação e remoção sub-aquática de rochas, no caso de Paranaguá foi feita a remoção de 22,3 mil metros cúbicos de rochas. O que representa 12% de um total com mais de 200 mil permitindo uma profundidade de 14,6 metros. Já para os povos indígenas e comunidades de pescadores artesanais que utilizam a baía de Paranaguá para extrair seu sustento, a Pedra da Palangana é um local muito importante, morada de inúmeras espécies que compõe a biodiversidade marinha da baía, e por este motivo, um ponto onde podem realizar suas pescarias e garantir o sustento de suas famílias.

Já, a árvore a que ele se referia era o cedro, que assim como outras madeiras foi muito explorada no Brasil, principalmente durante o período colonial. Darci da Silva Karai Nhe'ery (2020) explica o seu uso no ritual:

[...] o *yy karai* é preparado através de água e casca de cedro. O *yy karai* segue sendo praticado e é forte na atualidade [...] hoje nós temos poucas aldeias que têm cedro nativo. Por causa dos *juruakuery* que provocam o desmatamento, a destruição e as tomadas de terra. São poucas aldeias que têm *yary*, só as que têm muita mata. Nessas, podemos colher perto das casas. Mas, muitas vezes, temos que ir a outras aldeias buscar *yary* ou entrar em mata que não pertence mais à comunidade, pois foi ocupada pelos *juruakuery*. Aí corremos esse perigo de entrar em alguma propriedade para colher o cedro (Karai Nhe'ery, 2020, p.29).

Mais uma vez, os impactos do desmatamento da Mata Atlântica recaem sobre a manutenção da cultura Guarani. De acordo com Ribeiro et al. (2009), cerca de 13% da Mata Atlântica possui vegetação original, em diversos graus de conservação, sendo que em grande medida o bioma está excessivamente fragmentado. O Estado do Paraná está entre as unidades da federação que somam os maiores graus de desmatamento. De acordo com dados do Governo do Estado do Paraná, nos últimos quatro anos – dos anos de 2019 a 2022, o Paraná teve mais de 20.080 hectares de florestas desmatadas, representando ser o terceiro Estado do país que mais desmatou a Mata Atlântica. A maior parte deste desmatamento foi realizado para converter as florestas nativas em áreas agrícolas, pastagens, indústrias e plantios comerciais. Desta forma o desmatamento e a caça praticada pela sociedade não indígena, reduziram drasticamente a população de

certas espécies da biodiversidade da Mata Atlântica que muitas das vezes estão extintas dentro das aldeias, impossibilitando a caça de certos animais pela baixa densidade populacional, da mesma forma, as atividades de coleta são prejudicadas:

Flavio Karai: [...] as nossas casas são tudo da natureza, degradável, se a gente derrubar essa aqui hoje, daqui um tempo cresce o mato, mas essas telhas por exemplo, a gente sabe que se ficar aqui vai poluir, mas não tem mais a palmeira para fazer o telhado, até tem, mas tem pouca, se eu tirar essas que tem vai acabar e depois como vai fica? [...]

No ano de 2023 foram revisadas as listas de espécies ameaçadas de extinção do Paraná. Apenas para citar o grupo dos mamíferos, que são de grande relevância para os povos indígenas, das 153 espécies que foram avaliadas, 31 são consideradas ameaçadas de extinção e 10 estão próximas de estarem ameaçadas. Entre elas estão espécies muito importantes para os Guarani, como a paca, o cateto, o queixada, a anta, felinos como a onça pintada e a jaguatirica (L. M. Tiepolo, comunicação pessoal, 2023).

Além dos conflitos envolvendo os impactos ambientais gerados pelos portos, cidades, estradas, sejam eles públicos ou privados, na Ilha da Cotinga identificamos o conflito territorial de invasão de terras por parte dos *jurukuary*. Segundo Juliana Kerexu, foi feito um acordo para que os moradores caiçaras que residiam na Ilha, continuassem morando lá, mesmo que fosse homologada a Terra Indígena, porém, com o tempo isso vem gerando algumas dificuldades para a aldeia:

Juliana Kerexu: [...] a gente teve que mudar de casa, construímos essa casinha aqui na entrada da aldeia porque tinha gente entrando... tem vários caiçaras que moram aqui na aldeia, porque a gente fez um acordo com eles, que eles poderiam ficar aqui, sempre tivemos uma boa convivência, mas o problema é que o pessoal tá vendendo as casas e essas pessoas que estão vindo morar aqui não respeitam a gente e não temos uma boa relação, eles estão construindo casas maiores, até uma pousada construíram aqui, mas nós acionamos a polícia federal e eles pararam a construção, mas a estrutura tá lá, e a gente quer que venham demolir, porque não pode, teve uma pessoa que construiu uma cerca pra gente não passar no quintal da casa dele, entrava dentro do território da aldeia, pegava bambu e construía a cerca nessa cerca não tinha buraco nem pra um cachorro passar [...]

Ao perguntar sobre possíveis providências que poderiam ser tomadas quanto a essa invasão, ela responde:

Juliana Kerexu: [...] não adiantou a gente denunciar pra FUNAI, nem ICMBIO, nem nada, eles não fazem nada, tá bem complicado aqui, roubaram o nosso barco, cortaram duas vezes um trapiche que construímos para facilitar a entrada na aldeia, mas cortaram e o mar levou embora [...].

A partir desses relatos é possível ter uma dimensão da dificuldade que esses povos e comunidades sofrem mesmo quando suas terras estão demarcadas. O Estado é frequentemente omissor e os órgãos responsáveis não respondem às denúncias. Significa dizer que a homologação de suas terras não significa que exista segurança territorial garantida. A situação beira ao inusitado: os invasores demarcando o limite de suas propriedades dentro de uma terra indígena demarcada!

Outro impacto da sociedade urbano-industrial-capitalista sobre os povos indígenas Guarani, que podemos compreender para além do contexto do Litoral do Paraná, são os efeitos das mudanças na alimentação e, principalmente, o uso da tecnologia, vejamos:

Isaque: por várias mudanças de hábito, interferência de culturas diferentes, principalmente pela tecnologia, alimentos industrializados, atualmente a criança já nasce bebendo refrigerante, já começa comendo salgado, doce, antigamente, nossos tataravós, só comiam comida sem sal, comiam carne de animal que caçavam, plantavam milho, mandioca, também no dia a dia deles não tinham celular, então só pensavam no que fazer no agora, iam na casa de reza para rezar para que deus pudesse mostrar o caminho e para ajudar no dia a dia deles, para afastar o olhar mal.

Juliano Kuaray: [...] eu acho que hoje em dia o celular, televisão, atrapalha muito, a gente conversa menos entre nós [...] eram as crianças que pediam para ouvir as histórias dos mais velhos, hoje elas perguntam menos [...]

A alimentação e restrição alimentar em certas fases da vida, assim como a tradição de contar os mitos e histórias, fazem parte do *Nhandereko* e são importantes para a persistência da cultura. Nesse sentido Antunes (2020), faz uma reflexão acerca dos efeitos da cultura ocidental dispersa pelo mundo:

Com a cultura dos não-indígenas que veio da Europa, também os ensinamentos da ciência, foi acabando com os costumes e fazendo com que a nova geração do nosso povo não acredite mais em nossa própria religião e em nosso modo de viver. Isso fez com que os jovens de hoje acabem não sabendo, ou esquecendo da sua própria origem e também venham não acreditando mais nos mais velhos e nas histórias (ANTUNES, 2020, p.11).

O uso de celular e de tecnologias, podem possuir impactos positivos e negativos sobre essa dinâmica. Além de mantê-los informados sobre os acontecimentos em seu entorno, facilita a comunicação com as outras aldeias e a organização desses povos, ajudando na divulgação e repercussão de suas pautas, lutas e denúncias, e através de mapas e sistemas de localização como GPS favorecem o controle sobre o seu território que se encontra diariamente ameaçado. Porém, o uso excessivo de aparelhos celular, redes sociais, etc, é um problema não só para os povos e comunidades tradicionais, a própria sociedade urbano-industrial-capitalista sofre com os impactos negativos dessa ferramenta, em aspectos psicológicos e sociais, incidindo principalmente em crianças, jovens e adolescentes. Como dito por Juliano Kuaray: “essa cultura faz mal para os próprios *juruakuery*”.

Os mbya, sobretudo os que vivem na Ilhas, são refratários à qualquer tipo de cerceamento ou interferências que possam vir a sofrer com relação aos seus costumes e tradições as quais se inserem o uso da terra e a imposição de limites físicos, pois estes “lugares sagrados” não permitiriam tal violação. Entretanto, a profunda aversão que sentem com respeito à “briga pela terra” torna-os, apesar de reticentes, capazes de aceitar proposta de definição de área, ainda que seja puramente para resguardarem-se (LADEIRA, 2008, p.42).

4.2 As relações entre o Bem-Viver e o *Nhandereko*

Como dito anteriormente, todos os elementos e relações da vida Mbya Guarani fazem parte do *Nhandereko*. A organização social deste povo está carregada de princípios que prezam pelo bem coletivo. Palavras como respeito, cuidado, sustentabilidade e amor, são frequentemente ouvidas nas falas dessas pessoas. A sintonia de ajuste dos tempos da comunidade com os tempos da natureza, também são características marcantes que se traduzem em um modo de viver cíclico. Vejamos a seguir trechos das falas de alguns dos interlocutores:

Isaque: A gente corta madeira sempre na lua cheia, por isso que a gente demora pra construir a casa, leva tempo, por exemplo se fosse lua cheia hoje a gente ia pro mato, cortava um tanto de madeira que precisar para construir uma casa, vai depender do tamanho da casa a quantidade de madeira que vou precisar para construir a casa, aí outro dia vou fazer o

levantamento da casa [...] para cortar a taquara também tem que ser na lua cheia, por isso demora um tempo pra fazer a construção.

Isaque: Na sociedade não indígena tem quatro estações do ano, primavera, verão, outono e inverno, na nossa cultura a gente chama de *ara pyau* e *ara yma*, *ara pyau* estação de primavera e verão, na *ara yma* outono e inverno. Nesse período de primavera e verão, acontecem várias cerimônias que ao longo do tempo também estão se perdendo.

Para Maria Inês Ladeira (2008):

O ciclo das atividades no tekooa 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 (LADEIRA, 2008, 170).

A chegada do *ara pyau* é percebida na natureza por diversos fatores, Ladeira (2008) em conversa com os Guarani do Vale do Ribeira reúne diversos depoimentos sobre sinais da chegada do *ara pyau*, entre eles a chegada da ventania, *yvytu*, mandado por *nhanderu* para o início desse tempo e o canto dos pássaros, sabiá (*avia*), coruja (*xurukua*), colibri (*maino*) e o canto das cigarras (*tokoiro*), indicando que chegou a época do plantio. No começo do *ara pyau* é necessário parar de caçar ao mesmo tempo em que se inicia o período da pesca que dura quatro voltas na lua, depois os peixes só voltam no início do *ara yma*.

Ainda segundo a autora, o *ara yma* (inverno), começa com um trovão específico, *yapua*, “é um sinal de *Nhanderu kuery* de que eles estão se recolhendo”, “no tempo de *ara yma* (frio), não canta nem o sabiá (*avia*), nem *xurukua* [...]” (LADEIRA, 2008, p.172). Assim como no *ara pyau*, no *ara yma* cada atividade se desenvolve melhor em uma lua específica, não é uma época boa para o plantio, mas é boa para a caça, a melhor época para a atividade de caça para consumo alimentar vai da metade ao fim de *ara yma*. “Nesse tempo, os bichinhos estão gordos e fortes” (LADEIRA, 2008, p.173). O artesanato pode ser feito sempre, desde que os materiais já tenham sido preparados, pois nunca pode cortar taquara na lua nova, assim como não é apropriado cortar madeira nessa lua. No fim do *ara yma* vem novamente a ventania anunciando os tempos novos, momento também onde acontece o “batismo” das folhas de mate:

O anúncio da entrada de *ara pyau* (verão) indica que a frequência na casa de rezas (*opy*) se intensificará e, com isso, o uso da erva-mate, o que pede o ritual do *kaa nhemoingue*. Se nessa época houver, no *tekoa*, crianças ou adultos que precisem receber nomes, estes podem ser revelados, realizando-se conjuntamente o ritual do *nheemongarai* (LADEIRA, 2008, p.173)

Como dito em Acosta (2016), o *Nhandereko* é uma filosofia de vida Guaraní que se encontra na noção do Bem-Viver, fundamentado nos conhecimentos e experiências dos povos indígenas da América Latina que se baseiam na relação com a terra como “eixo aglutinador a relacionalidade e a complementaridade entre todos os seres vivos” (ACOSTA, 2016, p.73). Nessa perspectiva é notável a relação essencial do povo Mbya Guaraní com a terra, respeitando seus ciclos e limites, garantindo que essa terra continue vivendo e criando vidas. Segundo Ismael de Souza (2020):

A terra é o útero do universo. Na terra nós vivemos e morremos. Na terra tudo nasce, pois há vida. A terra tem sangue. Como um ser vivo, ela sente, respira, escuta, fala e também chora. Principalmente ela tem espírito e sem ela não vivemos. No conhecimento guaraní essas constelações, astros, planetas e a terra são células do grande espírito. Todos somos uma parte do criador, por isso todos são importantes (SOUZA, 2020, p.40).

Para Juliana Kerexu, o *Nhandereko* é um modo de viver que não se perde, ele é fortalecido, acessado e vivido pelos Mbya Guaraní através da espiritualidade, que independente das condições materiais da *tekoa*, perdura em suas relações aprendidas desde a infância:

Juliana Kerexu: [...] eu vejo que a nossa conexão com a espiritualidade e com o ser Guaraní não se perde, a gente falar nossa língua é uma resistência, as crianças são resistência, por conta da língua e de estar no convívio eles não se esquecem do *Nhandereko* [...]

Assim como no Equador e na Bolívia o Bem-Viver foi reconhecido dentro das políticas do Estado, o *Nhandereko* pode ser trazido para um contexto local com a mesma intencionalidade, reunindo seus principais fundamentos e trazendo essas populações e lideranças para as tomadas de decisões e planejamentos das políticas governamentais, em busca de uma sociedade equitativa em suas relações entre os seres humanos e a natureza. No litoral do Paraná existe o Plano para o Desenvolvimento Sustentável do Litoral do Paraná (PDS Litoral), que poderia vir a ser um espaço de trocas e diálogos francos com os povos e comunidades

tradicionais, com amplo potencial de inclusão dessas perspectivas no planejamento territorial.

No momento em que este texto é escrito, entre janeiro e novembro de 2023, há avanços significativos no Brasil, após mais de seis anos de grandes retrocessos governamentais e institucionais em relação às multiculturalidades brasileiras, em especial ações sistemáticas contra os povos indígenas e seus modos de vida. Sob o lema “Nunca mais um Brasil sem nós”, foi criado o Ministério dos Povos Indígenas, sob o comando da Deputada Federal eleita Sonia Guajajara, celebrando um momento histórico, com a intenção de iniciar uma reparação com respeito ao modo de vida dos povos. Uma das primeiras ações do novo ministério foi trazer a até então denominada Fundação Nacional do Índio, para a pasta, que passa a ser denominada Fundação Nacional dos Povos Indígenas, sob o comando da ex-deputada federal indígena Joenia Wapichana na presidência.

No entanto para qualquer ação que se pretenda fazer reparações históricas frente às injustiças e preconceitos sofridos por este longo e interminável processo colonial, há fortíssimas reações das elites conservadoras agrárias – que possuem forte representação política no congresso e senado federal através da denominada “bancada ruralista”. Em setembro de 2023 o Supremo Tribunal Federal chegou a um consenso em relação ao Marco Temporal, após sucessivos adiamentos. A tese do marco temporal, aplicada a partir de 2017, prevê uma tese jurídica que limita o direito dos povos indígenas às terras que ocupavam ou disputavam na data da promulgação da Constituição de 1988. Ou seja: o entendimento de que só podem ser demarcadas terras ocupadas pelos indígenas no dia 5 de outubro de 1988. Por razões óbvias, os povos indígenas são contrários a esse entendimento e a bancada ruralista é a favor. No dia 21 de setembro de 2023 o Supremo Tribunal Federal rejeitou a tese do marco temporal, formando maioria de 9 votos contrários contra dois votos a favor da tese, acatando as reivindicações dos povos indígenas ao decidir que a data da Constituição não pode ser usada para definir a ocupação tradicional indígena.

Sem dúvidas, o tema é a principal pauta política em disputa da atualidade na agenda ambiental do Brasil e possui grandes repercussões sobre o modo de vida de uma população estimada pelo IBGE em 1,7 milhões de pessoas. Não apenas sobre a existência de cada uma das 305 etnias indígenas e sua rica cultura, que pode ser expressa pelas 274 línguas distintas faladas, mas repercute também

sobre a conservação dos ecossistemas naturais, haja visto que é um consenso de que os povos indígenas geram menos impactos ambientais do que a sociedade urbano-industrial-capitalista e são importantes agentes da conservação dos ecossistemas naturais. Há também o franco reconhecimento de que estes povos ancestrais possuem modos de vida essencialmente sustentáveis, que poderiam ser pensados como estratégicos para superar diversas crises ambientais dos dias atuais.

No entanto, nada da complexa rede de possibilidades de manter o respeito e a dignidade destes povos e sua importância no cenário planetário foi considerado pelas classes políticas conservadoras da elite agrária brasileira. Apenas uma semana após a rejeição da tese pelo STF, no dia 27 de setembro de 2023, o plenário do Senado aprovou um projeto que estabelece o marco temporal como regra para as demarcações das terras indígenas, que já havia sido aprovado pela Câmara. A tese aprovada pelo congresso deriva de uma interpretação considerada equivocada pelo STF relacionada ao artigo 231 da Constituição, que diz que:

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 (CF, 1988).

O presidente Luiz Inácio Lula da Silva, pressionado por ambas as partes vetou parcialmente o projeto de lei no dia 20 de outubro de 2023, mas as disputas estão longe de serem concluídas, pois é provável que os vetos do presidente da república sejam derrubados pelo congresso nacional.

A organização dos povos indígenas argumentam que o critério de ocupação no dia 5 de outubro de 1988 não é preciso. Isso porque alguns povos são nômades e podem estar ligados a uma terra, mesmo não habitando naquela data específica, como é o caso dos povos Guaranis. Além disso, é conhecido que ao longo do período de ditadura militar muitos povos foram retirados de suas terras históricas. Tal disputa política, que nada mais é do que uma tentativa de se criar um mecanismo, um subterfúgio para que o segmento econômico do agronegócio - e seu “modo de vida” de avançar sobre vidas, territórios, ecossistemas e culturas ancestrais como fazem há 523 anos – possa continuar avançando, mas de forma institucionalizada nas conformidades da lei.

Ao mesmo tempo, estes movimentos políticos simbolizam que os povos indígenas estão conquistando autonomia política para defender seus modos de vida ancestrais dentro de uma estrutura burocrática, que ao longo da história da colonização branca nas Américas, causou danos irreparáveis. Eles estão defendendo *Nhandereko*, seu modo de vida, seu Bem-Viver. Na estrutura organizacional do MPI, existe a Secretaria de Gestão Ambiental e Territorial Indígena, com um departamento chamado “Departamento de Gestão Ambiental, Territorial e Promoção ao Bem Viver Indígena”, o que demonstra a presença da discussão sobre o Bem-Viver no Brasil, um avanço dentro da perspectiva política de afirmação dos modos de viver indígenas. Como explicitado por Mamani (2011, p.74): “la colonización y la modernidad han provocado estos movimientos que ahora tratan de contextualizarse dentro de un mundo donde la vida es un principio básico frente a la opresión, el maltrato, la explotación y el robo de saberes”.

É fato, que a presença indígena nesses espaços não garante que haja uma mudança efetiva nas estruturas do Estado, ou que as reivindicações desses povos sejam atendidas, mas é característica por ser uma oportunidade de voz e representatividade inédita neste cenário. Uma das premissas do Bem Viver, diz respeito às decisões coletivas destes povos frente a utilização e destino da natureza e território, e nessa perspectiva é necessário muitos avanços nas discussões e reflexões sobre o sistema dominante e a sua superação, o que se caracteriza por sua maior dificuldade, pois como já mencionado, os detentores do poder não se encontram dispostos a incorporarem tais modos e visões de vida, nos fundamentos destas decisões.

4.3 Oguata Porã e as dinâmicas socioambientais

As *Oguata Porã* e demais deslocamentos Mbya Guarani, se constituem de uma importante dimensão do *Nhandereko*, característica de uma dinâmica territorial um tanto diferente da sociedade urbano-industrial-capitalista. Segundo as conversas com Neiva Ara Poty e Isaque Rokendá, foi possível perceber que a chegada do grupo até o local onde hoje é a *Tekoa Araçaí*, foi motivada por um sinal de *Nhanderu*. Neiva foi criada na Terra Indígena Mangueirinha, que abrange parte dos municípios de Chopinzinho, Coronel Vivida e Mangueirinha no sudoeste do Paraná, bacia do rio Iguaçu, e criada pelos avós. Seu avô era um líder espiritual e

após o seu falecimento foi o Marcolino, atual líder espiritual da *Tekoa Araçaí*, que se tornou o Líder espiritual do grupo:

[...] o seu Marcolino morava lá também, e no sonho o seu Marcolino encontrou esse lugar ali em Piraquara, diz que o Deus que iluminou o caminho até ali. Algumas pessoas nós temos o conhecimento de como que é uma pessoa religiosa, aí alguns vieram com eles e eu vim depois atrás deles, mas na verdade foi pela influência de *Nhanderu* que ele conseguiu esse território.

Como podemos perceber na fala da Neiva, o seu Marcolino, líder da *Tekoa Araçaí* chegou até esse local, através da visão que recebeu de *Nhanderu*, sendo reconhecido como uma pessoa espiritualizada, que foi escolhido para guiar as pessoas para um lugar melhor em direção ao litoral, devido a essas características podemos considerar esse deslocamento como uma *Oguata Porã*, mas segundo os dois interlocutores desta *tekoa*, na atualidade é muito difícil para realizar essas caminhadas. Vejamos como eles explicam o que seria esse caminhar:

Neiva: [...] muitas vezes eu já ouvi as histórias dos meus tataravós que antigamente eles conseguiam pisar nesse caminho, *Oguata Porã*, porque eles viam no sonho esse caminhar, eles caminhavam para alcançar a terra sem males, antigamente caminhava pela iluminação do sonho que eles viam, ouvi também história de que tem uma trilha que os indígenas vieram e fizeram, passaram na beira do rio até Paranaguá mas hoje em dia *Oguata Porã* é difícil de ser alcançado... até hoje temos o conhecimento de que *Nhanderu* pode mostrar pra você o caminho, onde você pode morar que é suficiente para você e a sua família, isso existe. É importante manter a cosmologia Guarani, tem muita coisa que se mantém, mas a *Oguata Porã* mesmo é difícil por causa de todas as coisas que tem no mundo.

Isaque: [...] Deus mostra no sonho para onde que vai, mostra o lugar mas não é o lugar exato, é um lugar que tem alimentação, tem fruta, a caça, a palha, os peixes, aí no outro momento vai mostrar o caminho, qual direção que vai, se é leste, oeste, norte, aí mostra o caminho depois fala ou mostra no sonho dele quando que deve partir.

Neiva: E assim vai indo cada passo pela influência e pela mostra de *Nhanderu*, aí ele vai seguindo esses passos até que consiga alcançar a terra sem males, nós indígenas chamamos de *Oguata Porã* é esse caminho para terra sem males, não é só caminhar [...]

Para Isaque e Neiva, a motivação para dificuldade de se “pisar” nessa *Oguata Porã*, tem relação com a diminuição dos líderes espirituais nas aldeias devido a fatores de interferência da sociedade dominante já citados na seção anterior. Assim

como a diminuição da frequência de visitas na casa de reza, a pressão pelos modos de vida dos brancos a que os jovens estão expostos, que modifica seus interesses em conhecer as histórias e cosmologia também podem ser um fator de dificuldade dessas realizações. Para Juliana Kerexu:

Juliana Kerexu: [...] um xamoi uma vez me falou o que é a terra sem males, que é onde não existe mal, onde todo mundo vive pra sempre, mas nós não vamos mais conseguir alcançar com o corpo e espírito, por isso temos que transformar a nossa aldeia nessa terra sem mal, temos que cuidar um do outro, cuidar da nossa natureza, ter respeito, que a gente continue guardando esses lugares sagrados que nossos antepassados passaram e acessaram a terra sem males [...]

Nessas narrativas é possível perceber o porquê o litoral, não só no Estado do Paraná, são sagrados para os Mbya Guarani, “é sagrado porque já passaram os nossos ancestrais por aqui” (Neiva Ara Poty), então é importante guardar e cuidar desses lugares, como parte da história ancestral desse povo e da força espiritual que guia essas pessoas por esse território, foi a partir desse lugar que seus antepassados acessaram a terra sem males, que se constitui como um objetivo de todo o grupo. Para Isaque:

Isaque: O Litoral... é difícil explicar ouvi bastante relato, não só da minha mãe mas de outros mais velhos, que o litoral é o ponto final... não o ponto final, mas a entrada para terra sem males, que o pessoal vinha do interior do Paraná, vinha para o litoral do Paraná, sempre pro litoral, aí alcançava a terra sem males, nesse caso, pra mim representa um lugar sagrado, para todos os Guarani é um território sagrado.

Neiva: Isso eu já ouvi também do meu avô, porque *Nhanderu* mostrou o lugar na ilha ou na beira do rio, que é um lugar sagrado, se ele viver ali e seguir as regras de *Nhanderu*, aí é mais fácil dele atravessar o oceano e alcançar a terra sem males.

Quando Neiva diz que a *Oguata Porã* não é só caminhar, podemos identificar a mesma diferenciação encontrada na literatura em relação aos outros deslocamentos que não são de motivações espirituais, através dos sinais de *Nhanderu* e com o objetivo de chegar a terra sem males, para Neiva “é diferente de qualquer outro deslocamento que fazemos, visitar parente e ir em festa é outro deslocamento”.

Vejamos o exemplo que Isaque traz ao falar sobre esse outro aspecto dos deslocamentos Guarani:

Isaque: para além de troca de conhecimento, eu vejo relato também que antigamente tinha um grupo de indígenas num local, aí o líder espiritual mandava os guerreiros irem para outra aldeia visitar nosso parente, ver como eles estão, aí manda um grupo de *xondaro* (guerreiro) pra outra aldeia, depois volta e conta pro *xamoi* como o pessoal tava, se eles estavam bem, se alimentando bem, em outro momento, na época de fazer a cerimônia, eles mandam o convite para outra aldeia, aí o pessoal vai para outra aldeia, depois volta para sua casa e vai assim.

Percebendo a diferença nesses deslocamentos, podemos considerar que os movimentos relacionados às relações sociais das aldeias, continuam frequentes, mas as *Oguata Porã* devido a todos os efeitos do sistema não indígena diminuíram consideravelmente. É importante que as Terras Indígenas Guarani sejam demarcadas e defendidas, principalmente no litoral, para que não se perca esse território de importância singular dentro da cultura e para que essas pessoas possam continuar acessando seus locais sagrados, fortalecendo a espiritualidade e transmitindo o *Nhandereko* para além de suas realidades. Mas é importante sinalizar como preocupante os rumos que a política brasileira tem tomado no sentido de impedir a existência destes povos ancestrais. Não são apenas os impactos ambientais da sociedade urbano-industrial-capitalista a impedir as caminhadas e deslocamentos tradicionais dos Guarani, que fragmentam os ecossistemas e os territórios destes povos, os reduzindo a 13% de sua originalidade, mais do que isso, é a total ausência de compreensão do que significa um território para uma determinada etnia.

Este estudo está focado nos Mbya Guarani do litoral do Paraná e região, que possuem um modo de vida que envolve constante mobilidade guiado por uma complexa cosmovisão intimamente relacionada a aspectos espirituais que os guiam pelos seus territórios ancestrais sagrados. Como podemos fazer os brancos compreenderem isso? É difícil pensar que as classes políticas dominantes possam ter uma centelha de compaixão pelas culturas que aqui estavam antes de 1500, não é este o modo de operação destas pessoas. Mas é essencial que tomadores de decisões, atores sociais relevantes, pessoas de instituições dentro do cenário exposto, como ICMBIO, FUNAI, IBAMA, IAT, Prefeituras, Secretarias de Estado, Universidades, Organizações Não Governamentais, Agências Internacionais e a sociedade como um todo, tomem conhecimento sobre os múltiplos modos de vida que existem, co-existem e resistem nas múltiplas territorialidades possíveis no país,

a partir da sua riqueza étnica e cultural.

5 CAMINHANDO JUNTO COM OS GUARANIS

Neste estudo, buscamos explorar as restrições territoriais enfrentadas pelos Mbya Guarani dentro do contexto urbano-industrial-capitalista, que envolve a presença de empreendimentos, unidades de conservação, conflitos com a propriedade privada, escassez de ambientes florestais biodiversos e com água de boa qualidade, fundamentais a reprodução física e espiritual desse povo, evidenciando a discriminação e o racismo enfrentado por essas pessoas, na busca por viver e manter vivas suas tradições e território. As dificuldades enfrentadas por esses povos são provenientes tanto da sociedade dominante, quanto do Estado, sendo responsabilidade deste último prover e garantir as condições da plena reprodução dessas culturas seculares, é projetado para dificultar a reprodução de modos de vida não hegemônicos, seja pela escassez de recursos ou pela opressão e racismo escancarado.

A notável resistência dos Myba Guarani em preservar suas tradições apesar dos desafios e do confinamento agrário e urbano-capitalista, destaca a urgência de compreender e preservar sua cultura diante dos dilemas contemporâneos. O sistema em que estamos inseridos, enraizado em estruturas ao passo em que exploramos essas reflexões que resultaram neste trabalho, inevitavelmente surge a preocupação com o futuro da humanidade e do planeta como um todo. A drástica redução das matas e florestas está gerando crises ambientais irreparáveis para toda a sociedade. Quando se trata de povos que mantêm relações e regimes simbólicos tão intrínsecos à natureza quanto os Guarani Mbya, os impactos gerados pela destruição do planeta são sentidos não só fisicamente, como nas dimensões espirituais e subjetivas dessas pessoas.

É fundamental destacar a importância dos deslocamentos guiados por *Nhanderu*, representando uma dimensão crucial do *Nhandereko*. A dificuldade contemporânea em realizá-los aparentemente está relacionada a múltiplos fatores, entre os quais a diminuição das condições ideais de reprodução cultural e material, a diminuição de líderes espirituais, a transformação das paisagens notavelmente de forma acelerada a partir de meados do século XX e as interferências pujantes da sociedade dominante que se revelam permanentes e crescentes. Enfatizamos a

necessidade de demarcação e defesa das Terras Indígenas ao longo deste antigo território Guarani demonstrado pela Figura 3 - tanto para a preservação desses territórios sagrados, destacando a relação subjetiva com o território, principalmente no que tange os territórios sagrados do litoral que se encontram mais próximos à Terra Sem Males, *Yvy Marãey* - quanto como estratégia para a conservação da biodiversidade, considerando em sua dimensão humana e socionatural

Sugere-se a incorporação da filosofia de vida Mbya Guarani, o *Nhandereko*, nas políticas governamentais e estaduais, visando promover uma sociedade mais equitativa, que respeite os direitos da natureza e dos povos indígenas. Reconhecemos que os modos de vida dos Guarani têm muito a contribuir para superar as crises ambiental, social e econômica globais. Incluir os Guarani nas discussões, construções e decisões sobre os rumos da sociedade brasileira destaca a importância da autonomia política desses povos na defesa de seus modos de vida.

Percebo como um desafio a tarefa de sensibilizar, nesse contexto, as pessoas em sua maioria e os tomadores de decisões, acerca das visões e modos de viver dos povos indígenas. Tem sido importante para minha trajetória a oportunidade de aprender sobre esses fluxos que seguem contrários. Conforme dito por Eliel Benites (2018) citado por Chaparro (2020), “como dois rios que caminham ao contrário” fazendo analogia aos caminhos inversos que seguem o desenvolvimento do capitalismo e o “envolvimento” dos Guarani. Nas anotações do caderno de campo de Chaparro (2028, p.17), encontramos palavras que evidenciam de maneira direta essa questão:

Este é o nosso corpo, a terra. *Envolvimento. Não desenvolvimento. Corpo, terra, teko, tekoha* e cosmologia. Sociedade simétrica para o *teko* da sociedade moderna/capitalista. Mas que *faz um caminho contrário*. Não o fim do mundo que a cosmologia da sociedade moderna/capitalista tanto chama dia e noite com o nome de desenvolvimento. *Vai cair tempestade, granizadas e vento forte*. Mas sim, um caminho para além do fim do mundo. *Envolvimento* (CHAPARRO, 2020, p.17).

Defender os povos indígenas, discutir, refletir e disseminar seus modos de vida e filosofias é algo indispensável à defesa da Mata Atlântica, dos biomas brasileiros, da vida do planeta Terra. É crucial promover estudos e discussões contínuas sobre o Bem-Viver Guarani, *Nhandereko*. Essa reflexão pode fornecer ideias valiosas sobre como incorporar seus fundamentos nas políticas de estado. A colaboração ativa e inclusiva desses povos nas discussões públicas e na formulação

de políticas é essencial para garantir uma abordagem eficaz e respeitosa às suas tradições e valores. Dessa maneira, expresso meu desejo de continuar aprofundando minha reflexão sobre o tema em futuros trabalhos, buscando contribuir para disseminar o conhecimento dos Mbya Guaraní para os não indígenas.

5. REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. El Buen Vivir, una Oportunidad por Construir. Revista Ecuador Debate, n. 75, p. 33-48, 2008.

ACOSTA, A. El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la constitución de Montecristi. Policy Paper, 9, Oct. 2010, Fundación Friedrich Ebert, 2010.

ACOSTA, A. O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de: BREDA, T. Editora: Elefante, 2016.

ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, R. F. P. e ALENCAR, N. L. Métodos e técnicas para coleta de dados etnobiológicos. In: ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, R. F. P. e CUNHA, L. V. F. C. (Orgs.). Métodos e Técnicas na Pesquisa Etnobiológica e Etnoecológica. Recife: NUPPEA, 2010. P. 41 – 64.

ANGULO, R. J. As Praias do Paraná: problemas decorrentes de uma ocupação inadequada. Revista Paranaense de Desenvolvimento, Curitiba, n. 99, p. 97-103, jul./dez. 2000.

ARTAXO, P. Uma nova era geológica em nosso planeta? O Antropoceno. Revista USP, n.103, p. 13-24, 2014.

ANTUNES, Elizando Karai. Nhandereko Yvy Kue. Trabalho de Conclusão de Curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

BIGARELLA, J. J. Contribuição ao Estado da Planície Litorânea do Estado do Paraná. Brazilian Archives of Biology and Technology, p. 65-110, 2001.

BRANDÃO, C. R. A pesquisa participante e a participação da pesquisa: um olhar entre tempos e espaços a partir da América Latina. IN: BRANDÃO, C. R.; STRECK, D. R. (Orgs.). Pesquisa Participante: o saber da partilha. 2ed. Aparecida: Ideias e Letras, 2006, p.21-54.

BRANDÃO, C. R. Pesquisar-Participar. IN: BRANDÃO, C. R. (Org). Pesquisa Participante. 1ed. São Paulo: Brasiliense, 1981, p. 8-16.

CADOGAN, León. Ayvu Rapyta—Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. Colección Obras de León Cadogan. Volumen II. Serie Etnología I. Asunción: Fundación León Cadogan, CEDUC-CEPAG, 1992.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. O trabalho do antropólogo. São Paulo: UNESP, 2006.

_____. O saber e a ética: a pesquisa científica como instrumento de conhecimento e de transformação social. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R; CARDOSO DE OLIVEIRA, L.R. Ensaio Antropológicos sobre Moral e Ética. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

CAVALCANTE, T. L. V. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância de pesquisa. *História*, São Paulo, v.30, n.1, p. 349- 371, jan/jun. 2011.

CLASTRES, Helene. *Terra sem Mal: O profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

COSSIO, Rodrigo Rasia. Etnoecologia caminhante, *Oguata Va'e*, em trilhas para a descolonização de relações interculturais: Circulação de pessoas e plantas Mbya Guarani entre Brasil e Argentina. Dissertação - Desenvolvimento Rural - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

DIEGUES, A. C. S. Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos. São Paulo: Hucitec: Napaub, 2000.

DIEGUES, A. C. S. O mito moderno da natureza intocada. São Paulo: Hucitec: Napaub - USP/CEC, 2008.

ESCOBAR, A. Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 133- 168.

ESTADES, N. P. O Litoral do Paraná: entre a riqueza natural e a pobreza social. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, Curitiba, n.8, p.25-41, jul./dez. 2003.

ESTEVA, G. Desenvolvimento. In: SACHS, W. *Dicionário do desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 59-83.

FALS-BORDA, O. *Una sociología sentipensante para América Latina*. Compilado por Victor Manuel Moncayo. Bogotá: Siglo del Hombre y Clacso, 2009.

FREITAS, A. E. de C. Tekoa Ka'aty. Relatório Ambiental Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Guarani Mato Preto, Rio Grande do Sul. Brasília: FUNAI/UNESCO, 2004.

FREITAS, A. E. C. ; HARDER, E. O ofício antropológico (re)visitado: o encontro etnográfico frente às experiências colaborativas. In: José Luis Ramos Ramírez; Janeth Martínez Martínez. (Org.). *ENSEAR Y APRENDER A INVESTIGAR. Experiencias varias en América..* 1ed.Cidade do México: Eumed.net Biblioteca Virtual, 2018, v. 1, p. 43-61.

FREITAS, R.C. M.; NÉLSIS, C. M.; NUNES, L. S. A crítica marxista ao desenvolvimento (in)sustentável. *Revista Katálisis*, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 41-51, 2012.

FURTADO, C. Criatividade e dependência na civilização industrial. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

GAJARDO, M. Pesquisa Participante na América Latina. Trad. De Tânia Pellegrini. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GAJARDO, M. Pesquisa participante: propostas e projetos. In: BRANDÃO, C. R. (Org.). Repensando a pesquisa participante. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 15-50.

GUIMARÃES, M. Por uma educação ambiental crítica na sociedade atual. Revista Margens Interdisciplinar. 7(9), 11- 22, 2013.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais. Revista Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 18, n.37, p. 25–44, jan./jun., 2012.

LADEIRA, M. I. Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso. Maringá, PR: Eduem; São Paulo : Edusp, 2008.

LADEIRA, M. I. O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano. São Paulo: Editora UNESP, 2007. il. 19

LADEIRA, M. I.; MATTA, P. Terras Guarani no litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós ka'agüy oreramói kuéry ojou rive vaekue y. São Paulo, Centro de Trabalho Indigenista, 2004.

LADEIRA, M. I. YY PAÛ ou YVA PAÛ . “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.

LITAIFF, Aldo. Os filhos do sol: mitos e práticas dos índios Mbya-Guarani do litoral brasileiro. Revista Tellus, Campo Grande, Mato Grosso do Sul, ano 4, n. 6, p. 15-30, abr., 2004.

LATOUCHE, S. Pequeno tratado do decrescimento sereno. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Anuário Antropológico, v. 28 n.1 , 251-290, 2002.

LEANDRO, J. A. Gentes do Grande Mar Redondo: riqueza e pobreza na comarca de Paranaguá - 1850- 1888. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História, 2003. 676 páginas.

MARTINS, Daniel Timóteo. Moã Ka'aguy Regua - Tekoa Mbiguaçu: As memórias das plantas medicinais. Trabalho de Conclusão de Curso - Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, W. D. Desobediência Epistêmica, Pensamento Independente e Liberdade Decolonial. Tradução de: VEIGA, I. B. Revista X, v. 16, n. 1, p. 24-53, 2021.

MINAYO, M. C. de S. (Org.). Pesquisa Social: teoria, método e criatividade. 28 ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

MAMANI, P. Qamir qamaña: dureza de estar estando y dulzura de estar siendo. In: FARAH, Ivonne; VASAPOLLO, Luciano (Org.). Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista? La Paz: Universidad Mayor de San Andrés, 2011. p. 163-172.

MOREIRA, Marcos. Visão Guarani sobre o *Tekoa*: Relato do pensamento dos anciões e líderes espirituais sobre o território. Trabalho de Conclusão de Curso - Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica- Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

OLIVEIRA, J. P.; QUINTERO, P. Para uma Antropologia histórica dos povos indígenas: reflexões críticas e perspectivas. Horiz. antropol. Porto Alegre. ano 26, n.58, p.7-3. set/dez., 2020.

OLIVEIRA, Mariza de. Ma'aty Reguá: Agricultura e Sabedoria Mbya Guarani. Trabalho de Conclusão de Curso - Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

ONOFRE, E. V. Necessidades, Possibilidades e Desafios: uma investigação sobre grandes projetos de desenvolvimento e impactos cumulativos no litoral do Paraná. Dissertação-Universidade Federal do Paraná-Setor Litoral. Matinhos, 2021.

PAULA, E. V.; PIGOSSO, A. M. B.; WROBLEWSKI, C. A. Unidades de conservação no litoral do Paraná: evolução territorial e grau de implementação. Pp. 41-92. In: SULZBACH, M.; ARCHANJO, D.; QUADROS, J. (Orgs.). Litoral do Paraná: território e perspectivas. Volume III: Dimensões de desenvolvimento. Rio de Janeiro: Autografia, 462p., 2018.

PIERRI, Daniel Calazans. O Perecível e o Imperecível: Reflexões guarani Mbya sobre a existência. São Paulo: Elefante, 2018.

PIERRI, N.; ANGULO, R. J.; SOUZA, M. C. de.; KIM, M. A ocupação e o uso do solo no litoral paranaense: condicionantes, conflitos e tendências. Desenvolvimento e Meio Ambiente, n.1, p.137-178, jan./jun. 2006.

POPYGUA, Timóteo Verá Tupã. A Terra Uma Só - *Yvyrupa*. São Paulo: Hedra, 2017.

PORTO-GONÇALVES, C W. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência

latino-americana. 2001.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Os (des)caminhos do meio ambiente. ed. 14 - São Paulo: Contexto, 2006.

RAMOS, A. R. Metodologias. Nem contra, nem a favor, muito pelo contrário. Cuadernos de antropología social. Universidad de Buenos Aires. n. 50, p. 21-33. 2019.

RIBEIRO, M.C., Metzger J.P., Martensen, A.C., Ponzoni F.J., Hirota, M.M.. The Brazilian Atlantic Forest: How much is left, and how is the remaining forest distributed? Implications for conservation. Biol Conserv 142: p. 1141-1153

RICARDO, Funy Pantaleoni. Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições. Org. Fany Pantaleoni Ricardo. Instituto Socioambiental, São Paulo, 2004.

RODERJAN, Carlos Vellozo; GALVÃO, Franklin.; KUNIYOSHI, Yoshiko Saito. & HATSCHBACH, Gert Günther. As unidades fitogeográficas do Estado do Paraná. Ciência e Ambiente, Curitiba, v. 24, n. 1, p. 75-42, 2002.

QUINTERO, P. Suma Qamaña, Suma Jakaña, Qamir Qamaña: Debates Aymara sobre o Bem Viver na Bolívia. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 12, n. 1, p. 112-131, jan./jun. 2018

SACHS, I. Estratégias de transição para o século XXI: desenvolvimento e meio ambiente. São Paulo: Nobel, 1993.

SACHS, I. Caminhos para o desenvolvimento sustentável. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

SACHS, I. Em busca de novas estratégias de desenvolvimento. In VIEIRA, P. V. Rumo a ecossocioeconomia: teoria e prática do desenvolvimento. São Paulo: Cortez, 2007 247- 284

SACHS, I. Desenvolvimento: includente, sustentável, sustentado. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010. 637 p.

SATRÚSTEGUI, K. U. Desenvolvimento, subdesenvolvimento, maudesenvolvimento e pós-desenvolvimento: um olhar transdisciplinar sobre o debate e suas implicações. In: Perspectivas do Desenvolvimento: um enfoque multidimensional, Brasília, v. 1, n. 1, 2013, p. 34-69.

SCHADEN, Egon. Leituras de Etnologia Brasileira. Org: Schaden, Egon. São Paulo Ed. Nacional, 1976.

SILVA, Alexandria da. O grafismo e significados do artesanato da comunidade Guarani da Linha do Gengibre (desenhos na cestaria). Trabalho de Conclusão de Curso - Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

SILVA, K. P. da; GUEDES, A. L. *Buen Vivir* Andino: Resistência e/ou alternativa ao modelo hegemônico de desenvolvimento. Cad. EBAPE.BR, v.14, nº3, Artigo 8. Rio de Janeiro, jul/set. 2017. p. 682-693.

SMITH, L. T. Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas; Tradução: Roberto G. Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

SOUZA, Ismael de. Nhamandu: Histórias e narrativas Guarani. Trabalho de Conclusão de Curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

SOUZA, Samuel de. Mitologia Guarani: O significado da natureza para o Guarani: uma relação de vida para a cultura local. Trabalho de Conclusão de Curso - Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

TIEPOLO, L. M. A Inquietude da Mata Atlântica: reflexões sobre a política do abandono em uma terra cobiçada. Guaju, Matinhos, v.1, n.2, p. 96-109, jul./dez. 2015.

VEIGA, J. E. Desenvolvimento sustentável: o desafio do século XXI. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

WESTPHALEN, C. M. A introdução de escravos novos no Litoral Paranaense. Revista de História, [S. l.], v. 44, n. 89, p. 139-154, 1972.

YAMPARA, Simón. El viaje del Jaqui a la Qamaña. In: QUINTERO, Pablo (Org.). Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir. Buenos Aires: Duke University / Ediciones del Signo, 2014. p. 193-199.

YIN, R. K. Pesquisa qualitativa: do início ao fim. Porto Alegre: Penso, 2016.

ANEXOS I

GLOSSÁRIO MBYA GUARANI

Ajaká: cestos e balaies

Ara yma: tempos primordiais, inverno e outono

Ara pyau: primavera e verão

Avaxi ete: milho verdadeiro

Ara mbyte: meio da terra

Avy porã rupyta: as belas palavrasnhande

Jaxy: lua

Jeguakava e *jaxukava*: homens e mulheres Guarani

Juruakuery: *jurua* = não-indígena/branco, *kuery*= muitos/plural

Kaa: erva-mate

Ka'a: mata;

Ka' agüy ete: matas primárias e/ou em estágio avançado de regeneração

Ka'aguy karape: matas baixas;

Ka'agüy karape'i: matas baixas ou capoeiras

Ka'agüy poru ey: locais sagrados e intocáveis, são lugares que não foram alterados

Ka'aguy yvyty regua: toda a região da Serra do Mar

Kapii: formações herbáceas

Ka' a porã: Mata Atlântica

Kuaray: sol

Mborai: canto divino

Mborayu miri: amor infinito,

Mbo'y: colares

Nhande'i va'e: autoidentificação Guarani mais antiga

Nhanderekó: modo de ser e viver Guarani

Nhee: espíritos/fala

Nhuu upa: campos

Nhandekupére: oeste

Nhanderenondére: leste

Oguata Porã: belo caminhar, caminhada a beira do oceano

Oky ra'anga: pau de chuva

Opy: casa de reza

Tekoa: aldeia

Para guaxu rembe: beira do Oceano Atlântico (*para* = oceano; *guaxu* = grande; *rembe* = margem)

Para ja'õ rakã: ilhas

Para pyxi rakã: mangues

Pará rakã apy: nascentes

Petynguá: espécie de cachimbo

Xararakã: vegetação de mangue

Yakã: rios

Yapo: áreas periodicamente alagadas

Yvy Marãey: terra sem males

Yvy mbe: áreas planas

Yvy ndaiyvatei: morro baixo

Yvy Porã: onde nasce o sol

Yvyra ataëy eta: muita árvore mole, caixetal

Yvy tenonde: primeira terra

Yvy yvate: morros e/ou serras

ANEXO II

Gostaria de citar que antes de iniciar a gravação da entrevista, expliquei sobre o que se tratava a pesquisa, os objetivos, permitiam que fosse gravado, após a aprovação iniciei a gravação e pedi para que eles se apresentassem. Após a última pergunta, foi solicitado que a conversa continuasse sem que fosse gravada.

Neiva: Boa tarde, meu nome é Neiva, sou da LECAMPO (Curso de Licenciatura em Educação do Campo), da aldeia indígena Araçaí (Piraquara), da etnia Mbya Guarani, estou cursando a LECAMPO como do campo e no campo, sou nascida em Mangueirinha e fui criada pelos meus avós. Meu avô era um líder espiritual, ele faleceu em 1997, eu acho, o seu Marcolino morava lá também, e no sonho o seu Marcolino encontrou esse lugar ali em Piraquara, diz que o deus que iluminou o caminho até ali. Algumas pessoas, nós temos o conhecimento de como que é uma pessoa religiosa, aí alguns vieram com eles e eu vim depois atrás deles, mas na verdade foi pela influência de *Nhanderu* que ele conseguiu esse território, porque lá em mangueirinha tem muitas religiões diferentes e porque tinha muita bebida, muitas coisas ao redor acontecendo, mortes, brigas, por causa de tudo isso que *Nhanderu* mostrou para ele o caminho para chegar até ali na Araçaí, eu mesma vim depois de 3 dias que eles chegaram e estou aqui até hoje.

Neiva: Você falou do *Oguata Porã* né, como isso está sendo hoje com a modernidade, então, esse *Oguata Porã*, existe ou existia né, porque hoje é dificilmente da pessoa consegui pisar nesse *Oguata Porã*, porque *Oguata Porã* para nós é um lindo caminhar, mas no sentido de você tá caminhando por um caminhar que você tá fazendo para você não pensar mas por um lado, um ou outro, você vai pensar só em um caminhar: onde você quer chegar.

1. Como os sinais de Nhanderu são sentidos pela pessoa que vai seguir esse caminhar?

Isac: No meu entender pessoal atualmente é difícil, difícil mesmo, por várias questões, por várias mudanças de hábito, interferência de culturas diferentes, principalmente pela tecnologia, alimentos industrializados, atualmente a criança já nasce bebendo refrigerante, já começa comendo salgado, doce, antigamente, nossos tataravós, só comiam comida sem sal, comiam carne de animal que caçavam, plantavam milho, mandioca, também no dia a dia deles não tinham celular, então só pensavam no que fazer no agora, no amanhã e depois disso, iam na casa de reza para rezar para que deus pudesse mostrar o caminho e para ajudar no dia a dia deles, para afastar o olhar mal.

Neiva: No meu olhar também é assim, porque muitas vezes eu já ouvi as histórias dos meus tataravós que antigamente eles conseguiam pisar nessa caminho, *Oguata Porã*, porque eles viam no sonho esse caminhar, eles

caminhavam para alcançar a terra sem males, mas hoje em dia é difícil de acontecer, por causa de todas as coisas que tem no mundo é difícil, e disseram também que antigamente caminhava pela iluminação do sonho que eles viam, ouvi também história de que tem uma trilha que os indígenas vieram e fizeram, passaram na beira do rio até Paranaguá mas hoje em dia *Oguata Porã* é difícil de ser alcançado, mas até hoje temos o conhecimento de *Nhanderu/deus*, que pode mostrar pra você o caminho, onde você pode morar, onde é suficiente para você morar com a sua família, isso existe, mas é difícil mesmo de fazer *Oguata Porã*, difícil mesmo.

Isac: Na atualidade não tem muito mais o líder espiritual que a gente chama de *xamói* que são líderes espirituais na aldeia, não tem mais esse pessoal.

Neiva: Mas é importante manter essa cosmologia guarani, porque tem muitas coisas na cosmologia Guarani, mas só que o *Oguata Porã* mesmo é difícil de acontecer de novo, porém muita coisa se mantém na cultura.

2. Quando o seu Marcolino veio para esse lugar?

Neiva: Em 1999, ele chegou em Piraquara com a ajuda do indigenista que tinha naquela época, o Jorge, que era o ex secretário do meio ambiente e ele sabia que o dono da natureza era o indígena, por isso que ele ofereceu aquele terreno, porque somos o dono da natureza, mas lá é dentro da preservação ambiental né, no começo foi muito difícil porque as pessoas chegavam lá e falavam que a gente tinha que sair porque a gente ia sujar, desmatar, destruir e não sei o que, mas na verdade nós temos o conhecimento de como preservar a natureza também, isso que eles não sabiam, por isso que até hoje ele tem um olhar diferente para os indígenas, que os indígenas que estão destruindo a natureza, mas na verdade não.

3. Como vocês enxergam a questão das Unidades de Conservação? Aqui no litoral tem muita área de conservação e uma das coisas que eu tento trazer é justamente essa questão, até que ponto está sendo conservado.

Neiva: sim, isso porque algumas pessoas não tem conhecimento de dar valor, na verdade eles só preservam porque estão ganhando com isso, não sabem o que é natureza, tá certo que eles sabem, mas só que não é igual o indígena, nós sabemos que não é por dinheiro, não é por nada, nós enxergamos na natureza muito mais que recurso e dinheiro.

4. O que é esse modo de ser guarani, o *Nhandereko*?

Isac: O *Nhandereko*, o modo de ser, acho que *nhandereko* seria o nosso costume, nossa cultura, nosso ser, também tem no meu entender com o nosso particular, eu tenho meu hábito, meu costume. Em relação do *Oguata Porã* eu vi vários relatos principalmente da minha mãe, porque o *xamoi* reza todo dia, e daí no céu tem também uma exigência de deus, você não pode fazer isso e tem que fazer aquilo, e tem que cumprir todas essas tarefas e daí deus mostra o caminho, para onde que vai, em qual caminho que vai, no

sonho vai mostrar o lugar, não é o lugar exato, é um lugar que tem alimentação, tem fruta, a caça, a palha, os peixes, aí no outro momento vai mostrar o caminho, qual direção que vai, se é leste, oeste, norte, aí mostra o caminho depois fala ou mostra no sonho dele quando que deve partir do local que tá pra outro local.

Neiva: E assim vai indo cada passo pela influência e pela mostra de *Nhanderu*, aí ele vai seguindo esses passos até que consiga alcançar a terra sem males, nós indígenas chamamos de *Oguata Porã* é esse caminho para terra sem males, não é só caminhar, vem de lá e passa por aqui, fazendo volta, isso não é *oguata porã*, o *Oguata Porã* para nós é caminhar em um caminho para alcançar a terra sem males.

5. E os outros deslocamentos? ida até outras aldeias, troca de conhecimento, sementes?

Isac: Nessa parte de troca de conhecimento, eu vejo relato também que antigamente tinha um grupo de indígenas num local, aí o líder espiritual mandava os guerreiros irem para outra aldeia, vai lá visitar nosso parente, ver como eles estão, aí manda um grupo de *xondaro* pra outra aldeia, depois volta e conta pro *xamoi* como o pessoal tava, se eles estavam bem, se alimentando bem, aí em um certo momento, na época de fazer a cerimônia, eles mandam o convite para outra aldeia, aí o pessoal vai para outra aldeia, depois volta p sua casa e vai assim

Neiva: No meu olhar e no meu conhecimento que cresci com os meus avós que eram pessoas religiosas, eles me explicaram o que é *Oguata Porã*, aquilo que expliquei primeiro, é o caminho para alcançar a terra sem males, que é diferente de qualquer outro deslocamento que fazemos, visitar parente e ir em festa é outro deslocamento.

6. O que o litoral do Paraná representa para vocês?

Isac: O Litoral... é difícil explicar ouvi bastante relato também, não só da minha mãe mas de outros mais velhos, que o litoral é o ponto final... não o ponto final, mas a entrada para terra sem males, que o pessoal vinha do interior do Paraná, vinha para o litoral do Paraná, sempre pro litoral, aí alcançava a terra sem males, nesse caso, pra mim representa um lugar sagrado, para todos os guarani é um território, um lugar, sagrado.

Neiva: Sagrado porque já passaram os nossos ancestrais por aqui.

Isac: Já vieram várias pessoas para cá para alcançar a terra sem males, nesse ponto de vista representa um lugar sagrado.

Neiva: Isso eu já ouvi também do meu avô, porque se *Nhanderu* mostrou o lugar na ilha ou na beira do rio, diz que é um lugar sagrado, se ele viver ali e seguir as regras de *Nhanderu*, aí é mais fácil dele atravessar o oceano e alcançar a terra sem males, é o mesmo que eu falei, atualmente é difícil de acontecer essa travessia.

7. Como vocês vêem as pesquisas feitas na aldeia? Lá na aldeia de vocês vão muitas pessoas fazer pesquisa, qual a relação com essas pessoas que vão à aldeia, com as pesquisas da universidade?

Isac: Na nossa aldeia, Araçaí, vão várias pessoas da faculdade para pesquisar, principalmente da faculdade privada, alguns pesquisadores vão e também devolvem o resultado da pesquisa né, “eu pesquisei isso e aquilo, vocês aceitam ou não?”

Algumas pesquisas a gente aceita e a pessoa respeita a nossa decisão, pergunta “em qual parte posso mudar? qual posso deixar?” a gente escolhe qual parte deixar e qual parte excluir, mas algumas pessoas vão lá para pesquisar, depois de completar a pesquisa some do mapa, pesquisa, escreve escreve, e agora terminei, volta pra casa, não mostra a pesquisa, e também não falam qual o objetivo da pesquisa, como vai ser feita, para que. Aí nos últimos anos nós da aldeia ficamos mais em alerta em relação a pessoa que chega falando que vai fazer pesquisa, eles perguntam e a gente fala que não sabemos, é uma forma de defesa, muitas pessoas vão lá fazer pesquisa e depois somem, não vão mais pra aldeia. Tem outra questão também, na época de cerimônia que acontece em janeiro, vai bastante pessoa, enche a casa de reza, na hora que a gente acende a vela, feita de cera, é um espetáculo, aí o pessoal fica alucinado, tira foto, depois vão pra casa, coloca na internet, vende, e não dá retorno pra aldeia, não dão ajuda nenhuma, “vendi uma foto por tanto valor, e dá um valor pra gente” não, tira a foto a gente fica com uma e só.

Mas a pesquisa é importante também, mas depende de qual pesquisa, nessa parte também, tem um pessoal dividido, tem um pessoal mais exposto e um pessoal mais conservador também né.

8. E o tema dessa pesquisa o que vocês acham?

Isac: Eu acho interessante e importante, o pessoal vão ler e a partir desse momento vai pensar mais um pouco em relação a cultura indígena.

9. No território, o que mais limita vocês?

Isac: De um modo geral ninguém gosta de ficar isolado, em um apartamento, uma casa, ninguém vai gostar, um exemplo, quando a gente é criança a gente fica à vontade a gente brincava em toda as áreas da nossa casa, ao redor da nossa casa, mas quando a gente fica mais velho aí fica limitado em um determinado local, na escola, trabalho ou em casa mesmo, já não sai mais, fica mais preso, acho que a gente se sente assim.

Antes da colonização a gente tinha um vasto território pra gente caça, pra gente monta uma pequena aldeia, mas a partir do momento que os portugueses chegaram no Brasil, limitaram o território aos poucos, agora já não tem mais nenhum terreno pra gente monta o nosso acampamento, a gente entra em um lugar e o pessoal já fala “ah esse lugar é meu” ir p onde? se não tem espaço pra gente? quando a gente entra lá no mato, aí o pessoal do governo, entra e fala, “esse aqui é parque, reserva, ambiental, não pode ficar aqui, tem que sair”, a gente já não tem mais território, não temos mais casa, a gente se sente como se tivesse na rua jogado.

Dentro da faculdade também, a gente não tem apoio, a gente tem um pouco, mas somos praticamente invisíveis dentro da faculdade, a gente tem

cotas, mas porque, para que, como atualmente o governo tá tirando todo o recurso da faculdade, para gente para os indígenas e quilombolas, já fica mais difícil permanecer, a gente já não tem recurso na nossa aldeia, não temos uma renda fixa, até tem um pessoal que trabalha com artesanato, mas tem pouquíssima renda por parte desses, por exemplo, na nossa aldeia a gente tenta plantar, mas o solo não dá o retorno, não tem nutrientes suficiente para brota ali na aldeia, aí a gente não planta, no início quando a gente chegou na aldeia a gente tentou limpar o terreno para fazer plantio aí o pessoal do governo foi lá e falaram que a gente não podia planta, porque era reserva ambiental, que não podia mais cortar madeira para fazer a casa, não podia mais cortar taquara para fazer cesta, e na faculdade também é difícil para o indígena permanecer e finalizar o curso.

10. Permitiram ficar no local da aldeia mas não deixaram utilizar de nada?

Isac: O pessoal relata na aldeia, na época eu era criança, que o prefeito da época não queria que a gente ficasse ali, que até deu uma desculpa pra gente que ia fazer um passeio, que a prefeitura ia arrumar um ônibus pra nos trazer até ali em Paranaguá, mas na realidade não era isso, o ônibus ia trazer a gente em Paranaguá e jogar a gente ali, o prefeito não queria que a gente ficasse ali, aí o pessoal que conheceu a gente, ligaram para o cacique, e ele não aceitou: “quando chegar o ônibus não é para ninguém entrar, é cilada que o prefeito arrumou para expulsar vocês daí”. Tiveram várias ocasiões que a gente foi expulso de lá, mas agora, estamos mais tranquilos, depois mudou o prefeito da época e entrou outro, melhorou um pouco, aí o prefeito deu um auxílio, se alguém tivesse doença levava para o hospital.

O pessoal da Sanepar, não queria que a gente ficasse ali, porque era reservatório hídrico, que a gente tava jogando lixo, jogando fezes no rio, um monte de coisa. Mas na verdade, ia bastante pessoal da cidade para pescar na represa e jogavam lixo lá, levavam coisa e jogavam lá na beira do rio, e o pessoal sanepar achavam que era a gente que jogava o lixo ali. Entre 2010 e 2015, não lembro exatamente, aí que mudaram a política dentro da Sanepar e deixaram a gente entrar no parque para tirar a taquara, a lenha, aí agora a gente pode entrar à vontade no Parque (Parque Estadual Pico Marumbi).

Pode procurar em qualquer site relacionado ao território indígena, por exemplo no Xingu, tem uma pequena ilha de mata no meio de tantas plantações de monocultura, mas só tem um pouquinho de floresta, lá dentro tem várias aldeias de várias etnias, veja qual a diferença ali, tem várias fazendas em volta do Parque Indígena do Xingu, aí veja quem que está destruindo a natureza, quem está desmatando mais a natureza, nós ou o fazendeiro? Por exemplo, lá na Amazônia cada dia estão queimando mais a floresta, cada mês o terreno do agronegócio e agropecuária está crescendo, quantos quilômetros de desmatamento está crescendo a cada dia, o pessoal indígena vive a tantos milhares de anos ali e nunca teve desmatamento na proporção que é agora.

Na nossa aldeia, acho que a partir de 2015 teve aumento de invasão do território da Sanepar, tinha várias construções de condomínio fechado e está avançando para dentro do Parque. Nós estamos lá há mais de 20 anos e foi difícil conseguir ficar, a gente só limpava o lugar pra gente dormir, não para montar um hotel, uma pousada, é um pequeno terreno para gente

dormir, construir uma casa, para as crianças dormir tranquilas, não se molhar na chuva, a gente corta madeira sim, mas não é quilômetros, a gente corta uma madeira a cada não sei quantos metros de distância, escolhemos a madeira que a gente vai cortar. Primeiro a gente vai lá no mato e escolhe a madeira, mas o pessoal corta qualquer madeira “esse aqui não serve, então vou cortar esse aqui” não serve e joga fora, a gente não, a gente escolhe a melhor madeira que a gente encontrar e gente corta também esperamos a época e o dia certo de cortar.

11. Quando é essa época certa de cortar?

Isac: A gente corta madeira na lua cheia, sempre na lua cheia, por isso que a gente demora pra construir a casa, leva tempo, por exemplo se fosse lua cheia hoje a gente ia pro mato, cortava um tanto de madeira que precisar para construir uma casa, se é pequena ou grande, vai depender do tamanho da casa a quantidade de madeira que vou precisar para construir a casa, aí no dia seguinte vou fazer o levantamento da casa, para cortar a taquara também tem que ser na lua cheia, aí demora um tempo pra fazer a construção.

12. A época do ano tem a ver com isso também?

Isaque: Na sociedade não indígena tem quatro estações do ano, primavera, verão, outono e inverno, na nossa cultura a gente chama de *ara pyau* e *ara yma*, *ara pyau* estação de primavera e verão, na *ara yma* outono e inverno. Nesse período de primavera e verão, acontecem várias cerimônias que ao longo do tempo já se perderam.