

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
CENTRO DE EDUCAÇÃO E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSO* EM
SOCIEDADE, CULTURA E FRONTEIRAS – NÍVEL DE MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: SOCIEDADE, CULTURA E FRONTEIRAS

MAC DONALD FERNANDES BERNAL

A ÁRVORE DA VIDA
REFLEXÕES SOBRE O ARTESANATO DE REFERÊNCIA CULTURAL DO
TERRITÓRIO TRINACIONAL DO IGUAÇU

FOZ DO IGUAÇU - PR

2015

MAC DONALD FERNANDES BERNAL

A ÁRVORE DA VIDA

REFLEXÕES SOBRE O ARTESANATO DE REFERÊNCIA CULTURAL DO
TERRITÓRIO TRINACIONAL DO IGUAÇU

Dissertação apresentada à Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE – para obtenção do título de Mestre, junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Sociedade, Cultura e Fronteiras, nível de Mestrado.

Linha de pesquisa: Território, história e Memória.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos dos Santos

FOZ DO IGUAÇU PR

2015

FICHA CATALOGRÁFICA

B517 Bernal, Mac Donald Fernandes

A árvore da vida: reflexões sobre o artesanato de referência cultural do território trinacional do Iguaçu / Mac Donald Fernandes Bernal.
– Foz do Iguaçu, 2015.
155 f. : il.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos dos Santos.
Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Sociedade, Cultura e Fronteiras – Universidade Estadual do Oeste Paraná.

1. Cultura. 2. Índios guarani. 3. Arte indígena. 4. Itaipu, Reservatório de (Brasil e Paraguai) – História – Aspectos sociais. I. Título.

CDU 316.722
397(=98)

MAC DONALD FERNANDES BERNAL

A ÁRVORE DA VIDA
REFLEXÕES SOBRE O ARTESANATO DE REFERÊNCIA CULTURAL DO
TERRITÓRIO TRINACIONAL DO IGUAÇU

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do Título de Mestre e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Sociedade, Cultura e Fronteiras - Nível de Mestrado, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Maria de Fátima Bento Ribeiro
Universidade Federal de Pelotas – UFPEL

Prof.^a Dra. Regina Coeli Machado e Silva
Membro Efetivo (da Instituição)

Prof. Dr. José Carlos dos Santos (UNIOESTE)
Orientador

Foz do Iguaçu, 27 de março de 2015

Dedico este trabalho à minha esposa, Vanuza, e aos meus filhos Suzan, Mayck e Lucas, pelo incentivo e carinho na superação de todos os obstáculos.

Aos meus pais, Paulo Lúcio Fernandes e Birna Bernal (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. José Carlos dos Santos, pela orientação sábia e amiga, pelo conhecimento e dedicação inspiradores que me incentivaram a percorrer novos caminhos.

Aos Professores do programa, sujeitos importantíssimos deste processo de expansão do conhecimento, em especial ao Prof. Dr. Valdir Gregory, Prof. Dr. Fernando José Martins, Prof. Dr. Ivo José Dittrich, Prof. Dr. Samuel Klauck, Prof.^a Dra. Silvana Aparecida de Souza, Prof. Dr. Fábio Lopes Alves, e às minhas conterrâneas Prof.^a Dra. Regina Coeli Machado e Silva e Prof.^a Dra. Maria Elena Pires Santos.

Aos meus colegas de mestrado, pela amizade demonstrada nos momentos que passamos durante este período de aprendizado e que certamente tornaram as aulas mais agradáveis e divertidas.

À todos os amigos e colegas de trabalho que me incentivaram e me ajudaram a abrir portas para que eu pudesse chegar até aqui.

À equipe do Ñandeva, Coart e Fundação Cultural, que colaboraram imensamente, fornecendo as informações necessárias para esta pesquisa.

Aos índios da comunidade Guarani do Ocoy, em São Miguel do Iguazu, que sempre me receberam com prontidão calorosa e me dedicaram atenção necessária para esta pesquisa. A eles o meu respeito e admiração.

“Somos uma árvore da vida. Nesses 500 anos perdemos nossos galhos, nossas folhas, nossos frutos, mas ainda restou o nosso tronco, porque nós temos raiz milenar e devemos preservar.”

(Depoimento indígena durante o V Encontro Cultivando Água Boa – nov./2008).

BERNAL, Mac Donald Fernandes. **A Árvore da Vida**. Reflexões sobre o Artesanato de Referência Cultural do Território Trinacional do Iguaçu. 2015. 155 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade, Cultura e Fronteiras). Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste. Foz do Iguaçu.

RESUMO

O texto resulta de uma pesquisa sobre evocações culturais de remanescentes da cultura guarani na região da tríplice fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina. Vinculado a temas da antropologia, sociologia, filosofia e história, o texto concentra-se em focar algumas imagens recorrentes no momento da formação do reservatório do lago de Itaipu, demonstrando a rearticulação de saberes mediante a evocação de imagens culturalmente significativas regionalmente. Com a inundação causada para o enchimento do lago, os animais que viviam na região afetada procuraram refugiar-se nas copas das árvores para poderem salvar suas vidas. Este fenômeno, uma vez registrado, culminou com a criação do artesanato de referência cultural intitulado como “A Árvore da Vida”, atribuído aos índios guarani, e que serviu para aglutinar bases referenciais de crenças e símbolos fundamentais da cultura indígena desta etnia, com forte paralelismo entre fatos e mitos. Além da árvore, os mitos do Dilúvio, a busca pela Terra sem Males, dentre outros, compõem a fenomenologia guarani em torno da formação do lago. Fontes iconográficas, memórias narradas e escritas são usadas como meio de demonstrar a experiência cotidiana de tecer o dia a dia na tarefa de sobrevivência de índios *Pai-Tavytera* ou *Kaiowa*, *Mbyá* e os *Ñandeva*, todos os que foram desalojados no momento de formação do Lago Internacional de Itaipu.

PALAVRAS-CHAVE: Iguaçu, Guarani, Árvore, Artesanato.

BERNAL, Mac Donald Fernandes. **The Tree of Life**. Reflections of the Handicraft Cultural Reference of Trinational Iguassu Territory. 2015. 155 f. Dissertation (Master of Society, Culture and Borders). Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste. Foz do Iguaçu.

ABSTRACT

The text is the result of a survey on remnants of cultural evocations of the Guarani culture in the tri-border region between Brazil, Paraguay and Argentina. Linked anthropology themes, sociology, philosophy and history, the text focuses on focus on some recurring images at the time of formation of the Itaipu Lake Reservoir, demonstrating the re-articulation of knowledge through the evocation of culturally significant images regionally. With the flood caused to the lake filling, the animals living in the affected region sought refuge in the trees in order to save their lives. This phenomenon, once registered, culminated in the creation of cultural reference crafts titled as "The Tree of Life", attributed to the Guarani Indians, and that served to unite references bases of fundamental beliefs and symbols of indigenous culture of this ethnic group with strong parallelism between facts and myths. In addition to the tree, the myths of the Flood, the search for Land Without Evil, among others, make up the Guarani phenomenology around the formation of the lake. Iconographic sources, written and narrated memories are used as a means of demonstrating the everyday experience of weaving the daily task of *Pai-Tavytera* or *Kaiowa*, *Mbýá* and *Ñandeva's* Indians, all who became homeless at the time that Itaipu's International Lake was formed.

KEYWORDS: Iguassu, Guarany, Tree, Handicraft.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01 – Imagem representativa do momento vivenciado: “o dilúvio”	39
Figura 02 – Registro da desolação do município de Alvorada do Iguaçu em função da formação do Lago de Itaipu (o “Grande Lago”).....	40
Figura 03 – O leito do Rio Paraná quase seco (próximo à Ponte da Amizade) no período do fechamento das comportas para a formação do Lago.....	41
Figura 04 – Inundação dos campos acima da barragem.....	41
Figura 05 - Catalogação de motivos de decoração do tipo cerâmico Itacorá Pintado	45
Figura 06 - O Ciclo da Madeira.	57
Figura 07 - Marumas e jangadas levavam rio abaixo as toras extraídas da mata nativa.....	58
Figura 08 - Operação <i>Mymba Kuera</i> no Lago de Itaipu	60
Figura 09 - A Árvore da Vida Guarani – Ocoy	61
Figura 10 – Figura 10 - A árvore da vida. Livro de Mórmon.....	63
Figura 11 – Barco Quarai, utilizado na operação <i>Mymba Kuera</i> , em exposição permanente no Ecomuseu de Itaipu.....	66
Figura 12 – Imagem de Sete Quedas de Guaíra, PR.....	67
Figura 13 - Homem que ficou preso a uma árvore por dois dias durante a enchente do Rio Piquiri.....	71
Figura 14 - Brasão do Paraná de 1910, com grinaldas de pinho e mate.....	110
Figura 15 – Cartaz da Fartal 1978 – Acervo Fundação Cultural de Foz do Iguaçu....	127
Figura 16 – Sede da Coart	128
Figura 17 - Ícone “A Árvore da Vida” do Programa Ñandeva	140
Figura 18 - Mosaico “A Árvore da Vida” no PTI	142
Figura 19 – “A Árvore da Vida” num quadro sem autoria exposto na sala de recepção do PTI.....	142

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1. MITOS E SIMBOLOS NA CONSTRUÇÃO DE ESPACIALIDADES	23
1.1 Um imaginário da grandiosidade na tríplice fronteira	23
1.2 Superlativos na abertura das matas	30
1.3 Mitos científicos – as escavações encontram seu significado	41
1.4 A iconografia escrita – relatos historiográficos	45
1.5 O Dilúvio e a Terra sem Males	48
1.6 Árvore e dilúvio na história contemporânea	57
1.7 O dilúvio na tríplice fronteira	65
2. OS GUARANIS ENTRE SÍMBOLOS E MITOS OU COMO O PASSADO REVIVE NO PRESENTE	72
2.1 Uma breve historiografia indígena do Brasil	72
2.2 O processo de ocupação da aldeia Ocoy	82
2.3 A construção de mitos	91
2.4 O Símbolo	95
2.5 O símbolo e a manutenção das tradições	100
2.6 Árvores-símbolo	103
2.7 O Guarani e a Árvore	107
2.7.1 A Lenda do Cedro	109
2.7.2 A Lenda de Anahí	109
2.7.3 A Lenda da Erva-Mate	110
2.8 A Árvore da Vida do Parque das Aves	111
2.9 As Árvores da Vida de Itaipu	114
2.10 A Árvore da Vida e suas variações	115

3. COMO O PRESENTE ENCONTRA O PASSADO	117
3.1 O artesanato de referência cultural.....	117
3.2 O Artesanato Guarani	121
3.3 O Artesanato institucionalizado	127
3.4 O Programa Ñandeva e os guaranis	132
3.5 Outras ações	143
CONSIDERAÇÕES FINAIS	146
REFERÊNCIAS	150

INTRODUÇÃO

Fronteiras são lugares indefinidos. Nelas podem ser pensados temas que outrora as tradições acadêmicas colocaram como coisas definidas e delimitadas. Assim puseram o território do Estado, a história diplomática, e as identidades culturais. Mas estas delimitações são “líquidas” e transbordam, como diz o termo cunhado pelo sociólogo polonês Zygmunt Bauman. Fronteiras são, portanto, lugar da liquidez e não do sólido.

Neste aspecto queremos referir também aos estudos de Clifford Geertz, para discutir o termo identidade cultural. Geertz aponta para a negociação e infixidez da memória contemporânea, embora a cultura a que se aludem, pode estar apoiada num passado com um ideal comum projetado e fixado como uma construção social estabelecida, e que pode fazer seus participantes se sentirem mais próximos e semelhantes. Do ponto de vista antropológico, é possível argumentar que a identidade é constituída, principalmente, a partir de dois elementos principais: as características presentes no espaço territorial ocupado e o conjunto de símbolos e signos linguísticos, códigos e normas (moral e ética), objetos, monumentos, artefatos, costumes, ritos e mitos (religião, folclore, música, culinária, vestimentas etc.) aceitos e praticados coletivamente, capazes de distinguir um determinado grupo social dos demais. Nos estudos de Geertz a forma do como se apela para estes símbolos e signos devem ser identificados para perceber a estrutura imaginária da cultura estudada.

Estas reflexões surgiram após ter-me defrontado com uma fonte principal que instigou esta pesquisa. Trata-se do artesanato “A Árvore da Vida”, uma variação iconográfica que teria surgido a partir de uma escultura feita em madeira que representa uma árvore com animais em sua copa, cuja autoria é atribuída aos índios guaranis que habitam a região da tríplice fronteira (Brasil, Paraguai e Argentina) e que, no contexto em que se insere, sugere um grande apelo à traços culturais deste povo. Esta peça serviu de base para a composição de um conjunto de imagens iconografadas numa produção ilustrativa compilada e assinada por designers de grande expressão internacional, cujo título é “Elementos da Iconografia das Três Fronteiras”, sob coordenação do designer italiano Giulio

Vinaccia¹, mesmo autor de obras eméritas, dentre as quais, uma Iconografia do Caminho de Santiago de Compostela. A produção tem a pretensão de vincular os sujeitos sociais e determinadas imagens, jeitos de fazer, usos de materiais, ou seja, identificar os chamados traços culturais de uma região, neste caso, da tríplice fronteira. Esta constatação levou a formular o problema de pesquisa: o artesanato “Árvore da Vida”, classificado como sendo ‘de referência cultural’, cumpre o papel de ser um dos representantes simbólicos da tríplice fronteira? É possível delimitar ícones deste artesanato que se vincule à existência de grupos sociais?

As investigações destas questões foram sendo delineadas na medida em que se passou a mapear o espaço territorial ocupado. Sujeitos e instituições surgiram neste mapeamento e, ao mesmo tempo, alguns símbolos e signos linguísticos, códigos e normas que regem os acontecimentos da vida na fronteira.

Esta forma de análise não é novidade. Diversos locais (países, cidades e regiões) e manifestações culturais (celebrações, história, crenças, folclore etc.) possuem símbolos que servem para identificá-los ou referenciá-los. Muitas cidades são conhecidas, por exemplo, por monumentos e elementos arquitetônicos, onde a simbologia constituída em torno deles fortalece uma representação de identidade, tornando-se um de seus maiores pontos de referência. Por exemplo: Estátua da Liberdade = Nova York / Coliseu = Roma / Big Ben = Londres / Torre Eiffel = Paris / Cristo Redentor = Rio de Janeiro.

Na esfera cultural, de costumes e tradições, podemos citar os símbolos do folclore e festas populares: Dragão = China / Dança do ventre = Oriente Médio / Bumba meu boi (boi-bumbá) = Brasil /, entre outros.

Algumas categorias de artesanato também foram memorizadas como elemento simbólico referencial para regiões, povos e nações: Pêssanka (ovos de páscoa pintados à mão) = ucranianos / Origami (dobraduras em papel) = japoneses / Bonecos de barro (cangaceiros, retirantes, músicos e rendeiras) = Nordeste-BR / Namoradeira (escultura) = Minas Gerais / Fita do Senhor do Bonfim = Bahia /, etc. Em muitos casos, a simbologia referencial assume o caráter de

¹ - Conferir também: <https://www.itaipu.gov.br/sala-de-imprensa/noticia/estilista-da-ferrari-apresenta-desenhos-que-retratam-tres-fronteiras?page=100>

suvenir. Um objeto que resgata memórias que estão relacionadas a uma experiência vivenciada em uma viagem, geralmente um destino turístico.

A denominada Região Trinacional do Iguaçu² compreende a tríplice fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina, reunindo três cidades polo: Ciudad Del Este (Paraguai), Foz do Iguaçu (Brasil) e Puerto Iguazú (Argentina). Neste ambiente geográfico, muitas narrativas são memorizadas enquanto símbolo das diversas culturas regionais, quase sempre relacionadas a pertencimentos étnicos, visto que a formação da territorialidade dos Estados nacionais apelaram para o mito da racialidade na definição de identidades culturais.

Estas narrativas mencionam tradições escritas e oralizadas. Segundo narrativas históricas escritas, a região era habitada por índios Caingangues e Guaranis, antes da expansão colonialista iniciada a partir de 1452, época em que se deu a chamada “descoberta das Cataratas do Iguaçu” com a passagem da expedição comandada pelo espanhol Álvaro Núñez Cabeza de Vaca rumo à Assunção, no Paraguai. Mais tarde, a colonização local ganhou impulso, influenciada pelas Missões Jesuíticas, extração da erva-mate e madeira, e a presença militar com a função de assegurar os limites fronteiriços. Época em que, além de indígenas, brasileiros, argentinos e paraguaios, alguns grupos espanhóis, franceses e ingleses já se aventuravam por esta região.

No que se refere ao sujeito guarani, há muitas traços considerados tradicionais e do grupamento. Mitos geográficos, cosmogônicos, aquáticos, quase todos mencionam uma espécie de panteísmo³ que apontam para uma fusão entre natureza e espiritualidade. Este seria um clássico nexos do exotismo indígena da fronteira. Não menos importante, a memória registrou que as delimitações geográfico-políticas do Estado nacional é ignorada pelo sujeito indígena. De acordo com Schallenberger (2005), era comum entre eles deslocarem-se para aldeias distantes, onde permaneciam temporariamente para daí migrarem adiante

² Fonte: Estatuto Social-Consolidado-Instituto de Promoção Turística do Iguaçu, Título I, Artigo 3º, § 1º – 2010.

³ - O panteísmo ensina que Deus é todo o universo, a mente humana, as estações e todas as coisas e ideias que existem. A palavra panteísmo vem de dois termos gregos que significam tudo e deus. Poetas que escreveram sobre a natureza foram com frequência adeptos do panteísmo. Um bom exemplo desta crença são alguns poemas do poeta português Fernando Pessoa. Doutrina que concebe Deus como a única realidade verdadeira e o mundo como uma realidade subordinada, emanação ou "processo de Deus", segundo Spinoza.

para encontrar a sua gente. Acostumados a longas caminhadas, os guaranis tornaram-se, de certa forma, os melhores conhecedores de toda a região irrigada pela bacia do Prata. A apropriação do espaço e a sua integração ao seu modo de ser significaram, ao nível do simbólico, a constituição de uma territorialidade guarani, cujas fronteiras possuíam os limites do espaço circulante trilhado, habitado e visitado pelos seus membros.

Ainda segundo Schallenger (2005), não se tratava de um território que possa ser definido a partir de sistemas complexos de intervenção moderna, como redes de transporte ou aparatos jurídico-institucionais e político-administrativos, mas a partir de um sistema de assentamento humano e de uma rede de relações que teve como autorreferência primeira o meio circulante natural no qual era possível identificar elementos culturais comuns, encontrados nas aldeias dispersas dos Guaranis ou das tribos guaranizadas.

A fragmentação da territorialidade guarani resultou, sobretudo, da fixação de outras culturas que ocuparam o espaço estabelecendo fronteira, o que quer dizer, delimitando-o para fins de interesse político e econômico. O assentamento agrícola, através das encomendas, o descimento bandeirante e a apropriação do espaço pela inversão do capital religioso para a fixação dos sítios missioneiros, através da redução dos guaranis, representaram intervenções que afetaram a representação da territorialidade a partir da acumulação histórica de experiências de contato intertribal e figurações de vivências socioambientais. A conquista e a ocupação colonial fragmentaram a territorialidade guarani, o que significa dizer, romperam com a unidade que, na diversidade cultural, representava o elemento material central da identidade guarani – espaço de livre circulação e assentamento. SCHALLENBERGER (2005).

O auge da desintegração do território simbólico dos guaranis deu-se no período da unificação das coroas da Espanha e de Portugal, de 1580-1640. Neste período, conhecido como filipino, estabeleceram-se as bases administrativas e os mecanismos da conquista, pela fixação da colonização e pela ação missionária. Contudo, traços e remanescentes da cultura guarani teimam em permanecer presentes, conflitando entre a negação e a admissão de suas bases culturais num esforço contínuo de memorização conveniente com a realidade vigente.

Na região de Foz do Iguaçu, algumas características deste cenário histórico guarani foi sendo diluído para dar lugar a um movimento turístico recente, adequado ao mercado e ao gosto de um consumidor específico. Estes apelos fluíram mediante um grande desarranjo político do *status quo* na fronteira, que desabrigou alguns discursos e sujeitos da rotina cotidiana iguaçuense. A construção da Usina de Itaipu foi causadora de impactos muito maiores que o volume de água e da geração de energia que o discurso político insiste em demarcar⁴. Com a construção do reservatório de Itaipu, retoma-se este tema identitário dos sujeitos de fronteira, especialmente dos guaranis, o que veremos mais adiante.

Esta região Trinacional do Iguaçu foi se modernizando para atender a demanda turística; recebeu infraestrutura viária com a construção das pontes que interligam os três países, e sofreu a explosão demográfica, ocasionada, sobretudo, pela construção da Hidrelétrica de Itaipu e pelas oportunidades oferecidas pelo comércio de fronteira. Razão pela qual, vários grupos étnicos, de diversas partes do mundo, vieram se somar aos que já haviam se fixado no local em épocas coloniais.

Em decorrência da demanda turística, o apelo a algumas simbologias é evidente como uma roupagem de modernidade. Por conseguinte, oportunizam-se formas de atrair consumidores deste segmento. Uma delas é reinvenção de signos que atendam a demanda do turismo regional e da própria busca por uma cultura global de elementos tradicionais culturais. Outra são os argumentos políticos da gestão dos recursos naturais que remetem o Estado e as ações políticas de Itaipu a repensar o conceito de consumo de recursos e impactos nos meios naturais, inserindo-os no discurso da sustentabilidade ambiental. Programas como “Cultivando Água Boa”, o “Ñandeva” de artesanato, o “Ecomuseu”, os cursos de língua guarani ofertados pela UNILA (Universidade Federal da Integração Latino-Americana), dentre outros, são investimentos para se criar uma tradição imaginada a partir de um ideal cultural projetado, num constante esforço de aceitação e negação de fatores que sejam mais apropriados

⁴ Itaipu ainda é considerada a maior hidrelétrica do mundo em volume energético; no ano de 2013 foi a hidrelétrica que mais gerou energia em todo o mundo, quebrando seu próprio recorde de anos anteriores.

a este fim. Estes grandes signos que servem como referenciais discursivos são dimensionados como fortes eixos do fator econômico da cidade.

Neste aspecto de cunho mercadológico, Micheu de Certeu (1994) lembra que as maneiras de fazer, estilos de ação dos sujeitos reais, obedecem a outras regras que não aquelas da produção e do consumo oficiais. Criam um jogo mediante a estratificação de funcionamentos diferentes e interferentes, dando origem a novas 'maneiras de utilizar' a ordem imposta. Para além do consumo puro e simples, os praticantes desenvolvem ações, fabricam formas alternativas de uso, tornando-se produtores/autores, disseminando alternativas, manipulando, ao seu modo, os produtos e as regras, mesmo que de modo invisível e marginal.

...diante de uma produção racionalizada, expansionista, centralizada, espetacular e barulhenta, posta-se uma produção de tipo totalmente diverso, qualificada como consumo, que tem como característica suas astúcias, seu esfarelamento em conformidade com as ocasiões, suas piratarias, sua clandestinidade, seu murmúrio incansável, em suma, uma quase invisibilidade, pois ela quase não se faz notar por produtos próprios (onde teria o seu lugar ?) mas por uma arte de utilizar aqueles que lhe são impostos. (CERTEAU, 1994. p.94)

Na esfera mercadológica é fato que a cultura se encontra constantemente absorvida. Para Adorno (1998), existe a constatação de que algo que caracterizava a cultura se perdeu nos dias atuais, tornando-a um objeto de consumo. Já o filósofo Gilles Lipovetsky (2007) considera que, numa sociedade onde as necessidades dos cidadãos estão constantemente em observação e a ser alvo de elaboradas estratégias de mercado, as pessoas são estimuladas, de forma manipuladora, a consumir.

Naturalmente, a referência simbólica que mais se consolidou como representação da região de Foz do Iguaçu são imagens de seus atrativos turísticos, como a Hidrelétrica de Itaipu e, principalmente, as Cataratas, amplamente replicada na mídia, na comunicação visual e em todo tipo de souvenir, juntamente com figuras da fauna, tais como onças, quatis e tucanos. Nesta lógica, se insere a produção da Iconografia das Três Fronteiras. Contudo, o aproveitamento puramente comercial dessas representações se afasta do sentido

mais coerente que se dá ao termo “referência cultural”. Há outro tipo de saber que se criva com este, formando uma teia rizomática⁵. De acordo com o Inventário Nacional de Referências Culturais do IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (2000), a noção de referência cultural pressupõe a produção de informações e a pesquisa de suportes materiais para documentá-las. Um trabalho de elaboração desses dados, de compreensão da ressemantização de bens e práticas realizadas por determinados grupos sociais, tendo em vista a construção de um sistema referencial da cultura daquele contexto específico. Desta forma, o que o IPHAN propõe é um procedimento racionalizado com fundamento metodológico e que se insira na perspectiva de evidenciar traços identitários, contribuindo com este intuito, para a dinamização dos signos e representações do imaginário nativo, dialogando com um saber já sistematizado e o elevando à símbolo nacional.

A partir deste parâmetro é possível identificar a reivenção de símbolos e signos na tríplice fronteira sobre a cultura referencial indígena, sobretudo o artesanato produzido na comunidade Guarani do Ocoy, em São Miguel do Iguçu, mais precisamente a obra intitulada “A Árvore da Vida”, como representativo da identidade cultural de um povo nativo da região. Como objeto de pesquisa antropológico, o artefato indígena agrega em sua concepção fatos, crenças e mitos que oferecem significado mais profundo às representações, e que apresenta ainda, forte aderência com fatores históricos ocorridos na região.

Dentre muitos signos eleitos como pertencentes à identidade guarani, pelas várias ordens dos relatos escritos e orais, na tríplice fronteira a árvore aparece como um elemento especial centralizador, com presença marcante na história da região e na articulação da vida guarani.

⁵ Modelo descritivo ou epistemológico na teoria filosófica de Gilles Deleuze e Félix Guattari, onde a organização dos elementos não segue linhas de subordinação hierárquica – com uma base ou raiz dando origem a múltiplos ramos –, mas, pelo contrário, qualquer elemento pode afetar ou incidir em qualquer outro. Em um modelo arbóreo de organização do conhecimento - como as taxionomias e classificações das ciências - o que é afirmado dos elementos de maior nível é necessariamente verdadeiro também para os elementos subordinados, mas o contrário não é válido; já em um modelo rizomático, qualquer afirmação que incida sobre algum elemento poderá também incidir sobre outros elementos da estrutura, sem importar sua posição recíproca. O rizoma carece, portanto, de centro, característica que torna-o particularmente interessante na filosofia da ciência e política, e também para a semiótica e as teorias da comunicação contemporâneas. Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Rizoma_\(filosofia\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Rizoma_(filosofia)). Acesso em 15/10/2014.

A formação do reservatório de Itaipu serviu para aglutinar bases referenciais de crenças e símbolos fundamentais da cultura guarani, com forte paralelismo entre fatos e mitos. Com o subir das águas, os animais buscaram abrigo no topo das árvores na tentativa de salvar suas vidas. Estas seriam então como “árvores da vida”, que mais tarde se tornariam o artesanato atribuído aos guaranis que leva o mesmo nome, e que obteve notoriedade comercial sob intervenção do programa Ñandeva, de desenvolvimento do artesanato regional, com o apoio institucional de Itaipu. A Operação *Mymba Kuera* (que em tupi-guarani quer dizer “pega-bicho”) foi a ação de resgate dos animais silvestres que se encurralavam no topo das árvores, realizado por biólogos de Itaipu através de barcos, e que serviu de fonte para a concepção da obra “Árvore da Vida”.

Além da árvore, os mitos do Dilúvio, a busca pela Terra sem Males, dentre outros, compõe a fenomenologia guarani em torno da formação do lago, e serão esmiuçados adiante.

Como procedimento metodológico, procura-se mapear um tempo e um espaço para a produção do artesanato atribuído à cultura guarani na tríplice fronteira a partir de fontes escritas e orais. Numa perspectiva interdisciplinar busca-se na antropologia, na filosofia, na história, na geografia e na sociologia formas de situar este espaço e tempo, apresentando modos de usos de diversas linguagens referentes às imagens fundadoras de uma cultura indígena na tríplice fronteira, de modo especial da cultura guarani.

Geertz, ao propor discussões acerca do objeto da antropologia e introduzir o tema da descrição densa, afirma que o objeto antropológico é uma hierarquia de estruturas significantes e superpostas que permitem distinguir um comportamento espontâneo como um tique nervoso de suas imitações e de seus ensaios de imitações, através da observação e da interpretação dos comportamentos ocorridos. Já a descrição densa é analisada por Geertz como parte integrante do objeto antropológico, pois distingue um tique nervoso de uma simples piscadela, por ser ela formada de dados significantes, cuja densidade exige interpretações. E essa descrição densa possui características peculiares, pois, além de ser microscópica, ela interpreta o fluxo do discurso social para salvar e transformar

tudo o que fora dito em registros pesquisáveis, de modo que ele não se extinga (GEERTZ, 1978: p. 13-41).

Metodologicamente, a pesquisa apresentada usa dois tipos de fontes: escritas e orais. Quanto aos primeiros, os dados escritos – historiografia, textos jornalísticos, estudos científicos, normas (leis) projetos, Estatutos – serão aqui tomados como “piscadelas” que fazem parte de características microscópicas, mas de sentido amplo, que possuem fluxo de âmbito social e que desejam, em última instância, reorganizar politicamente o social. Oralidades, por sua vez, tem a dupla função de perceber as articulações do sujeito frente à instigação do entrevistador e de rememorar ocorrências do passado, rearticulando no tempo presente. As narrativas oralizadas, serão utilizadas como contraposição, negociação de sentidos e recurso simbólico de domesticação do cotidiano de uma história mais de “chão”. Como disse a historiadora Maria de Fátima Bento Ribeiro,

“...a história oral tornou-se fundamental para uma análise do verdadeiro significado de Itaipu, pois a versão narrada pelas camadas populares traz outra perspectiva sobre a ‘obra do século’ que a versão ‘oficial’ preserva nos arquivos, bibliotecas, atas, tratados, fotografias e, mais recentemente, no painel do barrageiro.” (BENTO RIBEIRO, 2002).

Dar voz aos remanescentes de Ocoy requer que outras fontes sejam utilizadas para dar visibilidade e estes outros sujeitos da fronteira. A observação direta, a trajetória social e a oralidade, vem assim, construir a visão deste outro sobre o mesmo espaço tempo.

É neste contexto da história contemporânea que se percebe o amplo apelo discursivo em torno de signos que imprimiram na paisagem da territorialidade, elementos simbólicos que deram sentidos a uma história de fronteiras. Dentre estes elementos discursivos estão o turismo e a sustentabilidade, elementos significativos cujo poder político e econômico se magnetizam para pensar o ordenamento social. A imagem guaraníca sofre redimensionamentos que estão para além da imaginação do próprio grupo social, mas que atende ao apelo turístico e da sustentabilidade ambiental.

Menciona-se que, ao pensarmos tempo e espaço na construção de uma percepção de cultura, também a produção historiográfica é aqui lembrada como demarcada por um tempo e espaço. Segundo Paul Feyerabend, a história da ciência está repleta de momentos onde metodologias, que eram bem aceitas, foram deixadas de lado em prol desta mesma ciência. Lembra também que devemos admitir que o mundo é em grande parte desconhecido e, por isso, nós não podemos saber de antemão qual será a melhor metodologia para lidar com aquilo que ainda não conhecemos. Em outras palavras, manter-se aberto para novas formas de conhecer não é só uma descrição da história da ciência, mas também é uma prescrição para o futuro da mesma. Em conformidade com isso Feyerabend diz que “Essa maneira liberal de agir não é, repito, apenas um fato da história da ciência. É algo razoável e absolutamente necessário para que se desenvolva o conhecimento” (FEYERABEND, 1977).

Nesta compreensão, pretende-se colocar o uso de fontes desta pesquisa. Os textos escritos por historiadores, geógrafos, textos livres e/ou jornalísticos são apresentados ao lado da tradição oral, iconográfica e da observação presencial, colocando-as em diálogo como mensura dos rituais de origens, das reapropriações simbólicas para ordenação do espaço territorial ocupado. Por esta razão, serão tratadas no interior de representações mais gerais dos signos e símbolos cujos apelos de seus intérpretes serão indicados como demarcações, disputas e controles do tempo contemporâneo.

A narrativa segue em fluxo espiral, onde os discursos são apresentados, e muitas vezes retomados, de forma que os assuntos, por vezes bastante diversos, se mostram entrelaçados. O texto foi instrumentalizado de forma que o primeiro capítulo descreve o panorama discursivo historiográfico da região onde se formou o lago de Itaipu, e sua relação com símbolos referenciais que surgiram em consequência deste evento. A partir deste fator, são explorados discursos que contribuíram para a formação de um imaginário cultural local que construiu modos de ver sobre a cultura indígena e contribuiu para internalizar representações consideradas mitologias pertencentes a grupos culturais. Árvores, dilúvio, língua, lendas, fertilidade, são apresentados neste capítulo como demarcadores de um tempo e espaço.

No segundo capítulo faz-se uma discussão de narrativas escritas e a descrição de determinados mitos e lendas atribuídas aos índios guaranis. Procura-se demonstrar um tempo espaço sustentado pela presença da árvore (árvores no plural) em muitas instâncias do tempo presente da fronteira. Retoma-se o ambiente de Ocoy, o assentamento indígena, produções historiográficas que construíram evidências sobre identidades, racialidades e traços culturais como pertencentes aos grupos sociais ao lado do mito da nação única. Demonstra-se o quanto a imagem da árvore permeia a imaginação regional, seja na letra do especialista ou mediante a descrição folclórica de grupos tradicionais, neste caso, os índios guaranis.

No terceiro capítulo pretende-se explorar parte do universo mítico guarani a partir de relatos de seus representantes, conectando o surgimento do artesanato; as peças, a discussão sobre a imitação dos artistas; a árvore da vida como artesanato, o discurso da integração cultural através do artesanato e da sustentabilidade ambiental e políticas de assistência em Ocoy.

Em seu conjunto, os três capítulos pretendem fazer uma delimitação espaço-temporal onde as experiências contemporâneas de sujeitos e instituições apelam para determinadas imagens fortes como forma de organizar a vida cotidiana. No todo, aponta-se uma história do surgimento de uma política de divulgação de conhecimentos artesanais na tríplice fronteira como se fosse a ponta de um iceberg. Olhado em sua profundidade, há muito mais que peças artesanais.

1. MITOS E SÍMBOLOS NA CONSTRUÇÃO DE ESPACIALIDADES

1.1 Um imaginário da grandiosidade na tríplice fronteira

Segundo discussões do sociólogo francês Michel Mafessoli, o imaginário não é algo que serve para identificar somente as tramas sociais estabelecidas por um sujeito. Embora afirme que “o imaginário é o estado de espírito”, remete à compreensão de que se trata de uma comunidade de sentidos “de um grupo, de um país, de um Estado-nação, de uma comunidade, etc”. (MAFFESOLI, 2001). Segundo este autor:

O imaginário estabelece vínculo. É cimento social. Logo, se o imaginário liga, une numa mesma atmosfera, não pode ser individual [...] Insisto que há proximidade entre cultura e imaginário. Nesse sentido, pode-se dizer que o imaginário é a cultura de um grupo. Contudo, se voltamos ao que foi dito, veremos que o imaginário é, ao mesmo tempo, mais do que essa cultura: é a aura que a ultrapassa e alimenta. (MAFFESOLI, 2001, p. 76)

Não se pretende discutir o imaginário como categoria de análise nesta pesquisa. No entanto, a forma proposta por Mafessoli permite perceber muitos fios da trama cultural estabelecida na fronteira geográfica dos três países em questão e, ao mesmo tempo, estabelecer um diálogo conceitual com outros autores, um significativo contributo para a compreensão de imagens fortes como áureas, que estão em suspenso neste espaço territorial fronteiriço, resultando em uma atmosfera comunicativa e ao mesmo tempo demarcadora de grupos e diversidades culturais.

Ao lado de Mafessoli, é possível colocar as pesquisas de antropologia cultural de Clifford Geertz. O diálogo entre os autores pode ser estabelecido a partir dos conceitos de cultura e imaginário. Segundo Geertz um tempo histórico é um permeado de estruturas significantes e superpostas que, manejados pelos grupos sociais, permite que sentidos sejam construídos criando uma certa estabilidade para a existência individual e coletiva. Segundo este pressuposto, a abrangência destes crivos culturais se estende como os tentáculos de um

monstro marinho que abarca desde um princípio até seu lugar mais distante, e ou “inconfessável” da psicologia social.

A amplitude destes crivos atinge mesmo todos os sujeitos – intelectuais ou leigos (Bourdieu) – e seu lugar social. Isto significa assumir que o lugar da ciência, seus instrumentos, seus procedimentos, suas sentenças, têm história, ou seja, pertencem a este esforço de organização da cultura. No mesmo sentido deste apontamento de Bourdieu, deve ser colocado Mircea Eliade (1994) quando afirma: “o homem moderno se considera constituído pela História, o homem das sociedades arcaicas se proclama o resultado de certo número de eventos míticos”. História, mesmo se mencionarmos sua vertente escrita e mitos não se diferenciam na sua essencialidade, pois teriam em comum o fato de albergarem sentidos mais profundos, mitológicos, de outra natureza, que não aqueles somente expressos em signos pictóricos alfabéticos. Porém, justamente devido a estas referências - como estruturas significantes - podem evocar um lugar de rememoração de mitos fundadores que remetem às origens. Começos, cujos usos contemporâneos criam não somente uma estabilidade existencial, mas, sobretudo, elas remetem a ícones fundamentais da identidade grupal. Através das ritualizações dos mitos, “aprende-se não somente como as coisas vieram à existência, mas também onde encontrá-las e como fazer com que reapareçam quando desaparecem” (p. 18.), por isso, “não é preciso conhecer o mito da origem, é preciso recitá-lo”. (ELIADE, 1994.)

Com este autor, ainda pode-se compreender que há uma necessidade de rememorar estes mitos:

[...] recitando ou celebrando o mito da origem, o indivíduo deixa-se impregnar pela atmosfera sagrada na qual se desenrolaram esses eventos miraculosos. O tempo mítico das origens é um tempo forte, porque foi transfigurado pela presença ativa e criadora dos entes sobrenaturais. Ao recitar os mitos, reintegra-se àquele tempo fabuloso e a pessoa torna-se conseqüentemente, contemporânea, de certo modo, dos eventos evocados, partilha da presença dos deuses ou dos heróis. (ELIADE, 1994. p. 21)

Na contemporaneidade vive-se o fundamento dos mitos da modernidade. Considerando que sua principal performance foi escrita e cujos especialistas

vieram de muitas áreas do saber (BURKE, 2014), as fontes escritas que passaremos a analisar serão demonstradas como fomentadoras de mitos, especialmente focadas na questão das origens, seja origens de um grupo social, seja origem de um Estado Nacional.

Ainda na linha de Eliade (1994), a finalidade desta vivência mitológica não é outra senão a necessidade de amenizar o tempo. “Ao viver os mitos, sai-se do tempo profano, cronológico, ingressando num tempo qualitativamente diferente, um tempo sagrado, ao mesmo tempo primordial e indefinidamente recuperável” (idem, p. 21). Por tempo sagrado não se deve entender o fundamento somente com origem no sagrado, mas numa forte presença de fundamento e prolongamento da estabilidade do cosmos que coloca o imprevisível, o tempestivo, dentro de uma ordem, como o Estado, por exemplo. Neste sentido, ciência e crença são ícones inseparáveis, pois que, com ferramentas diferentes (e muitas vezes opostas) convergem para a domesticação do mundo. Como disse Eliade (1994), “todo mito de origem conta e justifica uma situação nova – nova no sentido de que não existia desde o início do mundo” (p. 26). É neste sentido que, na tríplice fronteira, pode ser pensada uma formação cosmogônica, porque, ao final, uma das funções do mito é a da instalação territorial do grupo. Em outros termos, é a história de um novo começo, réplica da criação do mundo.

Ainda segundo Eliade (1994), é no fundamento territorial que “o mito recorda brevemente os momentos essenciais da criação do mundo, para contar a seguir, a genealogia da família real, ou a história tribal...” (p. 37). Nesta formação de territorialidade, pode-se pensar que “a origem de uma coisa corresponde à criação dessa coisa” (p. 39). E esta não é senão o apaziguamento de inquietações criadas na tessitura da organização do tempo histórico. Ciência e crenças neste aspecto fazem parte de uma cerimônia de controle do tempo. Intelectuais e leigos assim participam de um mesmo mundo, de uma mesma hierofania, cujo grande combate é ordenar a vida cotidiana. Um texto escrito e um conto, mesmo se opondo num ponto de vista, tem como finalidade, em última instância, dizer um dizer mais sabido, último, fundador. Da mesma forma um grande projeto de intervenção na natureza pode, em um momento, ser um veio de

brasilidade e, em outro, um conjunto idílico salvacionista da modernidade. Assim, eles não se opõem, mas “prolongam” a cosmogonia.

É a existência desta mesma cosmogonia que possibilita a existência de uma multiculturalidade na fronteira. Com este tema, nos ocuparemos mais ao final. Por hora, basta afirmar que são muitos os símbolos evocados na tríplice fronteira. A imagem da água talvez seja uma das mais fortes. A ela está associada a existência de caminhos desbravadores e navegáveis, de rios piscosos, de bandeirantes e jesuítas intrépidos, hábeis navegadores, desbravadores, militares e “fortalezas iconográficas como Itaipu Binacional, *A Maior em Produção de Energia*, Cataratas do Iguaçu, uma das *Novas Sete Maravilhas da Natureza*” (OLIVEIRA, P. 118 – grifos da autora). Estas imagens fortes estão associadas às velhas tradições de descrever o espaço remontando à um certo hábito dos gregos de trazer ao domínio aquilo que é desconhecido e narrar com foco no fantástico e grandioso.

A água como símbolo narrativo permite conceber um imaginário mais longínquo em que se remetia à origem, aos elementos naturais. Os quatro elementos foram mitos fundadores da territorialidade paranaense (SANTOS, 2014). Autores como Euclides da Cunha conceberam um “Hércules Quasímodo” para descrever um corpo humano criado pela natureza íngreme do sertão. O historiador paranaense Brasil Pinheiro Machado falou de um “Homem Tapera”, criado pelo tempo, acanhado, desajeitado e feio. Mas estas monstruosidades foram concebidas como formas arquetípicas de um tempo remoto, cujas características o tempo moderno haveria de apagar (SANTOS, 2014).

Os três elementos naturais como discursos da origem estão, segundo Julia Tomás (2013) presentes no imaginário da cultura portuguesa que foi disseminado na busca desenfreada pelo novo mundo. O desconhecido enfrentado por nobres e homens simples foi narrado como enfrentamentos entre deuses e semideuses, onde foi reunida uma série de personagens mitológicos cosmogônicos, ou seja, organizadores da territorialidade do desconhecido. Deuses, monstros, tormentas, grandes águas, o mar, as montanhas, a mata, o sem fim, evocaram entidades superiores para dominar este desconhecido. A autora lembra, assim como Mircea Eliade, que na mitologia helênica, Eurínoma, a “Deusa de Todas as Coisas”,

nasceu nua do Caos mas os seus pés não encontraram nenhum lugar onde pousar. Decidiu, por isso, separar a água do céu. As narrativas olímpicas contam, por seu lado, que a Mãe-Terra nasceu do Caos e enquanto dormia, deu à luz um filho chamado Urano:

[...] os mares, bem como todas as coisas do universo, foram criados pela união entre mãe e filho. Nos mitos homéricos, antes de tudo, havia-se formado o Céu (Úrano) e a Terra (Gaia) que deram origem aos Titãs, considerados geralmente como a geração primitiva dos deuses. TOMÁS (2013, p. 2).

Outra imagem simbólica forte deste imaginário é aquele que reúne o deus do tempo Cronos e o do oceano, Poseidon. Segundo a pesquisadora portuguesa:

[...] a Odisseia de Homero é baseada em mitos da Grécia Antiga e descreve com clareza a hierarquia familiar dos deuses do Olimpo, filhos dos Titãs. Conhecemos, assim, deuses e outros seres marinhos do mundo helênico, dos quais o mais poderoso é Posídon, Senhor e Rei do Mar. Posídon (o equivalente romano é Neptuno), à imagem do mar, pode ser benigno formando novas ilhas e oferecendo águas calmas. No entanto, se o ofender (o que acontece facilmente), o deus bate com o tridente no chão provocando maremotos e cruéis vendavais que causam afogamentos e naufrágios. TOMÁS (2013, p. 12).

Narrativa com muita semelhança está na Bíblia cristã. Como se lê em Gênêsis (Genesis 1.1-1.10), Deus criou o céu e a Terra, em seguida, no primeiro dia, criou o dia e a noite e, no segundo dia, separou as águas das águas, formando assim as águas terrestres e as águas celestes. Ao terceiro dia, Deus criou os continentes e chamou “mares” às acumulações de águas e “terras” aos lugares que se encontravam secas. Para o cristão, os mares, os sem fins, os sertões, representam quase sempre a hostilidade de Deus e um perigo mortal. Júlia Tomas faz uma advertência importante para a compreensão da cosmogonia territorialista destes “descobridores”:

[...] parece-nos desde já adequado sublinhar a influência greco-latina no imaginário português. Povo de pescadores e marinheiros, os portugueses sempre seguiram a fé cristã. O

paralelo entre os pescadores da Bíblia e os de Portugal é evidente. humildes e pobres, os pescadores arriscam a própria vida para alimentar a família. Sem proteção nem conhecimentos, frente à ira de Deus, muitos se perdem e nunca regressam. TOMÁS (2013).

O imaginário marítimo e a memória portuguesa disseminou-se rapidamente no chamado novo mundo. O “descobrimento” é fruto da combinação deste fantástico com as ambições políticas. Um mundo construído por uma epopéia com navegadores, missionários, piratas e aventureiros que reinavam em tronos indígenas. O imaginário da colonização é uma complexa tecelagem de lendas e mitos servidos pela concepção do inferno dantesco. A *terra brasilis* ora é um inferno tropical – de calor, pestilências, vestais e animais devoradores de gente – ora uma terra de luxúria, devassagem, pecados e castigos.

Compreende-se, assim, o pavor face ao desconhecido (e a necessária coragem para o desbravar) e o terror perante a morte, refletido nas imagens do abismo no horizonte. É neste limite discursivo que se encontra as produções culturais, artísticas, literatas. Neste mesmo horizonte que se fundem com criações de museus, institutos, casas de assistência, educandários e templos. Mefistófeles (o mal, o medo, o desconhecido) precisava ser exortado definitivamente; isto ocorreria na medida em que a modernidade afastasse a ignorância ou o medo do desconhecido. O desconhecido era o horror, o fantástico. Padres, cientistas, políticos foram antecidos por bandeirantes e sertanistas. Como disse Santos:

A produção historiográfica, a partir destes Centros, pode ser entendida como uma memória estética do Paraná. Uma arte escrita que cria uma ordem de espacialidade, gradativamente, que insere o homem num espaço. A produção, então, tem ares de uma disciplina do corpo, uma vez que se coloca um homem pré-histórico que, até o domínio da história, muda suas qualidades físicas. (SANTOS, 2013. p. 21)

As letras e as artes retratam muito bem estes combates. Um misto de natureza e deuses demonstra um grande sentido antropocêntrico cuja finalidade é demarcar como cultural um espaço territorial ocupado. O uso destas fontes na pesquisa permite reconstruir um caminho do imaginário (as estruturas do imaginário) da territorialidade. Sutilmente há evidências de uma simbiose

antropológica entre o desejo político e a mensagem dos deuses. Como disse Geertz, o imaginário é maleável e adaptável ao tempo, transformando-se em memória e em consciência coletiva, o que reflete a eterna angústia e, na mesma mão, a luta do Homem perante Cronos, Thanatos, Gaia e Urano. Neste mesmo território há também outros saberes que jogam com outras regras porque respondem a outras necessidades. Eles também são monstros que habitam os sertões, as fronteiras, os vazios demográficos. Os mitos dos povos guaranis são operacionalidades específicas que também mapeiam o espaço com pretensões menores que os “conquistadores portugueses” ou modernos colonizadores europeus. Eles se encontram nestes lugares que chamamos fronteiras no plural. As identidades entram em fricção; como o jogo é estabelecido entre os homens e não entre os deuses, estes parecem observar do cimo do Olimpo o resultado da batalha para tomar sua decisão. Mas como disse Geertz, o imaginário não é algo fixo; em universos multiculturais os semi-deuses descem ao solo e permitem a promiscuidade. É no jogo cotidiano que as práticas definem as apropriações resignificando o universo simbólico. No espaço multicultural da tríplice fronteira muitas são as identidades móveis; fala-se muitas línguas, muitos são os credos, várias são as atividades laborais; veste-se de muitas formas e com várias cores; alimenta-se de maneiras, temperos, e produtos também muito variados. A tríplice fronteira é, portanto, plurissignificativa, o que a faz multicultural.

Ao lado da água como elemento simbólico, pode-se colocar a Árvore. Ela remete ao segundo elemento, terra. Ela está essencialmente ligada ao mito da fertilidade. É, porém, uma imagem dúbia de muitas fases quando pensada diante do território ocupado. Foi caracterizada como um monstro que resiste ao homem, destrói suas construções, atrapalha seu destino; pode ser a matéria prima que acolhe, protege, abriga; pode dar o alimento ou a bebida; pode também ser um monstro que liga os dois mundos de Uranos e Gaia (céu e terra). Mas em ambos os casos as narrativas são construídas com imagens dos semi-deuses, grandiosos, construtores de culturas, quase fálicos. Situa-se aqui o mito do colonizador ou do pioneiro regional.

As narrativas sobre territorialidades são confrontantes com as florestas. Outrora lenhadores, conquistadores, fundadores de cidades. Hoje o combate ocorre,

sobretudo como prática escriturística.. É importante registrar que no dicionário Michaelis se classificou como definição de floresta: “1- Vegetação cerrada constituída de árvores de grande porte, cobrindo grande extensão de terreno; mata. 2- A extensão de terra coberta dessa vegetação. 3- Confusão, labirinto”⁶.

Na arte escrita fica evidente todo o esforço de construção de uma memória imagética desta grandiosidade relacionada à árvore: “de grande porte”; o seu coletivo: “extensão de terra coberta dessa vegetação”; e por fim: “confusão, labirinto”. Não é difícil perceber que o autor ao definir pela tinta da caneta, está contemplando um quadro diabólico do desconhecido, ameaçador. Se juntarmos os personagens linguísticos – árvore, floresta, labirinto - temos um sentido a este diabólico: coletivo de monstros que confunde o homem. Logo, colonizar ou desmatar será um apelo à batalha donde emerge o herói colonizador. A conquista destas florestas será como a saga dos titãs: na batalha entre os seres, se conquista e se torna mais humano, diga-se, mais moderno. Os feitos são grandes, superlativos como “construir o Oeste”, “construir cidades”, “construir o maior lago artificial do Mundo”.

Mas como se diz com a linguagem mitológica, nas florestas habitam muitos seres. Dentre as muitas culturas da tríplice fronteira, está também a nominada indígena. Nesta cultura há os seus mitos de territorialidades. Na interculturalidade, eles se encontram e, como dito acima, as práticas políticas vão decidir pelos deuses: quais imagens terão o poder maior de organizar o mundo de Cronos?

1.2 Superlativos na abertura das matas

A formação do lago de Itaipu está diretamente relacionada à forma de vida dos indígenas na tríplice fronteira e, de modo especial, dos indígenas em Foz do Iguaçu. A desapropriação de terras ocorrida naquele período atingiu agricultores e nativos da mesma forma, causando remoção de ambos para outras localidades: os agricultores, conforme negociações individuais e relativas ao tamanho de suas

⁶ Fonte: http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/definicao/floresta%20_967132.html. Acesso em 15/06/2014.

propriedades; e os indígenas, alocados em uma colônia então nominada Ocoy. As opções eram mínimas neste cenário onde se travava um combate desproporcional.

A construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu é um destes monumentos em que o grandioso está presente. Os discursos em torno de temas referentes à Itaipu tendem, quase que em sua totalidade, ao superlativo. Itaipu foi a maior usina hidrelétrica do mundo até 2008, ano do término da construção da represa de Três Gargantas na China, que a superou em tamanho. Porém, mantém-se a afirmativa de ser a maior do mundo atualmente em produção de energia.

A ditadura militar brasileira (1964-1985), que patrioticamente descrevia o país sob seu comando como “Brasil grande”, buscou mais do que eficiência e expansão com seu programa intenso de obras públicas. Como o nome “Brasil grande” sugere, tamanho é documento. Um dos discursos de Médici, transmitido por rádio e televisão em honra do sétimo aniversário da Revolução de 1964 – denominação oficial do golpe que pôs os militares no poder –, defendia que, para superar suas dificuldades, o Brasil precisava “promover o desenvolvimento em dimensões mundiais” (MÉDICI, 1971). O próprio discurso do militarismo brasileiro vai se colocar num combate titânico da ordem interna, do combate internacional do comunismo e no milagre faraônico do desenvolvimento econômico do Estado Nação (LENHARO. 1988). Itaipu foi apenas uma das grandes obras que “rasgam as florestas e criam desenvolvimento”. Junto a ela, podemos citar a rodovia Transamazônica e a usina nuclear de Angra dos Reis e, mais recentemente, a polêmica obra da usina de Belo Monte.

Em outro discurso de 1971, referindo-se mais especificamente à natureza superlativa das iniciativas desenvolvimentistas do regime, Médici descreveu a usina de Itaipu como sendo construída por uma companhia binacional “que não terá paralelo, no mundo, por sua natureza e magnitude” (idem, 1972).

Ao demonstrar sucesso numa área específica do progresso nacional, a modernização simbolizada pelas obras públicas monumentais do regime serviu para legitimar a ditadura tanto internamente quanto no exterior. Aproveitando o clima otimista da vitória do Brasil na Copa de 1970, o chamado “milagre econômico” do regime usou tais obras para promover sua imagem.

Muito além da concepção política, o conceito de grandeza foi largamente difundido durante, e também nos anos que sucederam as obras, e está impregnada até hoje na imagem institucional da empresa. Não apenas por seu porte monumental, que faz com que, aos olhos dos visitantes, pessoas e carros sejam comparadas a formiguinhas, em Itaipu o gigantismo em torno da obra está em toda parte.

Antes de visitar as instalações da grande usina, todos os visitantes são convidados a assistirem um filme de aproximadamente 30 minutos, focado na descrição das bases de constituição do acordo bilateral, firmado entre o Paraguai e o Brasil para construção daquele complexo. Boa parte do filme exibido aos visitantes volta-se aos programas de sustentabilidade criados pela empresa. A natureza é muito valorizada nas imagens. São apresentados também o registro das diferentes etapas atingidas pelo canteiro de obras. Os números já colocados na roupagem de “sustentabilidade” impressionam e a tecnologia empregada constitui um marco na construção de obras similares, ainda inédita em muitos aspectos.

As descrições demarcam um espaço geográfico e social na territorialidade ocupada. Segundo dados divulgados pela empresa, a Usina Hidrelétrica foi construída a 190 Km de Sete Quedas, no Rio Paraná, no trecho de fronteira entre o Brasil e o Paraguai, a 14 Km ao norte da ponte da Amizade (divisa entre Brasil e Paraguai), a 20 Km da Foz do Rio Iguaçu. A área do projeto se estende desde Foz do Iguaçu, no Brasil, e Ciudad Del Este, no Paraguai, ao sul, até Guaíra (Brasil) e Salto Del Guairá (Paraguai), ao norte. A Hidrelétrica possui a altura de 196 metros, que equivale a um prédio de 69 andares, com o comprimento de 7.760 metros.

A grandiosidade usa o recurso da analogia para criar de si mesmo uma imagem representacional. O filme e o site institucional da empresa assim descrevem:

Com o concreto que foi usado para a construção da barragem de Itaipu seria possível construir mais de 200 estágios do tamanho do Maracanã, um prédio de 1000 andares, ou até moradias para 4 milhões de pessoas, 6 pirâmides como a de Quéops, no Egito. Na barragem há 12,5 milhões de metros cúbicos de rocha e 5,1 milhões metros cúbicos de terra. O volume total de terra e rocha é equivalente a mais de duas vezes ao volume do Pão-de-Açúcar do Rio de Janeiro. O ferro e o aço de construção utilizada seriam

suficientes para edificar 380 vezes a Torre Eiffel (Paris). Se o Brasil tivesse de obter a energia gerada por Itaipu, a óleo, seria necessário queimar 434 barris de petróleo por dia. O vertedouro de Itaipu suporta uma vazão máxima 40 vezes superior à média das Cataratas do Iguazu. O ritmo das obras foi equivalente à construção de um edifício de 20 andares a cada 55 minutos. Atualmente a usina Hidrelétrica de Itaipu tem a potência instalada de 14 milhões de Kw (quilowatts), com 20 unidades geradoras de 700 mil Kw cada uma. (Fonte: <http://www.itaipu.gov.br/energia/comparacoes>. Acesso em 15/06/2014).

No período de maior intensidade dos trabalhos, Itaipu lançava em média 300.000 m³ de concreto por dia. O canal do desvio do Rio Paraná foi aberto em pouco mais de três anos (1975-1978), com 2.000 metros de comprimento e 150 de largura e 90 de profundidade. Itaipu removeu mais de 60 milhões de metros cúbicos de rocha e terra nas suas escavações. Os construtores brincavam dizendo: “aqui não é a fé que remove montanhas, mas nossas máquinas e nossos braços” (MAZZAROLLO, 2003).

Na execução da obra, aproximadamente 1.800 Km² de terras passaram ao domínio da Itaipu Binacional (1.000 Km² no Brasil e 800 Km² no Paraguai), para a instalação do canteiro de obras, formação do reservatório de água com a capacidade para 29 bilhões de metros cúbicos e para a faixa de segurança. Deste montante, a água cobre 835 Km² no Brasil e 625 Km² no Paraguai. O lago de Itaipu equivale a três Baías de Guanabara.

Outros números da hidrelétrica que foram divulgados como imagem forte de sua grandiosidade foram os que se referiram à mão de obra empregada. De acordo com Mazzarollo (2003), no período de maior necessidade e intensidade de operários para a construção da barragem, empregava-se até 40.000 trabalhadores. Para este número novo de habitantes foi necessário construir 9.500 residências distribuídas em três conjuntos habitacionais no Brasil e oito no Paraguai. Além das residências, os novos bairros receberam também clubes, escolas, hospitais, igrejas, centros esportivos e recreativos. As refeições eram fornecidas aos trabalhadores no canteiro de obras, em imensos refeitórios que lá foram construídos. No Ecomuseu de Itaipu é possível conhecer, em exposição permanente, alguns utensílios de cozinha imensos utilizados nesta época, além de veículos, máquinas e outros itens

de grande porte. O custo econômico dessa grandiosidade, sem dúvida foi altíssimo. Ainda segundo Mazzarollo (2003), quando o Congresso Nacional aprovou o projeto da obra, o orçamento era, a princípio, estimado em US\$ 2,5 bilhões, mas quando os trabalhos foram iniciados esse valor passou para US\$ 4 bilhões. Logo em seguida para US\$ 8 bilhões, mais tarde para US\$ 14 bilhões e no final das contas chegou ao custo total de US\$ 20 bilhões.

Há “sinais” de grandiosidades contemporâneos de Itaipu. A usina bateu recorde de produção em 2012, fechando o ano com geração total de 98.287.128 megawatts-hora (MWh), o maior da história. Esse número supera o de 2008, quando gerou pouco menos de 95 milhões de MWh. Como tudo que se refere à usina, os números são grandiosos, o procedimento de analogia evidenciou que o recorde de energia registrado seria suficiente para atender à demanda do mundo inteiro por dois dias; do Brasil, por 81 dias; da Argentina, por dez meses; do Estado do Paraná, por três anos e sete meses; e da cidade do Rio de Janeiro, por seis anos e quatro meses⁷.

O Lago artificial de Itaipu, concluído em 1982, tem área de 1.350 km² e profundidade média de 22 metros, chegando até 170 metros nas barragens. O lago fornece a água que movimenta os geradores de eletricidade. Por tamanha grandiosidade, seu projeto envolveu considerável impacto socioambiental, dividindo opiniões sobre seus benefícios. Por conta disto, é perceptível uma constante manutenção da imagem institucional da empresa no sentido de fortalecer valores ligados à ecologia e sustentabilidade. Segundo informações da instituição, quase trinta anos depois de entrar em operação, “o lago é tido como modelo de gestão sustentável”. Atualmente, há 20 programas realizados nos 29 municípios que compõem a bacia do Paraná – moradia de cerca de 1 milhão de pessoas. Os dados produzidos pela empresa dimensionam esta autocompreensão de “sustentável”, pois afirmam que, “desde 1984 foram plantados 43 milhões de árvores e, graças à energia hidrelétrica produzida em Itaipu, o Brasil deixa de emitir a cada ano 85 milhões de toneladas de gás carbônico na atmosfera”. Os projetos que tornaram a usina um modelo de sustentabilidade estão ativos em áreas tão diversas quanto a de geração de energia. Sustentabilidade, pesca, produção de

⁷ Fonte: <https://www.itaipu.gov.br/sala-de-imprensa/noticia/itaipu-crava-novo-recorde-historico-do-semester>. Acesso em 15/06/2014.

alimentos sem agrotóxicos e manutenção de um corredor ecológico de 27 quilômetros de extensão são alguns exemplos⁸.

Este discurso é contemporâneo e nele se insere muitas ações políticas da Hidrelétrica, que procura rever ações de danos ambientais. Nesta lógica política se insere os projetos “Água Boa” e de Artesanato “Ñandeva” que se atribui aos atuais remanescentes indígenas guaranis, como será explorado mais adiante.

Para além da imagem da sustentabilidade, hoje também está presente o símbolo da natureza como turismo. A visita à Itaipu é tida como “obrigatória” para o turista que pretende conhecer Foz do Iguaçu. Perde apenas para as Cataratas no quesito “visitação”. Logo na chegada à usina o turista “pressente” as marcas da fronteira trinacional, pois se depara com um grande bloqueio com acesso controlado onde se exige identificação e justificativas da presença do visitante. Devidamente “enquadrado” nos requisitos, haverá uma “recepção aos visitantes” em um moderno espaço no complexo de recepção. O passeio é feito em ônibus especial. Do centro de visitantes até o mirante central, o clima por pouco faz lembrar o filme “Jurassic Park”. Porém em vez do vislumbre dos gigantes do passado natural, a expectativa é para ver de perto o colosso do futuro criado pelo homem. Agregado ao passeio, nos arredores do trajeto é possível contemplar o monumental canteiro de obras de um dos últimos projetos assinados por Oscar Niemeyer em vida, o futuro campus da UNILA (Universidade Federal da Integração Latino-Americana), ela mesma inserida no discurso político da grandiosidade do Mercosul e do discurso da “cordialidade dos povos latino-americanos”. Também aparece justaposto no caminho, como que de forma proposital, a visão do Canal de Piracema de Itaipu, mostrando que a barragem não representa um grande obstáculo à migração dos peixes no Rio Paraná. A presença de famílias de capivara vivendo tranquilamente próximos ao canal fortalece o conjunto de itens que formam o imaginário de uma terra utópica, onde o homem, a energia, a ciência e a natureza vivem em perfeita harmonia. A vitrine de um futuro ideal e onde os monstros finalmente repousam em paz.

⁸ Fonte: <http://www.respostassustentaveis.com.br/blog/usina-de-itaipu-geracao-de-energia-e-sustentabilidade>. Acesso em 10/06/2014.

No circuito turístico a expectativa cresce até chegar ao mirante, onde é possível descer e registrar o momento através de fotos e filmes. Daí em diante, o que se apresenta não vai muito além do que já se tenha visto através dos meios de comunicação. Contudo, o sentimento que segue constante é sempre o de assombro e admiração, alimentado por um aparato simbólico de imagens e argumentos construídos em torno dela. A obra, porém, é fria e inerte, um gigantesco amontoado de concreto e rochas. Uma bonita lápide para esconder um imenso túmulo que consumiu grande parte da riqueza natural do lugar, seus animais, seus nativos e seus sonhos. Uma lembrança certamente marcante que, ao final do passeio, poderá ser levada para casa em forma de souvenir, adquirido numa loja credenciada do programa Ñandeva de Itaipu, presente no Centro de Recepção de Visitantes, local de início e fim da jornada. As grandes quedas, aves, bichos e árvores remoram lembranças indígenas, e neste caso específico demonstram mais a sua ausência física que sua presença. Neste circuito turístico são presenciadas algumas peças artesanais que “lembram” o artesanato guarani; porém, o sujeito indígena não adentra o recinto; não é um consumidor e não pode desenvolver sua atividade de vendedor.

Este cenário artificial criado para o visitante lembra em muito as narrativas escritas – que trazemos ao lado das observacionais e narradas pela tradição oral – escritas ainda anteriormente à formação do alagado. Na fonte de informação oficial de Itaipu, afirma-se que região que margeava o Rio Paraná em 1982, acima da Hidrelétrica de Itaipu (na época em sua fase final), “era composta por áreas de plantios e por fragmentos de Floresta Estacional Semidecidual. O clima subtropical úmido e água abundante permitiam a existência de uma grande variedade de espécies botânicas e uma rica fauna, composta de famílias de mamíferos, aves, insetos e répteis, além de diversos tipos de peixes que povoavam açudes e afluentes do Rio Paraná”⁹.

Ao lado desta narrativa, é digno de nota o importante registro do Jornalista Juvêncio Mazzarollo. Conhecido como o último preso político do Brasil, Mazzarollo esteve constantemente voltado para questões sociais como a causa indígena, pequenos proprietários de terras desapropriados com a construção de

⁹ (Fonte: http://www.conservation.org.br/publicacoes/files/avesmigratorias/sul/vesSUL_hidre.pdf. Acesso em 05/09/2013).

Itaipu e a intervenção militar nas pequenas cidades. Pelas constantes críticas tecidas ao sistema, foi chamado em 1982 pelo comando militar e processado pela Lei de Segurança Nacional, permanecendo preso durante dois anos em Curitiba¹⁰. A época em que o lago de Itaipu estava prestes a ser formado coincide com o período em que Mazzarollo foi redator do jornal Nosso Tempo de Foz do Iguaçu, e que traz relatos impressionantes daqueles dias, muito ressonantes com a realidade atual. O recorte apresentado a seguir, sob o título de “Réquiem para as Sete Quedas” relata o clima vivido às vésperas da inundação, e a pífia “homenagem” que as autoridades da época formularam para amenizar a situação:

Itaipu é condenável sob inúmeros aspectos, mas há um e que é especialmente forte – o sepultamento das Sete Quedas de Guaíra, em virtude da formação do reservatório de água que acionará 18 possantes turbinas geradoras de eletricidade. Para muitos o argumento que condena a obra é a expulsão de 12 mil famílias (brasileiras e paraguaias) da terra inundada. Para outros a condenação se baseia nos 1.450 quilômetros quadrados de terra que ficarão inutilizados para a produção de alimentos. Outros mais não se conformam com a violação ecológica global representada pelo represamento do rio Paraná, com seus efeitos no clima, na flora e na fauna. Não faltam também os que refutam a obra pelo seu custo astronômico ou pela ameaça que representa à segurança das populações espalhadas à jusante do lago artificial. Efetivamente é fácil encontrar motivos para condenar Itaipu. Entre eles o desaparecimento da fantástica maravilha das Sete Quedas é particularmente forte. Sozinho, este motivo é suficiente para levar à uma conclusão definitiva sobre o erro representado pelo projeto da hidrelétrica. (...) Mas, afinal, de que adianta protestos? Para que servem críticas se é sabido que no final de 1982 o rio Paraná será represado e as Sete Quedas desaparecerão aos olhos de todos? Por mais lágrimas que e se derramem sobre um cadáver, nem assim ele volta à vida. Resta o quê então? Há ao menos uma lição a ser aprendida no enterro das Sete Quedas e um registro que nossa geração precisa fazer na história humana. É necessário deixar claro que houve muito inconformismo pela violência cometida e que não foram todos os homens desta época que aceitaram a agressão. Talvez seja possível também deixar claro que os inconformados não tiveram culpa, porque não foram consultados antes de ser decidido o empreendimento assassino. (...) Uma barragem de 176 metros de altura, um lago de 1.450 quilômetros quadrados... Quais efeitos colaterais terá esta gigantesca cirurgia, só no futuro saberemos com certeza. Por enquanto, a ferida aberta ainda sangra, provocando a dor, aguçando os sentidos de quem dela se

¹⁰ - Faleceu recentemente, aos 69 anos, vítima de um AVC, no dia 05 de junho de 2014, em Foz do Iguaçu.

aproxima. Os agricultores já abandonaram suas terras, os últimos guaranis já despejados, e o peixe dourado, habitante comum daquelas águas, já não pode subir o rio Paraná para a desova que garante sua reprodução, e prepara-se para ceder seu lugar à piranha. (...) Diante do fim das Sete Quedas, das ilhas, da flora, da fauna, dos campos cultivados, dos agricultores pioneiros e dos habitantes indígenas, o Movimento Adeus Sete Quedas está propondo um ritual nacional, “um réquiem ao gigante crucificado. De um lavrador ao cacique, reunindo brasileiros de todos os cantos, onde cada um preste sua homenagem, a seu jeito, com sua criatividade” – conforme reza o projeto da coordenação de Curitiba. “Que o músico musique, o cantor cante, o fotógrafo fotografe, o cineasta filme, o ator encene, o poeta poeta. Teremos então o Festival de Artes. Que o historiador rememore e registre, o ecólogo compreenda, o tecnólogo, o cientista social, o filósofo e o político reflitam – e teremos um Seminário sobre Guaira, sua história, realidade e sina, e sobre as implicações e as lições deste marco no relacionamento entre o homem e seu universo”. (Jornal Nosso Tempo, 23/12/1981, pg. 20).

Por dentre os muitos argumentos, Mazarollo descreve uma imagem mitológica que ficou registrada em muitas fontes escritas e no imaginário popular deste período: o dilúvio.

ÚLTIMO AVISO DE ITAIPU - Saiam todos, que o dilúvio vem mesmo! Uma nota de alerta divulgada pela Itaipu Binacional deu início à contagem regressiva nos poucos passos que restam ser dados para que uma riquíssima e belíssima área de 1.350 quilômetros quadrados – 78 no Brasil e 570 no Paraguai – fique submersa num lago ameaçador: “Atenção, senhores desapropriados que ainda moram na área do reservatório. No final deste ano, as águas do rio Paraná vão começar a subir para formar o lago de Itaipu. Em duas semanas, uma vasta região será completamente coberta pelas águas.” [...] “Há pessoas que não sabem, ou não querem acreditar, que em breve tudo isso ficará debaixo d’água. [...] Para que não aconteçam problemas, desde março a Itaipu vem solicitando a todos os colonos que deixem a área do reservatório”. O tom da nota pretende ser apenas de informação e aconselhamento, mas esconde dentro de si uma notável dose de ameaça, capaz mesmo de causar pânico, porque efetivamente ainda restam os que “não querem acreditar” que tão fantástica violência contra a natureza e o ser humano esteja prestes a consumir-se [...] das terras que serão encobertas e inutilizadas, os milhares de agricultores arrancados violentamente do solo que cultivavam produziam também milhões de unidades de energia, não medida em quilowatts, mas em alimentos – seguramente o tipo de energia mais essencial à vida e também o tipo de energia que mais está fazendo falta para brasileiros e paraguaios. [...] A área do reservatório de Itaipu, outrora povoada, plantada e produtiva, oferece hoje a imagem acabada de uma

região em ruínas, uma vastíssima área que dá a impressão de ter sido preparada para o mais assombroso e tétrico filme de terror, onde antes verdejava pastagem os intermináveis trigais douravam planícies e colinas, onde brotavam flores e frutos em abundância, onde estavam os núcleos habitacionais das comunidades em sua vida intensa, hoje só os escombros, ervas-daninhas, podridão, deserto, silêncio, destroços, é terrível percorrer os 200 quilômetros de Foz do Iguaçu até Guairá. (...) Se alguém percorresse o Oeste do Paraná sem saber, nem mesmo a notícia da construção de Itaipu, ao chegar à área do futuro lago certamente se convenceria de que alguma praga ou alguma radiação atômica tornou a vida impossível ali. (Jornal Nosso Tempo, 15/06/1982, pg. 3).

Para ilustrar o mencionado acima segue uma imagem representativa do momento vivenciado. Para salvar a casa das águas, valia qualquer coisa:



Figura 01 – Imagem representativa do momento vivenciado: “o dilúvio”.

Foto: João Luiz Thomazi

Fonte: <https://www.itaipu.gov.br/sala-de-imprensa/noticia/40-anos-itaipu-transforma-foz-em-um-dos-maiores-municipios-do-parana> Acesso em 12/10/2014.

A narrativa do jornalista permite entrever muitas imagens imaginárias. Há um evidente combate entre o bem o mal; há inocentes sendo devorados; há um monstro que usa as águas como dilúvio. É o caos; e a nova nação não ressurge após a vinda do sol e a separação das águas, tal como o texto bíblico. O narrador assume o papel de Noé: alerta, esbraveja. É ignorado e insultado.

Outro periódico desta mesma época, a Revista Painel, traz o registro de que em Guairá e Foz do Iguaçu, além da diversidade natural, havia propriedades rurais e comunidades urbanas bem estruturadas, como a de Alvorada do Iguaçu,

que tiveram de ser desocupadas frente à iminente inundação provocada pela formação do Lago de Itaipu.

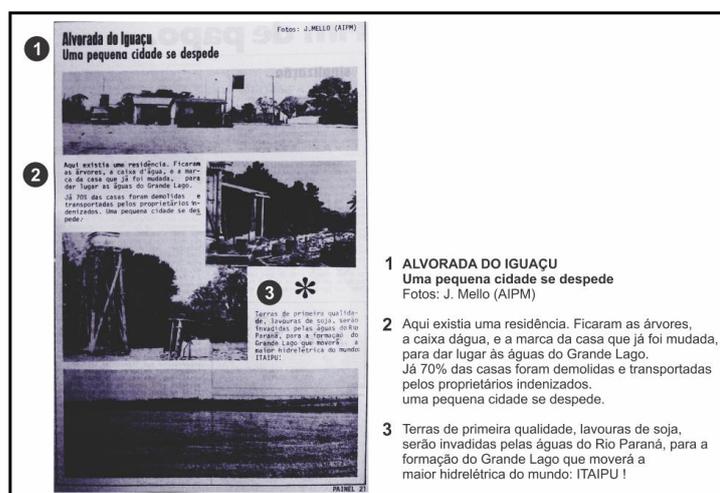


Figura 02 – Registro da desolação do município de Alvorada do Iguaçu em função da formação do Lago de Itaipu (o “Grande Lago”).

Fonte: Revista Painel nº 54 – junho de 1978 – Tezza Editores – Foz do Iguaçu, PR.

Nesta outra fonte escrita, apela-se para uma imagem invertida da grandiosidade, afirmando-a pela negação. Esta foi uma característica marcante da literatura anti Itaipu: apontar as perdas, as desagregações, os prejuízos. Mesmo nestas “negações” os grandes mitos estão presentes embora não na forma de monstros grandiosos. O colunista ao mencionar “aqui existia” quer lembrar um tempo de alvorecer, de estabilidade, de cosmogonia. Nela havia casa e árvore, depois menciona terra, lavoura e por fim águas. Mas não águas quaisquer: são águas invasoras do Rio Paraná. Na sua simplicidade e de ressonância local de um saber que não pretende se impor politicamente nas práticas oficiais, os titãs se alvoraçam, pois estão sendo interpelados frente a uma ameaça da estabilidade social.

Água, terra, árvores dão forma ao dilúvio que se encontram no oeste do Estado do Paraná. A Tríplice Fronteira é inundada pela tríade da mitologia. O grandioso é, portanto, um discurso plurissignificativo que, interpelado, pode justificar de várias formas o espaço territorial. O passado é, portanto projetado de muitas formas como estruturas do presente. Ao poder Estatal neste momento, havia um clima de admiração pelos resultados grandiosos da intervenção; aos de baixo, que sofreram a fúria de Poseidon, a perplexidade, penúria e revolta.

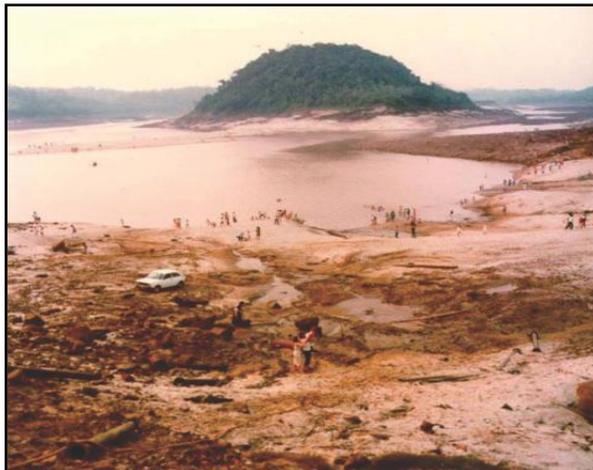


Figura 03 – O leito do Rio Paraná quase seco (próximo à Ponte da Amizade) no período do fechamento das comportas para a formação do Lago. *Fonte: Acervo Fundação Cultural de Foz do Iguaçu.*



Figura 04 – Inundação dos campos acima da barragem. Foto: Valdenor Franzen.
Fonte: <https://www.itaipu.gov.br/sala-de-imprensa/noticia/40-anos-itaipu-transforma-foz-em-um-dos-maiores-municipios-do-parana> Acesso em 12/10/2014.

1.3. Mitos científicos – as escavações encontram seu significado

Passado o grande dilúvio contemplado com a festa e o choro, vem os tempos de sedução por parte dos deuses. Em exposição permanente no Ecomuseu de Itaipu estão artefatos líticos e cerâmicos, resgatados na região onde se formou o reservatório, bem como uma cópia do P.A.I. (Projeto Arqueológico Itaipu - julho de 1980 a junho de 1981) relatando que antes da formação do lago foram localizados e cadastrados 71 indígenas, compondo 13 famílias, que formavam a Comunidade de Jacutinga – de índios do ramo “Avá” da

Nação Guarani – em área de 30 hectares. Por conta da inundação iminente essas famílias foram transferidas para a então recém-criada Reserva Indígena do Ocoy, com uma área de 250 hectares, recebendo apoio técnico e financeiro da Itaipu. Nessa mesma época, levantamentos arqueológicos comandados pelo professor Igor Chmyz, da Universidade Federal do Paraná, registrou 210 sítios só na margem brasileira do Rio Paraná, onde pesquisadores recolheram grande quantidade de peças de madeira, pedra e cerâmicas confeccionadas por populações que habitaram a região entre 1.000 a 8.000 anos passados.

As pesquisas relativas ao sexto ano do Projeto Arqueológico Itaipu, foram desenvolvidas em quatro etapas, totalizando 86 dias. O relatório faz o seguinte registro:

Constatou-se, no trecho das pesquisas, que houve uma intensificação das práticas agrícolas mecanizadas, as quais causaram danos ainda maiores aos vestígios arqueológicos. As lavouras de trigo e soja dificultaram, também, a procura dos sítios. Os trechos cobertos por pastos artificiais, agora bem mais numerosas, igualmente entravaram as pesquisas. No extremo norte da área já eram numerosas as propriedades abandonadas e cobertas por cerrada capoeira. Mesmo assim, os trabalhos possibilitaram a descoberta de 23 sítios arqueológicos. (P.A.I., 1981).

A posição dos cientistas assume a postura de defesa de Gaia. Coloca-se uma ancestralidade que deseja demarcar um poder de Cronos além do calendário contemporâneo. Ademais, assumem a postura de defesa da ancestralidade não apenas atribuindo o direito ao controle do espaço, mas, adiantando que a paisagem contemporânea, resultante da demanda cultural típica, é perniciososa, destrutiva.

As evidências coletadas pelos cientistas em vários sítios foram transportadas para Curitiba e manipuladas nos laboratórios de arqueologia do departamento de Psicologia e Antropologia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná. As tarefas de limpeza, marcação, análise e interpretação abrangeram 15.908 peças líticas e cerâmicas. Este ato de “isolamento” das peças e seu contexto parece desejar afirmar que havia necessidade de “isenção” na análise decifratória do saber que as relíquias revelam; uma lógica do saber científico que satisfaz o intelectual e o Instituto.

O imaginário da ciência arqueológica no Paraná circula por dentro o saber historiográfico. Segundo o relatório, as pesquisas desenvolvidas no sexto ano deste Projeto tiveram como palco os “espaços ocupados no início do século pelas companhias de exploração de erva-mate de Júlio T. Allica e a Mate-Laranjeira, nos atuais municípios de Marechal Cândido Rondon e Guaíra” (P.A.I., 1981). A primeira no extremo Sul, pouco abaixo do Porto Mendes, e a segunda, do referido Porto Mendes para o norte, em direção à cidade de Guaíra. Os registros atestam que outrora eles foram palmilhados por indígenas e, a partir do século XVI, por espanhóis, jesuítas e portugueses.

Ainda segundo o relatório, as edificações do Porto Mendes ainda existiam durante as pesquisas, porém as de propriedade da Allica estavam demolidas e modificadas, restando muitos indícios da sua engenhosidade. No decorrer dos trabalhos, inclusive, junto aos sítios arqueológicos, foram encontrados sinais da antiga estrada de ferro da Companhia Mate-Laranjeira.

Os detalhes descritos no relatório são minuciosos a ponto de permitir recriar mentalmente a paisagem local existente naquela época:

As atividades agrícolas modernas que empregam mecanização em extensas áreas acarretaram na devastação quase que completa da exuberante mata pluvial subtropical que existia. Permaneceram alguns tufos daquela vegetação no topo das elevações ou ao longo dos cursos fluviais. Em grandes proporções do terreno, a mata fora substituída por pastos artificiais. A fauna nativa que conseguiu sobreviver nesse ambiente é insignificante. A topografia é caracterizada por suaves elevações, ladeadas por cursos fluviais pequenos. A margem esquerda do Rio Paraná é extremamente íngreme, dificultando o acesso ao seu curso. Mesmo acompanhando a margem dos afluentes, é com grande esforço que se consegue atingir suas águas. O desnível existente entre os dois extremos abordados no rio Paraná, ou seja, entre o Porto Mendes e a foz do rio Bandeiras, é de 25 metros, ocasionando fortes correntezas e rápidos, como os de Santa Maria. O rio ou arroio Guaçu é o único de seus afluentes que oferece condições de navegabilidade, mesmo assim com algumas corredeiras e saltos nas proximidades de sua foz. O terreno é constituído geralmente por terra de coloração marrom-avermelhada, resultante da decomposição do basalto do Trapp-Paraná. Afloramentos de basalto ou meláfiro também eram comuns, às vezes havia formação de várzeas ao longo ou nas nascentes dos cursos fluviais menores. (P.A.I., 1981).

Neste relato é possível constatar que a primeira parte apela para um discurso de sustentabilidade, na medida em que identifica a mecanização como algo maldito. O relatório é do mesmo grupo de cientistas que isolaram os fragmentos para decifrar seu enigma no interior daquela instituição. Neste trecho do relatório, momentaneamente, colocam em suspenso os fragmentos da ancestralidade e demonstram grande admiração pelos traços de Gaia e Poseidon. Terra e água exerce sobre os pesquisadores um grande fascínio que parece esquecer o motivo que os trouxe até ali. Os trabalhos de compilação da Arqueologia do Paraná terá esta marca inconfundível: a de afirma que a ancestralidade do Brasil é “aquática”. Este relatório não se opõe a este imaginário. Pelo contrário, afirma que o indígena do Paraná, ao viver às margens do rio de mesmo nome do Estado, tinha uma cultura essencialmente ligada ao humor de Poseidon, isto é, ligada ao regime das águas. Dai, sendo os rios anteriores à formação das fronteiras. Os indígenas são *também*, anteriores às fronteiras, daí sua ancestralidade espacial.

O saber arqueológico constante no relatório daquele biênio (1980/81) aponta:

[...] vinte e três sítios, dos quais quatro pré-cerâmicos e dezenove cerâmicos, que foram registrados nas pesquisas. “Dos sítios pré-cerâmicos, três pertencem à fase Vinitu, ainda não filiada a tradição, e um à fase Pirajuí, da tradição Humaitá. Entre os sítios cerâmicos, todos relacionados à tradição Tupi-guarani, dezesseis correspondem à fase Itacorá, da sua subtradição Pintada, e dois da fase Ibarajé, de sua subtradição Corrugada”. (P.A.I., 1981).

De maneira geral, os sítios das fases pré-cerâmica tendiam a se localizar mais internamente, ao longo dos pequenos afluentes. Os das fases cerâmicas estavam mais próximos da margem do rio principal.

Em vários pontos da área pesquisada, foram encontrados indícios arqueológicos, espaços que corresponde a movimentação de pequenos grupos de caça ou coleta, representando tanto povos pré-ceramistas, como ceramistas. As gravuras a seguir, descrevem parte deste sítio.

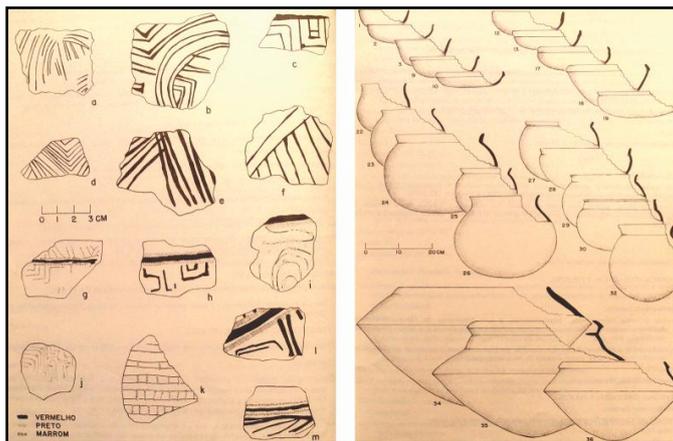


Figura 05 - Catalogação de motivos de decoração do tipo cerâmico Itacorá Pintado, da fase Itacorá e formas reconstruídas e perfis de bordas de vasilhames recolhidos no sítio.

Fonte: Projeto Arqueológico Itaipu – 1980-81

A arqueologia como campo de saber, a partir de seus instrumentos teóricos e práticos, criou este resultado para a ordem temporal. Observou, descreveu, posicionou-se. No exercício das práticas políticas, no entanto, muitos jogos são possíveis. De um modo geral, eles se aliam aos mitos fundadores.

1.4 A iconografia escrita – relatos historiográficos

A partir de referências de Eliade (1994), afirmamos anteriormente que uma cosmogonia se reúne em torno de mitos escritos e oralizados. Mafessoli (2001) afirma que o imaginário é a própria realidade, pois se confunde com ela. Pois bem: ao lado destas imagens diluvianas pode-se colocar registros oriundos do trabalho científico produzidos individualmente e ou por sociedades científicas a cerca da cultura local.

Tanto quanto este da arqueologia foi o relato histórico da presença indígena na região da tríplice fronteira, apontados nos escritos do sargento José Maria de Brito, da expedição militar que em 1888 veio do Rio de Janeiro para Guarapuava, para descobrir a foz do rio Iguçu no rio Paraná. O sargento teria revivido os tempos bandeirantes, porque, segundo qual, “reclama para o Brasil toda a região que vai das Sete Quedas ou Guaíra até a Foz do Iguçu, até então sob o domínio

da Argentina e do Paraguai, e finalmente abrindo vias de comunicação com o sertão oeste paranaense, onde ajudou a fundar colônias militares que tiveram por sede Foz do Iguaçu, Xopin e Xanxerê”. Sendo ele mesmo uma autoridade cuja outorga os símbolos nacionais reconheciam, parte em defesa do território praticado, lugar onde devia repousar os efeitos da brasilidade.

Fazendo parte do destacamento do Tenente José Joaquim Firmino, José Maria de Brito é reconhecido como um dos descobridores da foz do Rio Iguaçu em 1889, numa árdua jornada através de uma picada de 60 léguas pelo sertão desconhecido e, segundo suas palavras, “só habitado por animais selvagens, feras bravias e bugres que nunca antes tiveram contato com civilizados”. Embora seu relato não registre nenhum encontro sangrento com os locais – caso comum nas narrativas românticas deste período – os “conquistados” são descritos como temerosos; talvez fossem mesmo, ou, apenas caricaturados para valorizar os feitos do sertanista relevando o fato de que o texto escrito era um pertencimento da autoridade que o emitiu. Há de se considerar também que existe na base um imaginário fálico do próprio militarismo e dos sentidos políticos do Estado Nação. Estes signos de poder funcionam (Bourdieu, 1989) como símbolos no momento da construção de suas narrativas.

A experiência de sua aproximação com os índios, José Maria de Brito assim descreve:

Aldeados todos os índios, verificamos ter atingidos seu número a 63 almas: 7 homens, 23 mulheres e os demais menores de ambos os sexos. Estes índios passaram do Paraguai para o Brasil há 200 anos¹¹. Cruzaram o rio nas Sete Quedas, único ponto em que o mesmo rio permitiu vadeá-los. Nas imediações das Cataratas, viviam muitos anos em doce paz de que vinham gozando e não mais tiveram paradeiro nem tranquilidade. (BRITO, 1938 in 2005)

Digno de nota é que os mesmos registros históricos dão conta de que o próprio José Maria de Brito, nomeado chefe dos índios da região de Guarapuava e Catanduvas, casou-se com uma índia, fez família, ocupou vários cargos públicos até que se rendeu à função de professor rural em Foz do Iguaçu, vindo a falecer

¹¹ Considerando este fato na época descoberta (1889).

em 1942, num leito da recém criada Santa Casa Monsenhor Guilherme. Conquistou pela força e pela sedução.

O argumento sobre a presença dos índios Guarani na região de sete Quedas de Guaíra é fortalecida pelos estudos do professor Erneldo Schallenberger, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste), que relata da seguinte forma:

Já faz anos que estudo a questão das reduções jesuíticas nas fronteiras do Prata, e o meu foco são as Missões do Guairá, que é um território, uma província eclesiástica da Igreja Católica, criada em 1608. Mas a menção às terras ou aos sertões do Guairá é anterior, e deriva de um nome dado pelos espanhóis em virtude da existência de um cacique guarani chamado Guairacá. Porém há outra versão dos jesuítas, de quando eles vieram do Paraguai para o oeste do que é hoje o estado do Paraná, de que Guairá significa em guarani “salto intransponível”, e a expressão se referia então às cataratas das Sete Quedas, hoje submersas pelo lago de Itaipu. (SCHALLENBERGER in CARUSO, 2011)

Os estudos do autor lembra esta memória construída sobre a ancestralidade. Registra também que a história contemporânea não tem como hábito conservar estes traços, senão “afogá-los” numa tentativa de excluir tal memória. Sabe-se o nome de rios, animais, plantas, peixes..., mas pouco se sabe sobre sua etimologia que, em quase sua totalidade, tem sua origem no universo cultural tupi-guarani.

Estes relatos que apelam para a imagem da cultura impregnada pelo imaginário da água foi um dos grandes fatores que definiu o nome da unidade da federação em homenagem a um rio. Por força deste imaginário, afirma-se que:

O “rio Paraná (do tupi 'como o mar') é o segundo maior rio sul-americano, que nasce na confluência de dois importantes rios brasileiros: o rio Grande e rio Paranaíba, entre os estados de Minas Gerais, São Paulo e Mato Grosso do Sul” (Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Rio_Paran%C3%A1. Acesso em 10/06/2014).

Foi por força deste imaginário que, ainda em 1973, visando o aproveitamento de seu potencial hídrico, técnicos percorreram o rio de barco em

busca do ponto mais indicado para a construção da Itaipu Binacional. O local é escolhido após a realização de estudos com o apoio de uma balsa. Uma pequena ilha num trecho do rio, conhecido como Itaipu que, em tupi, quer dizer "a pedra que canta". A ilha foi transformada em um grande lago. Gaia perdeu uma batalha para Poseidon. Havia um argumento técnico do milagre brasileiro e das grandes obras para justificar a ganha da batalha: o Estado cresce; a nação precisa de energia, enquanto produto e enquanto libido.

Na prática política os deuses que tudo observavam tomaram partido. Venceu a disputa os "interesses nacionais"; arquivou-se a memória da ancestralidade. Mas eles, porém sobrevivem.

1.5 O Dilúvio e a Terra sem Males

A força do mito do dilúvio foi também uma destas imagens fortes que está ao lado da grandiosidade construída na formação do alagado da Hidrelétrica de Itaipu. Não seria diferente porque o dilúvio não somente apela para o imaginário de afogamento e destruição, como mencionado anteriormente nos registros dos órgãos de imprensa da época, mas também apela para a renovação, transformação, passagem. Seu primeiro momento lembra Caronte¹², o barqueiro do Inferno. O dilúvio é mesmo uma perdição e sacrifício. Mas no segundo momento, purificado, as águas infernais passam a ser "Água Boa", curiosamente o nome de um projeto de sustentabilidade criado pela Itaipu para "repovoar a comunidade lindeira de boas maneiras com os recursos naturais".

A água é considerada como purificadora na maioria das religiões, incluindo o Hinduísmo, Cristianismo, Judaísmo, Islamismo, Xintoísmo e Wicca. O exemplo do batismo nas igrejas cristãs é praticado com água, simbolizando o nascimento de um novo ser, purificado com a remissão dos pecados. No Judaísmo e no Islamismo é ministrado aos mortos um banho de água purificada, simbolizando a passagem para a nova vida espiritual eterna. Ainda no Islã, os fiéis apenas podem praticar as cinco orações diárias após a lavagem do corpo com água limpa, no

¹² Na mitologia grega, Caronte é o barqueiro do *Hades*, que carrega as almas dos recém-mortos sobre as águas do rio Estige e Aqueronte, que dividiam o mundo dos vivos do mundo dos mortos.

ritual de ablução denominado *abdesto* (ou *wudu*). No Xintoísmo e na Wicca, a água é usada em quase todos os rituais de limpeza dos praticantes.

Em outras tradições, deuses e deusas são mencionados como patronos locais de nascentes, rios ou lagos, como no exemplo da mitologia grega e romana, onde *Peneus* era o deus do rio. Na religião Wicca a água é tida como um dos símbolos da Grande-Deusa, assim como o cálice e o caldeirão.

O termo dilúvio refere-se a uma grande quantidade de chuvas, capazes de inundar e devastar toda uma região. Em sentido estrito, “Dilúvio”, segundo diversas mitologias, foi uma terrível inundação que teria coberto todo o mundo conhecido, ou ao menos terras ancestrais de determinados povos. Nas mais variadas culturas, em todos os continentes, existiram tradições que aludem à ocorrência de um dilúvio global com paralelismos espantosos entre si, tendo sido documentadas narrativas de centenas deste fenômeno em contextos culturais diferentes.

Para a civilização ocidental, a história mais conhecida a respeito do dilúvio é a da Arca de Noé, segundo a tradição judaico-cristã. O Dilúvio também é descrito em fontes americanas, asiáticas, sumérias, assírias, armênias, egípcias e persas, entre outras, de forma basicamente semelhante ao episódio bíblico, porém em algumas civilizações se relata sobre inundações em vez de chuvas torrenciais. A narrativa judaica é a mais conhecida, muito semelhante à de outras culturas. Jeová, estando disposto a limpar a Terra de uma humanidade corrupta, escolhe um homem bom aos seus olhos (Noé) para construir uma arca para abrigar sua criação enquanto durasse a inundação. Após certo período, a água baixa, a arca fica encalhada numa montanha, os animais repovoam o planeta e os descendentes de tal homem geram todos os povos do mundo.

Entre os índios do Brasil também existem histórias sobre o ciclo de destruição da Terra e sua posterior reconstrução pelos sobreviventes. As pesquisas de Shaden (1974) apontam que na mitologia de todos os grupos guaranis hoje existentes no Brasil ocorre um Incêndio Universal e um Dilúvio Universal, que teriam destruído uma terra anterior. Provavelmente estas representações fazem parte da antiga tradição mítica da tribo. A recompensa por tamanho cataclismo é a nova terra a ser repovoada. Schaden assim o descreve:

Parece indiscutível que o espírito místico dominante em todos os setores da vida Guarani pode ser compreendido em seus devidos termos somente quando considera o lugar da cataclismologia no conjunto das representações místicas. Os mitos do dilúvio, do incêndio Universal e de outros cataclismos do passado são histórias de função exemplar que se projetam no porvir como perigos, pairando assustador sobre o destino da humanidade. A terra em que vivemos está condenada a destruição, em um futuro mais ou menos próximo, expectativa que não pode deixar de ser motivo de pânico para os que nela vivem. Daí a necessidade psíquica de procurar uma tábua de salvação, que o guarani veio encontrar no mito da “terra sem males”, hoje elemento genuíno da sua cultura. Assim o espírito guarani oscila entre o sentimento de pavor que lhe causa o inelutável cataclismo e a esperança de alcançar o paraíso antes que seja tarde. E é talvez por isso que a ideia de redenção se tenha tornado tão relevante na religião tribal. (SCHADEN, 1974).

Esta narrativa do autor tem singular importância na discussão deste tema. As imagens fortes que demarcam a cultura contemporânea na tríplice fronteira, segundo sua afirmação, estão presentes num imaginário indígena. Água, dilúvio, árvores e fogo. Está presente o sentimento de sofrimento e purificação; a destruição e a renovação. Nossas heranças cristãs parecem dialogar neste sentido. Como acima destacamos, há muitos saberes na “floresta”. Em algum momento, eles se encontram.

Há registros de sobrevivência de memórias entre os índios Kaingang. O mito é contado pela seguinte narrativa:

Em tempos imemoráveis deu-se um dilúvio que cobriu a terra inteira habitada pelos antepassados dos índios Kaingang. Somente o cume da serra *Krinjinjimbé* (a Serra do Mar) sobressaía das águas. Os índios nadaram em direção à serra, cada um com um luminoso tição entre os dentes. Alguns não aguentaram e afundaram. Suas almas foram viver dentro das montanhas. Os Kaingang chegaram ao alto da serra com dificuldade. O espaço era pequeno e muitos subiram nas árvores por que não havia lugar para todos. Passaram alguns dias sem que as águas baixassem e sem que houvesse mais alimentos. Os índios já esperavam a morte quando ouviram o canto das saracuras. Elas voavam trazendo cestinhos com terra que derramavam sobre as águas. O trabalho era lento e elas chamaram outras aves para ajudá-las. Depois de algum tempo, as águas começaram a recuar e formou-se uma planície onde os Kaingang já podiam viver. As saracuras haviam começado a jogar a terra do lado onde nasce o sol. Por isso é que os rios daquela região nascem todos na costa do Brasil e correm para dentro do

continente, desembocando no grande rio Paraná. Alguns homens que haviam subido nas árvores decidiram não descer mais, e transformaram-se em macacos. Outros índios que haviam subido nas palmeiras jervás deixaram os pés pendendo dentro das águas. Os índios comiam as frutas da palmeira e os peixes vinham apanhar os caroços jogados na água, mas mordiam também os pés daqueles índios. É por isso que hoje o dedo mindinho de nosso pé é menor que os outros.

Fonte: <http://www.iande.art.br/boletim022.htm>. Acesso em 28/05/2014

Belíssima recriação do mito sagrado para lembrarmos de Mircea Eliade (1994). Recriação com referências da existência grupal ao substituir Saracuras pelos pombos brancos do texto bíblico. A árvore, neste caso, salva, protege da morte os ameaçados pelo “barqueiro” que ceifa as vidas, transformando-as em montanha. Novamente Gaia e Cronos travam uma batalha.

Na cultura guarani o Noé dos Tupis chama-se Tamandaré (ou *Aré*). Tamandaré é “aquele que fundou povo”, repovoando a terra, e a sua etimologia deriva, talvez, de *tab-moi-inda-ré*, como cita o historiador e antropólogo Câmara Cascudo. Na tradição indígena, de Tamandaré descendem os Tupinambás e de Aricute, seu irmão, os Tomimis:

Os dois irmãos, assim como conta a lenda, viviam numa aldeia: o primeiro era sábio, o segundo imprudente e impulsivo. Aricute pôs em perigo a aldeia inteira com o seu comportamento inconsiderado e ofensivo; então Tamandaré, batendo com o pé no chão, fez brotar um manancial de água, que inundou a terra, cobrindo todas as coisas. Tamandaré escapou ao dilúvio, com sua mulher, subindo para uma palmeira e nutrindo-se dos seus frutos; Aricute o imitou, trepando num jenipapeiro, junto com sua esposa, e alimentando-se com os frutos daquela planta, até que as águas si retiraram. Então, desceram das árvores, separaram-se e repovoaram a terra.

Fonte: <http://www.caeiro-portit.it/tamandare.htm>. Acesso em 15/10/2014

O dilúvio, num contexto indígena, é também o ápice do famoso romance brasileiro “O Guarani”, que tornou conhecido seu autor, José de Alencar. A obra foi desenvolvida, a princípio, no folhetim *Correio Mercantil*, de fevereiro a abril de 1857 e, logo após, publicado como livro no fim daquele ano.

A obra conta a história de Peri e Cecília, respectivamente um índio goitacá¹³ e a filha de um fidalgo português da época do Brasil recém-descoberto. Peri é um índio com características heróicas que, por ter salvado Cecília da morte, ganha a confiança da família dela. Porém a casa do pai da moça é atacada por selvagens, pois o irmão de Cecília acidentalmente mata uma selvagem e Peri faz de tudo para salvá-la, não só disso, mas também do terrível Loredano, um ex-padre que cobiça a moça para si. No final, Peri foge com Cecília para salvá-la e os dois ficam vivendo na mata, formando a futura raça brasileira.

No ápice da trama, Peri e Cecília rumam durante dias para um destino desconhecido e são surpreendidos por uma forte tempestade, que se transforma em dilúvio. Abrigados no topo de uma palmeira, Cecília espera a morte chegar, mas Peri conta uma lenda indígena segundo a qual Tamandaré e sua esposa se salvaram de um dilúvio abrigando-se na copa de uma palmeira desprendida da terra e alimentando-se de seus frutos. Ao término da enchente, Tamandaré e esposa descem e povoam a Terra.

As águas sobem, Cecília se desespera. Peri, com uma grande força, arranca a palmeira e faz dela uma canoa para poderem continuar pelo rio, deixando subentendido que a lenda de Tamandaré se repetiu com Peri e Cecília.

Assim é a descrição do trecho do dilúvio:

Eu e Ceci, sozinhos entre as árvores. Ao olhar para ela via em seus olhos o quanto estava apreensiva e com medo. Isso só aumentava a minha responsabilidade sobre a minha senhora. Os dias se passavam e íamos nos acostumando com a nova realidade. Era alta noite, quando fui surpreendido por um rumor surdo e abafado que quebrou o silêncio profundo da mata. Então ergui meus olhos em direção ao rio para tentar ver o que estava acontecendo. Ceci dormia tranquilamente ao meu lado, quando vi que o rio se elevava, que um grande dilúvio estava para acontecer e que precisávamos nos salvar. Tudo na mata era arrastado pela força da água. Foi quando peguei Cecília em meus braços e a levei para a copa da árvore e então ela acordou assustada. Ao ver o que estava acontecendo ao nosso redor, falou: - Podemos morrer, meu amigo! Disse ela com uma

¹³ Ainda que, contraditoriamente, o título do livro se refira à etnia dos guaranis, nada tem a ver com os goitacás.

expressão sublime. Peri estremeceu; ainda nessa hora suprema seu espírito revoltava-se contra aquela ideia, e não podia conceber que a vida de sua senhora tivesse de perecer como a de um simples mortal. - Não! Exclamou ele. Tu não podes morrer. A menina sorriu docemente. - Olha! Disse ela com a sua voz maviosa, a água sobe, sobe... - Que importa! Peri vencerá a água, como venceu a todos os teus inimigos. Então eu me suspendi aos cipós que se entrelaçavam pelos ramos das árvores já cobertas de água e me agarrei aos troncos de uma palmeira. Então começou uma luta da terra contra mim, luta da força contra a imobilidade. Por fim, consegui arrancar a palmeira e salvar minha senhora. E no último instante nossos lábios se abriram como asas de uma ave em um beijo soltando vôo, e sumimos no horizonte. Fonte: http://www3.universia.com.br/conteudo/literatura/O_guarani_de_jose_de_alencar.pdf. Acesso em 28/05/2014

Há o registro de uma outra “lenda” atribuída à indígenas sobre um tal Senhor Incestuoso. Embora tenha a conotação diretamente ética, menciona a árvore e a água:

Papari desejava desposar a irmã de seu pai, o que era proibido pelas normas da terra. Mas *Papari* realizou seu desejo e a terra começou a tremer. Quem primeiro ouviu foi o pássaro *kuchiu* (um pássaro que até hoje canta quando vai chover). Ele disse: "Ei, vocês! Ouviram o que eu ouvi?" Os outros fizeram troça dele. Mas a terra continuava a tremer e *kuchiu* não parava de se lamentar: "Vocês ouvem o que eu ouço?". Mas como ninguém acreditava nele, ele se calou. Quando as águas chegaram, *kuchiu* foi o primeiro a voar. As outras aves também fugiram. *Papari* entrou dentro da correnteza e rezou aos céus: - Faça com que novamente surja uma pequena palmeira pindo azul, ó meu Pai primeiro! Seu Pai teve piedade e fez crescer a árvore no meio das águas. *Papari* agarrou-se a ela e se salvou. Seu Pai lhe disse: - Agora sim, meu filho *Papari*, você possui o saber das coisas. Seu coração é grande, e isso é bom! Se as coisas se arranjam um dia, você, do alto, enviará palavras aos seus companheiros! E *Papari* passou a ser chamado *Karai Jeupié*, o senhor incestuoso.

Fonte: <http://www.iande.art.br/boletim022.htm>. Acesso em 28/05/2014

O Pai, cujo nome não se menciona neste texto, parece ser o senhor das árvores e da água. Ele causa o dilúvio para punir os homens. Quando o sofrimento e o arrependimento são explícitos, então o Pai cessa o dilúvio, enviando uma árvore (palmeira) para salvar sua gente.

Os dois únicos sobreviventes são os dois culpados, a mulher e seu sobrinho, filho de seu irmão. E não somente Karai Jeupié escapa à cólera dos deuses como também ganha para si mesmo o estatuto de divino, dado que se torna um Karai¹⁴.

Este conto é citado pelo antropólogo Pierre Clastres (1990). Embora citado aqui como afirmação de nossas análises, o autor também tece comentários importantes sobre esta narrativa. Para executar a disjunção daquilo que foi originalmente unificado era preciso uma grande transgressão de efeitos irreversíveis: o incesto como conjunção do mesmo e do mesmo, o incesto como uma dobra sobre si próprio do humano, como desafio e negação do divino. O fluxo do desejo que toma conta de Karai Jeupié e a irmã de seu pai desencadeia o dilúvio universal, e a primeira terra desaparece sob a água. Ele assim descreve:

O fim da primeira terra é a disjunção do humano e do divino, a ruptura de sua boa vizinhança, a explosão do Um, que, dividido, reparte-se desde então, de um lado e de outro, em uma fronteira além da qual permanecem os deuses. Imagem simbólica da separação, ao mesmo tempo obstáculo real do retorno em direção ao não-separado: a grande água, o mar, cujas margens opostas obrigam doravante de um lado a Terra Sem Mal, morada divina da vida eterna, e de outro a terra feia, morada terrestre demais dos que ainda se querem eleitos. (CLASTRES, 1990. Pg. 90).

No âmago de seu coração, o sentimento doloroso da perda toma o lugar da serenidade refrescante de outrora. O imediatismo experimentado do bem-viver é substituído pela nostalgia e pela esperança. O fim da primeira terra é a certidão de nascimento da humanidade.

Nestas representações, os guaranis veem a terra sem males como terra ideal, em que se realizam os desejos que nesse mundo não são satisfeitos.

¹⁴ Neste aspecto o autor aponta uma ambiguidade na violação do interdito maior: ela condena os homens a só serem homens, permite ao mesmo tempo que o culpado tome lugar junto aos deuses. O incesto é então, simultaneamente, a mediação na direção do humano e o caminho na direção do divino. Dizer que o incesto não se opõe ao divino é reconhecer que as regras são feitas para os homens e não para os deuses. Karai Jeupié comete incesto; por esse fato mesmo recusa a regra, quebra a condição humana, iguala-se aos deuses, que, ignorando a proibição, situam-se além da culpabilidade. A esse discurso mítico articula-se com precisão a palavra profética dos Karai de antigamente, quando conclamavam os índios para que abandonassem tudo, saindo em busca da Terra Sem Mal, para tornarem-se semelhantes aos deuses. Essa busca, efetuada na prática contínua do jejum e da dança, implicava também e, sobretudo o abandono radical da regra social por excelência, a que proíbe o incesto.

Clastres (1978) aponta que, para os povos Tupi-Guarani, a sociedade – todas as suas regras e necessidades: o trabalho, as leis, as obrigações – tem um peso insuportável. Ela é demasiadamente maléfica. Alcançar a “Terra sem Mal” é a possibilidade de superação dessa condição, a contraordem, a recusa da atividade social. É o momento em que os Guaranis, despidos em vida de sua condição humana, se transmutariam em homens-deuses, e se tornariam capazes de viver sem se fadigar, eternamente jovens e felizes, numa terra esplêndida.

Pierre Clastres fala em “filosofia guarani”. Nesta pesquisa não se assume esta perspectiva, mas se reconhece em seus escritos algumas descrições que remetem às imagens formadoras que estamos descrevendo. Neste sentido ele afirma que “na filosofia Tupi-Guarani, é possível atingir essa terra esplêndida sem que seja necessário passar pela prova da morte”. A “Terra sem Mal” é um local a ser buscado em vida; daí a necessidade de migrar, caminhar, guiado pelo maracá do Carai¹⁵. Migra-se para terras longínquas, florestas desconhecidas que guardarão as relíquias – os saberes e o próprio corpo – de uma ameaça semelhante ao dilúvio: a cultura europeia. Segundo sua narrativa, há dois momentos na vida Guarani. Um é a vida em aldeia, onde são construídas casas, cultivadas roças, mobilizadas as alianças de parentesco. O outro é o caminhar direcionado pelo Carai. Neste momento, come-se apenas o que se encontra (planta-se pouco ou quase nada), dorme-se precariamente e se dança muito, em coletividade. O anseio é perder o peso de ser homem e se fazer leve, para poder alcançar a “Terra sem Mal”.

É como se pretendessem escapar do peso da sociedade, da coletividade demasiadamente humana para, desta forma, conseguirem atingir o suposto lugar da “terra prometida”, na condição de homens-deuses.

Ainda segundo Clastres (1978), insucessos na busca têm origem em causas acidentais: desobediência às práticas rituais, insuficiência da devoção, insuficiência do guia, ou mesmo a um erro quanto à localização específica da “Terra sem Mal”. A validade da busca ou a possibilidade de atingir o tão almejado lugar sem a mediação da morte é algo que não se coloca em questão.

¹⁵ *Carai* em tupi-guarani significa literalmente: “rio dos carás” (cará+i).

Esta é uma memória registrada. Há sobre muitas versões porque a vida é ambivalente. Vive-se socialmente na terra imperfeita, ao lado da Natureza, no *Tekoha*¹⁶, em busca do *Ivy marãey* (“Terra sem Mal”). A tríplice fronteira reúne estes dois elementos. Isto fez, possivelmente, o moderno bandeirante José Maria de Brito apelar para a imagem no momento de ver as Cataratas e os migrantes guaranis paraguaios. Seus registros trazem também a narrativa do “Dilúvio Universal” como prática de perpetuação da cultura entre os guaranis nos tempos da fundação da colônia militar na região de Foz do Iguaçu:

É costume entre os indígenas, os velhos fazerem os moços conhecerem o passado desde os seus primórdios. Em obediência a este costume, os velhos abrem-lhes as folhas do livro verbal que receberam dos seus antepassados, livros que os moços por sua vez, abrem às gerações futuras. Desta maneira os índios atuais têm noção dos acontecimentos dos tempos imemoriais. [...] Em virtude da praxe estabelecida uma Guarani ou Cayuá, contava a história do Dilúvio Universal, tal qual aconteceu! Esta mesma índia, a quem ensinei a ler e escrever, era de uma inteligência prodigiosa. Aprendeu logo a falar nosso idioma; a cortar e costurar roupa tanto pra homem quanto para senhora, em máquina; desarmava e armava as mesmas; consertava-as se porventura necessitavam de conserto, etc. Trabalhava com perfeição em crochê, em bordado e em muitos outros confeccionados com fio. Era parteira muito feliz; só a sua presença aliviava a parturiente, tal a confiança que inspirava esta mulher! (BRITO, 1938 in 2005)

Possivelmente, devido aos superlativos, esta mulher “Cayuá ou Guarani” seja sua futura esposa. Sem nos ater ao deslocamento da falocracia que isto representa – pois não é o tema desta pesquisa – este personagem abre o “livro verbal” para as futuras gerações; fala do dilúvio... na terra das água, o meio facilita a imaginação.

¹⁶ O *tekohá* congrega um conceito cultural sincrético muito mais abrangente que a simples possessão de uma área de terra, significando o lugar, o meio e o modo de ser guarani. O conceito de terra para o povo indígena Guarani é intimamente relacionado à ideia de terra-sem-males. Esta concepção aponta a terra como um lugar no qual se vive o “bom viver”. Neste sentido, Meliá (1989) chama a atenção que, para estes indígenas, *viver não é sinônimo de produzir*. Assim, a terra não é apenas um espaço de produção econômica, mas é um lugar no qual se vive o *teko*. Como nas palavras dos velhos guarani – sem *tekohá* (lugar para viver – terra), não há *teko* (jeito de ser). Ou seja, sem a materialidade da terra, não há possibilidade de construir-se enquanto ser cultural. (DEPRÁ, 2006. Pg. 25).

1.6 Árvore e dilúvio na história contemporânea

No meio do caos, o mito renasce: a árvore. Presente desde “tempos imemoriais”, ela participa das representações da colonização moderna do Paraná; foi um símbolo forte que está inserido no imaginário do homem regional. Em muitos museus do Estado – e em todos os museus regionais – estão guardados fragmentos de memórias que remetem às imagens positivas ou a imagens negativas com a árvore. Nos primeiros tempos, os pioneiros são representados como homens fundadores de cidades. Eles posam ao lado de enormes troncos como se fossem monstros vencidos. Essas imagens descrevem troncos tombados cujos dominadores estão em pé, ou com o pé direito sobrepujando o “animal”. Ao lado do corpo caído, o caminhão Ford ou uma junta de bois “bem aparelhada”. Essas imagens só fizeram sentido quando havia discursos sobre o sertão como ameaça e empecilho do desenvolvimento da economia nacional e regional (SANTOS, 2011).

Nos museus estas fotos cumprem a papel turístico hoje atribuído a estes lugares, onde lembrar é entrar em confusão com o passado. Nas escritas iconográficas, no entanto, o status mais tenso, sério, metodológico, representa a madeira fundida à própria existência de Gaia. A madeira é proposta como um ciclo, um tempo contado entre sua existência e seu extermínio. De igual forma, mas com outro viés, uma maneira de festejar a morte dos monstros finalmente sobrepujados.

Nos dias atuais, quando as consequências climáticas reforçam as ideias de preservação ambiental, esse discurso foi reelaborado.



Figura 06 - O Ciclo da Madeira. O caminhão que transportava madeira para a Argentina em 1956. Acervo cedido por Sinclair Maria Venson.



Figura 07 - Marumas e jangadas levavam rio abaixo as toras extraídas da mata nativa.
Acervo de Ricardo Pfeifer.

Fonte: Exposição Memória das Cataratas – Parque Nacional do Iguaçu, Pr.

O simbolismo da árvore presente em muitas culturas transmite um sistema cosmológico unificador que pretende homogeneizar o inconsciente coletivo. Ela proporciona uma renovação não só da natureza, mas também da própria humanidade, levando a equacionar a importância fundamental de uma interpretação simbólica do Cosmos (PONTES, 1998). Os Museus regionais têm esta finalidade como ícones deste imaginário.

Esse símbolo esteve quase sempre associado ao imaginário da ascensão. A árvore traduz inevitavelmente esse anseio que a humanidade carrega, desde sempre, de alcançar a realização espiritual renunciando à suas fraquezas, à suas incapacidades e a seus defeitos. Possivelmente esse sentido de ascensão está ligado a essas imagens de dominação e de controle da natureza, de exposição de sua fonte, à terra, de mudança de sua natureza – transformando árvore em “madeira” útil.

Nessa constatação é importante citar, ao lado de Tuan (1983), o conceito de arquétipo de Jung. Neste estudo não se fará um estudo de psicanálise (mesmo quando citado por vezes a expressão “fálico”), mas lembrar Jung fará compreender esse imaginário da árvore que, se de um lado está vinculada à cultura local, por outro há uma imagem fundamental pairando por sobre esta cultura e sempre à disposição para se materializar em sentimentos domésticos, hodiernos. Conforme Fierz:

Na medida em que o homem tem a consciência sob seu comando, a maneira típica e instintiva de agir inclui a maneira típica de olhar para as coisas, o que Jung chamava de o arquétipo. Assim, quando uma pessoa sofre sem instinto ou sem compreender sua

posição, a imagem arquetípica, a forma como o homem tipicamente imagina o mundo, vem em sua ajuda: ela torna possível a orientação e a ação instintiva. (FIERZ, 1997: p. 101).

Cabe comentar que os estudos sobre arquétipos foram alargados por pesquisadores como Gaston Bachelard, Mircea Eliade, Gilbert Duran, Bourdieu, dentre outros, e que abordaram a existência humana frente a universos simbólicos, atribuindo a estes, certo dinamismo estruturante do psiquismo humano. Para Jung, imagens fundadoras teriam esse importante papel de presentificar as ações, remendando as razões de viver e essas imagens fundamentais. A árvore, neste estudo, parece-nos ser um desses modelos arquetípicos fundadores de ações.

Na operação “pega bicho”, ocorrida em detrimento da formação do Lago de Itaipu, há uma remição direta à imagem fundadora da árvore como nutridora, protetora da vida. Ela é um monstro que “liga” o céu e a terra. Ela ressurgiu em meio ao dilúvio como descrito em várias narrativas. Há um dilúvio ocorrendo na formação do reservatório. Esta descrição foi feita em muitas iconografias escritas. Narrou-se que choveu durante muitos dias e “nem os técnicos da hidrelétrica poderiam prever que o lago encheria tão rapidamente”. Não havia agentes capazes e equipados para promover o resgate de animais e pessoas – a imagem que vai para a imprensa, para os jornais e, portanto, para os arquivos, é a de uma pequena árvore onde estão alojados macacos, cobras e aves; ao lado, a inundação; não há mais terra; tudo coberto. O barco se aproxima e resgata. A árvore “da vida” estava sendo afogada, mas ainda sólida, guarda as vidas e depois “tomba” (submerge).

Esta operação conhecida como *Mymba-Kuera* foi um desses não raros momentos da memória da formação do lago em que a fronteira ficou demarcada pelo caos. Não somente pelo fato de sua emergência mais rápida do que o previsto, mas, sobretudo, por demarcar um tempo antes não conhecido. Foi também caótico. As diversas equipes técnicas não se haviam preparado para efetuar o resgate de animais em tão poucos dias, dada a velocidade com que as águas subiam hora a hora.

Essa operação foi caracterizada pela divulgação de imagens documentadas em fotos e vídeos dos biólogos de Itaipu percorrendo o lago com seus barcos, resgatando diversos bichos que se refugiavam no topo das árvores quase imersas pelo dilúvio.



Figura 08 - Operação *Mymba Kuera* no Lago de Itaipu
Fonte: www.itaipu.gov.br

Outro fato digno de registro em relação à imigração destas estruturas de pensamento está presente na produção das peças artesanais por estudiosos do design. Uma das peças atribuídas à cultura guarani levará este simbólico nome de “árvore da vida”. A peça é uma das obras de maior destaque do Programa Ñandeva, de desenvolvimento do artesanato de referência cultural da região. Programa este, que tem o apoio de Itaipu, sediado dentro do perímetro da usina. A obra “Árvore da Vida” pretende representar este fenômeno consequente da formação do Lago de Itaipu “na visão da Comunidade Guarani do Ocoy, do distrito de Santa Rosa do Ocoí, em São Miguel do Iguaçu”. Como descrito anteriormente, com o subir dessas águas, os animais buscaram abrigo no topo das árvores, na tentativa de salvar suas vidas. Estas seriam então como “árvores da vida”, que mais tarde se tornariam o artesanato que leva o mesmo nome. No último capítulo deste estudo será discutido melhor este tema referente ao pertencimento do saber. Neste momento, indica-se apenas a transmigração da imagem forte que parece teimar em existir no imaginário da modernidade. O dilúvio e a árvore como imagens de purificação/salvação manifestou-se novamente.



Figura 09 - A Árvore da Vida Guarani - Ocoy

Fonte: http://www.nandeva.org/pt-br/produtos?title=&field_categoria_value=All&page=3

Esta imagem traz a referência de pertencimento da produção. No sítio da empresa referido na imagem pode ser lido “Árvore da Vida Guarani – Ocoy”. Facilmente se percebe uma analogia entre esta representação e a foto da “operação Pega Bicho”. Fruto do zelo ou da intencionalidade? Difícil apontar. Mas o signo cultural da árvore e do mito salvanista está em ambas. O registro, no entanto, leva à compreensão do ritual e do compartilhamento com outros atores no momento da concepção e execução da peça de artesanato “Árvore da Vida”. Como referência identitária da imagem, o sítio de internet inunda o leitor com a seguinte informação:

Artesanato típico guarani, representando a formação do lago de Itaipu em árvore com vários animais. São esculturas confeccionadas em madeira leiteiro ou canjarana. A matéria-prima utilizada em sua fabricação foi obtida de forma ambientalmente correta, socialmente benéfica e economicamente viável. Embalagem: Produto não acompanha embalagem. Medidas do produto (LxCxA): 29x18x20 cm. A beleza do artesanato está naquele que aprecia e faz o seu melhor com as próprias mãos.

Fonte: <http://www.nandeva.org/en/produto/arvore-da-vida-guarani-ocoy>

Embora visível a estratégia mercadológica – que intenciona atingir o consumidor e sua “consciência ecológica” (cuja representação não será aqui

explorada), o texto menciona aspectos importantes das representações sociais. Primeiramente menciona um sentido “histórico de fundação”: a imagem construída remeteria à ancestralidade guarani. Em seguida, sua relação com a formação do reservatório da usina hidrelétrica. Quanto à matéria-prima, faz-se questão de evidenciar que a madeira utilizada não é carne de monstros domesticados quando do período da formação. São imagens fortes de um contradiscurso, ou seja, da negação daquilo que o lago representou: morte! Morte de animais, morte de árvores, morte de terras agricultáveis, morte de lembranças. O reservatório é um cemitério. E o texto quer expressar, ironicamente, a sua antítese. Até mesmo os índios guaranis, ao perderem suas terras, foram “assentados” em uma reserva cujo nome leva a nomenclatura de um rio: Ocoy. Corria o ano de 1982.

Não por mera coincidência os deuses descem novamente do Olimpo: Na representação artística que foi nominada “árvore da vida” há muita semelhança com a foto que registrou a operação “pega bicho”. A foto, no entanto, antecede o artesanato. Esse fato nos remete a compreender o lugar e o momento do registro, a intencionalidade do olhar do fotógrafo¹⁷. Há também uma terceira imagem produzida a partir desta referência que é a iconografia do artesanato, o qual será explorado posteriormente. Porém esta imagem não foi produzida por mera intuição de seu autor. Existe já uma predisposição estrutural (Geertz, 1997) para que as práticas fossem alojadas neste sentido. Ao mesmo tempo, as alterações de paisagem causada pelo represamento do rio Paraná, portanto, foi um desses grandes acontecimentos que alterou um “diálogo domesticado”, alterou a “nominação do caos”, como diria Peter Berger (1973: p. 37). Antes havia um controle do tempo: o trabalho, a colheita, o regime de chuvas, das geadas, enfim, um ecossistema equilibrado. O grande acontecimento criou novamente o caos.

Em outros períodos e continentes, a árvore já foi mencionada em estudos científicos, contos, lendas e memórias as mais diversas. No Egito Antigo, na Ásia,

¹⁷ Há uma discussão muito importante sobre a construção da imagem, mas não podemos apresentá-la neste momento por questão de delimitação do tema. Citam-se algumas referências para remeter o leitor a elas: SANTAELLA, L. e NOTH, W. 1999. *Imagem: cognição, semiótica, mídia*. São Paulo: Iluminuras; KOSSOY, Boris. 2000. *Fotografia e história*. São Paulo: Ática; DUBOIS, Philippe. 2001. *O ato fotográfico e outros ensaios*. Trad. Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papyrus. (Coleção Ofício de Arte e Forma).

na Índia, na Mesopotâmia, no Antigo Testamento, na história das religiões, nos ritos, nos símbolos, na arte e nas tradições populares do mundo todo, ela está presente sob diversos títulos: *Árvore Cósmica*, *Árvore da Vida*, *Árvore da Imortalidade*, *Árvore Invertida*, *Árvore da Juventude Eterna*, *Árvore da Sabedoria*, dentre outras. Nessas diversas culturas, ela está vinculada a rituais que “ligam” o sagrado e o profano; rituais que podem conduzir ao céu assim como às profundezas do mundo subterrâneo; pode estar, enfim, ligada à vida e/ou à morte.

É justamente essa flexibilização de sentidos simbólicos que nos remete a relacionar a árvore à fertilidade e aos papéis humanos femininos. Importante fator de perpetuação, a árvore tem em comum com a mulher o ato sagrado da fecundidade. Imbuída da função de gestação, a árvore liga-se ao instinto feminino da maternidade. Ambas trazem, dentro de si, o fruto que assegura a existência. De forma significativa, essa aproximação foi consolidada no cristianismo. Árvore, terra e água, ficaram metaforicamente direcionadas ao corpo feminino. Germinar, criar a vida, proteger, dar frutos – este é o mito sagrado da fecundidade. No paraíso bíblico, a humanidade foi gerada com a proteção da árvore.

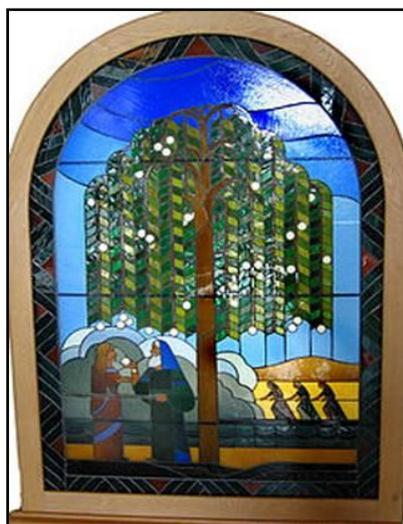


Figura 10 - A árvore da vida. Livro de Mórmon.
Fonte: <httppt.wikipedia.com>

A árvore, no imaginário cristão, era o centro do Jardim do Éden. Segundo inscrições bíblicas do Gênesis, havia a ordem a Adão: *"E ordenou o SENHOR Deus ao homem, dizendo: 'De toda a árvore do jardim comerás livremente. De todas, menos uma, a do conhecimento do bem e do mal'"* (Gen 2,16). Os textos

relatam que essa árvore foi criada antes do casal fundador da humanidade; muitos comentaristas afirmam que essa árvore não possuiria qualidades intrinsecamente vitalizadoras nos seus frutos, mas seria um símbolo representativo da garantia de vida eterna, da parte de Deus, para aqueles a quem fosse permitido comer do fruto dela. Visto que Deus colocou essa árvore ali, crê-se que o objetivo seria permitir a Adão que comesse do seu fruto, talvez após ficar provada a sua fidelidade ao ponto que Deus julgasse satisfatório e suficiente. O que realmente estava em jogo não era o fruto, mas a obediência de Adão, sua fidelidade para com Deus. Quando Adão desobedeceu, foi-lhe cortada a oportunidade de comer daquela árvore, impedindo a ele e à sua descendência de alcançar a vida eterna.

Expulso do Éden foi impedido de retorno:

Então disse o Senhor Deus: Eis que o homem é como um de nós, sabendo o bem e o mal; ora, para que não estenda a sua mão, e tome também da árvore da vida, e coma e viva eternamente, o Senhor Deus, pois, o lançou fora do jardim do Éden, para lavrar a terra de que fora tomado. E havendo lançado fora o homem, pôs querubins ao oriente do jardim do Éden, e uma espada inflamada que andava ao redor, para guardar o caminho da árvore da vida. GÊNESIS 3,22-24.

A expulsão, no entanto, originou o recurso de possibilidade de retorno. No apocalipse, foi assim escrito (Apocalipse 2:7): *“Quem tiver ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas: Ao vencedor darei de comer (do fruto) da árvore da vida, que se acha no paraíso de Deus”*.

No Apocalipse, o texto se refere aos modos de religação dos dois mundos, o sagrado e o profano. Ele menciona a possibilidade de retorno ao desfrute da árvore da vida, a comunhão com Deus. Segundo Salgado Neto, alguns escritos religiosos da antiga Caldeia afirmam que:

Próximo de Eridu havia um jardim em que havia misteriosa Árvore Sagrada, uma Árvore da Vida, plantada por divindades, cujas raízes eram profundas, ao passo que os ramos atingiam o céu, protegido por espíritos guardiões, e sem nenhum homem entrar. (SALGADO NETO, 2009: p. 67).

Também no Egito havia o culto à árvore. Segundo o mesmo autor,

Os antigos egípcios também possuíam lendas similares, sendo que, numa delas, se apresentava a crença de que, depois do Faraó morrer, havia uma árvore da vida da qual teria de comer para se sustentar no domínio do seu pai, Rá. (idem: p. 69).

A utilização da madeira se funde com a história da humanidade. A imagem do carpinteiro aponta para o símbolo do criador, aquele que é capaz de criar e moldar através da madeira que, oriunda da árvore, tem uma ligação com o arquétipo da mãe. Ele cria a partir da mãe, sendo, portanto, um símbolo do pai gerador. Taré, pai de Abraão foi um bom marceneiro; Tvashtar, pai de Agni, um ferreiro e carpinteiro; Hefesto, o pai de Hermes era carpinteiro, ferreiro e escultor; José, pai de Cristo, carpinteiro; Ciniras, pai de Adônis, carpinteiro. Existem vários mitos descrevendo os homens nascendo da árvore, e a presença de uma fenda já é suficiente para relacioná-la à mãe, pois a fenda equivale ao útero.

Arquétipo (Jung) ou elemento da nomenclatura (Berger), esta imagem da árvore é central na simbologia cristã. E, sempre lembrado por Kreutz (1991) e Azzi (1993), o cristianismo foi um elemento fundamental na formação cultural brasileira e, de modo especial, do sul do Brasil onde os imigrantes foram escolhidos em função destes elementos culturais ligados a religião cristã.

1.7 O dilúvio na tríplice fronteira

Registros oficiais apontam que as obras da usina de Itaipu se iniciam em 1974 com a chegada das primeiras máquinas ao futuro canteiro de obras, e finalizam em 1982 com a formação do reservatório da barragem. Em 13 de outubro de 1982, entre 5h45 e 5h53, o fechamento das 12 comportas do canal de desvio do Rio Paraná iniciou a formação do Lago de Itaipu. A previsão era de que a operação levasse 90 dias. Mas o mau humor do tempo (ira de Poseidon), devido às chuvas fortes e à maior enchente ocorrida na região em 40 anos, as correntezas do Rio Paraná levaram apenas 14 dias para encher o reservatório. Nesse período, as águas subiram 100 metros e chegaram às comportas do vertedouro às 10 horas do dia 27 de outubro. Este argumento demonstra o embaraço tecnológico e, indiretamente culpa a imprevisibilidade como causadora

do caos, pois a Itaipu não tinha solução técnica para tornar mais lento o enchimento do reservatório.

Iniciada anteriormente ao episódio das chuvas torrenciais, a operação *Mymba Kuera* (ou “pega bicho”), parte para uma ação mais efetiva correndo contra o tempo. “Conseguiram salvar a vida de 36.450 animais que viviam na área a ser inundada pelo lago”. Segundo relatos do jornalista Juvêncio Mazzarollo (2003), ao final da operação, inexplicavelmente encerrada poucos dias após o enchimento da represa, as equipes de captura, compostas por cerca de 200 homens em 17 lanchas e dois helicópteros, não puderam evitar que o grande lago se transformasse num imenso cemitério:

A operação havia capturado cerca de 11.000 animais na margem brasileira e cerca de 10.000 na margem paraguaia – números aparentemente expressivos, mas que se reduzem a nada quando se considera que, para cada animal salvo, pelo menos outros 50 foram vitimados pelo dilúvio. Além disso, boa parte dos animais recolhidos acabou morrendo por incompetência ou falta de meios de salvamento. (MAZZAROLLO, 2003).



Figura 11 – Barco Quarai, utilizado na operação *Mymba Kuera*, em exposição permanente no Ecomuseu de Itaipu.

Fonte: <http://revistafoz.com.br/?p=4783>

Em 5 de novembro de 1982, com o reservatório já formado, os presidentes do Brasil, João Figueiredo, e do Paraguai, Alfredo Stroessner, acionam o mecanismo que levanta automaticamente as 14 comportas do vertedouro, liberam

a água represada do Rio Paraná e, assim, inauguram oficialmente a então maior hidrelétrica do mundo, após mais de 50 mil horas de trabalho.

A formação do reservatório interferiu na vida de milhares de pessoas que habitavam as margens do Rio Paraná entre Foz do Iguaçu e Guaíra. Os moradores de Foz viram o rio esvaziar a jusante da barragem, enquanto Guaíra lamentou o alagamento das Sete Quedas.



Figura 12 – Imagem de Sete Quedas de Guaíra, PR.

Fonte: wordpress

Os saltos de Sete Quedas tinham o maior volume d'água para esse tipo de quedas compiladas naturalmente no mundo. Estudiosos comparavam esse volume com o das cataratas de Niágara – atualmente o maior volume do mundo -, com cerca de 2.407 m³/s, sabendo-se que as cataratas de Guaíra tinham um volume de 13.300 m³/s e foram completamente submersas pelo reservatório da usina.

A perda foi significativa para todo o Estado do Paraná que tem na atividade turística um forte atrativo e movimentação de recursos. Apesar de ser conhecido como Sete Quedas, o local era composto por 19 cachoeiras com quedas de até 114 metros. O rugido das águas desses saltos era ouvido por até 20 km de distância. O movimento de turistas e de moradores no município era significativo e havia uma população, no entorno, de 60 mil habitantes (IBGE). Essa mesma população, conforme o censo de 2013, foi reduzida a 32.190 pessoas.

Além das Sete Quedas, ao longo da faixa de 170 quilômetros submersos, 8.519 propriedades urbanas e rurais foram alagadas na margem brasileira e seus proprietários, indenizados.

Segundo Arnaldo Carlos Müller, engenheiro florestal que chefiou ações de meio ambiente na parte brasileira de Itaipu, dentre as principais consequências do impacto sobre o ecossistema com a criação do lago, a extinção das Sete Quedas de Guaíra foi a principal:

Sobre esse impacto, havia muito pouco a fazer. Fizemos coletas de plantas da área rupestre das rochas de Sete Quedas, mas foi mais para registro. O salvamento foi tentado, mas com resultados pífios. Ao se formar o reservatório, descobriu-se que nas fendas das rochas havia centenas de morcegos muito pequenos, que escaparam da inundação e invadiram as casas de Guaíra, causando um pânico que durou três dias entre os moradores. Esse foi um impacto que não havíamos previsto.

(Fonte: <http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,falar-em-preservacao-era-poesia,966_2_14,0.htm>. Acesso em: 26 fev. 2014).

O relato do autor deixa evidente que, a partir de então, houve uma intervenção nos ecossistemas locais e que a população regional iria sofrer com estas alterações. Morcegos, cobras, aranhas, peixes, aves, ratos, enfim, animais de muitas espécies foram desalojados de um ambiente até então, naturalmente acomodado.

Sobre o resgate de animais no reservatório, Müller acrescenta:

Nossa equipe tinha cinco ou seis pessoas. Procuramos analisar a área que seria desmatada e toda a parte histórica que seria inundada. O diretor dizia que não tinha dinheiro para grandes ações, então desenvolvemos um sistema de resgate de fauna chamado *mymba-kuera* ("pega-bicho", em guarani), além dos refúgios biológicos. Na medida em que o reservatório foi enchendo, fomos resgatando o máximo que conseguimos entre Sete Quedas de Guaíra e Itaipu. Tínhamos cinco bases, com cinco a sete barcos cada uma, e recolhíamos o que estava ao alcance (oficialmente, foram mais de 36 mil animais resgatados). Apenas de cobras venenosas eram cerca de 2,4 mil. Boa parte foi enviada de caminhão ao Instituto Butantã.

(Ibidem <http://www.estadao.com.br/noticias/impresso,falar-em-preservacao-era-poesia,966_21_4,0.htm>. Acesso em: 25 fev. 2014).

Outro informe do jornal Nosso Tempo desta mesma época registra danos ocorridos no município de Terra Roxa em consequência da formação do reservatório:

Prefeito culpa Itaipu pelos prejuízos em terra Roxa.

O prefeito José Texeira, de Terra Roxa do Oeste decretou estado de emergência no município, provocado pelas últimas chuvas. Texeira se diz convencido de que grande parte do problema enfrentado pela população com o recrudescimento da erosão devem ser atribuídos aos efeitos do Lago de Itaipu: “Não temos dúvidas quanto à responsabilidade da empresa. O lençol freático subiu e as águas ocuparam o vazio com grande rapidez”. Apontando os dados de recente relantamento que mandou efetuar nas áreas atingidas, Texeira informou que: “Pelo menos 100 casas na sede do município estão apresentando rachaduras. Algumas pessoas estão sendo obrigadas a desmanchar e reconstruir suas casas”.

(Fonte: Nosso Tempo, 19 a 26 de maio de 1983 – pg. 18)

Além do impacto socioambiental, alterações climáticas nas cercanias do reservatório e, de modo geral, no lado oeste do Paraná, foram percebidas com o passar dos anos. Os verões são quentes, com médias acima de 22°C, e invernos pouco intensos, com geadas raras. As chuvas se concentram no verão e o inverno corresponde à estação seca. As chuvas que tinham um regime previsional, parecem agora não obedecer a um regime exato. Chove muito em alguns períodos e pouco em outros; esse fator é um dos geradores de prejuízos para agricultura, pois alterou o tempo da germinação e o regime de chuvas, provocando, inclusive, a imprevisibilidade, modificando não somente a paisagem, mas, sobretudo, a relação humana com o meio natural de produção da sobrevivência. A formação do reservatório e a alteração no regime de chuvas representou riscos reais à saúde humana, como constataram os estudos de Ueslei Teodoro *et al.*¹⁸

¹⁸ TEODORO, Ueslei et al. Culicídeos do lago de Itaipu, no rio Paraná, Sul do Brasil. Rev. Saúde Pública, São Paulo, v. 29, nº 1, fev. 1995. De janeiro a dezembro de 1991 foram realizadas capturas mensais de culicídeos, no Município de Guaíra, Estado do Paraná (Brasil), na margem esquerda do lago de Itaipu, ao lado da via de acesso que conduzia aos Saltos das Sete Quedas, usando-se armadilha luminosa de Shannon, e isca humana em área urbanizada. Obtiveram-se informações sobre a fauna culicidiana, as espécies prevalentes, a variação sazonal, o horário de maior densidade e a afinidade dos mosquitos em relação ao hospedeiro humano. Foram identificadas 41 espécies de culicídeos dos gêneros Anopheles, Aedes, Aedomyia, Coquillettidia, Culex, Mansonia, Psorophora e Uranotaenia. Capturaram-se 21.280 mosquitos em armadilha de Shannon e 1.010 em isca humana. As espécies mais frequentes em armadilha de Shannon -

É importante considerar também que a relação de agricultores com a terra é uma relação de sentimento. Como afirmou Tuan (1983), o espaço precisa ser um lugar da experiência: “[...] experienciar significa aprender, significa atuar sobre o dado, e criar a partir dele” (TUAN, 1983, p. 10). É nesse exercício sobre o mundo dado que todos os sentidos são postos em movimento (TUAN): o tato, a visão, os cheiros, o trabalhar a terra, o sentir a chuva, o tomar a água. É com esse experienciar com o dado que os mitos são lembrados, postos a dialogar, a criar soluções ou, simplesmente, para elaborarem respostas.

Ao lado deste conceito de experienciar de Tuan, pode ser colocado Geertz e as estruturas referenciais, as estruturas do imaginário de Durand para compreender a existência do imaginário como imagens fortes, fundadoras e que fazem parte de um campo de representação e, como expressão do pensamento, se manifesta por imagens e discursos que pretendem dar uma definição da realidade. Como disse Evelyne Patlagean, “o domínio do imaginário é constituído pelo conjunto das representações que exorbitam do limite colocado pelas constatações da experiência e pelos encadeamentos dedutivos que estas autorizam. (...)” (Apud. PESAVENTO, S. J. 2009. p.16).

Até por imposição da natureza, o imaginário do dilúvio teima em persistir e não se esgota com o tempo. Curiosamente, é recente um fato que muito faz lembrar o ocorrido com os bichos na formação do lago de Itaipu. O inverno de 2014 foi marcado pela incidência de grande quantidade de chuvas no Paraná, levando cerca de 130 cidades a decretarem situação de emergência. Por conta deste fator, segundo noticiou a imprensa nesta ocasião, o agricultor Josias Camilo da Graça, de 52 anos, ficou preso a uma árvore por dois dias durante a enchente do Rio Piquiri em Francisco Alves, no oeste do estado. O homem estava na ilha Tapejara na segunda-feira (9 de junho), quando foi surpreendido pela cheia, até ser resgatado na tarde de terça-feira (10 de junho), depois de quase 30 horas. Com medo de dormir e cair, o agricultor conta que se amarrou à árvore durante a cheia. “Ficava lá vendo a água levar os dois ranchos. Era uma água pesada e

Coquillettidia shannoni, Mansonia humeralis, Anopheles triannulatus, Aedes scapularis e Anopheles albitarsis perfizeram 82,78% dos mosquitos capturados. Em isca humana, Aedes scapularis, Mansonia humeralis e Anopheles albitarsis somaram 91,21% dos insetos capturados.

muito galho”, recorda. “De tardezinha chegou o resgate. Vi o barco, comecei a gritar, mas demoraram para escutar porque estavam com o motor ligado. Quando me viram e chegaram perto perguntaram se eu estava machucado, falei: ‘graças a Deus que não. Ainda bem que vocês chegaram’.”



Figura 13 - Homem que ficou preso a uma árvore por dois dias durante a enchente do Rio Piquiri.

Fonte: <http://g1.globo.com/pr/oeste-sudoeste/noticia/2014/06/nunca-vi-uma-coisa-daquelas-diz-homem-que-ficou-dois-dias-em-arvore.html>. Acesso em 12/06/2014.

Estes registros são alguns dos fragmentos que permitem apontar a presença fundamental da tríade terra, água e árvores. Pretendeu-se neste capítulo demonstrar um cenário da tríplice fronteira demarcado pela formação do lago artificial de Itaipu e do quanto a intervenção gerou a necessidade de reorganização da cosmogonia do espaço territorial ocupado. Houve festejos e choro diante do caos.

Após os festejos, deuses seduzem homens; algumas imagens foram alocadas para reordenamento simbólico do mundo social. Como uma analogia com os deuses, muitos mitos foram lembrados como signos existenciais, como poder de intervenção. Foram “evocados” porque possuem raízes históricas mais profundas na cultura brasileira, herdada pela tradição oral e escrita, e de colonizadores e indígenas. São imagens fortes, ritualizadas de muitas formas para que sejam lembradas especialmente nos momentos de risco social. São momentos em que os deuses intervêm e colocam ordem no caos.

2. OS GUARANIS ENTRE SÍMBOLOS E MITOS OU COMO O PASSADO REVIVE NO PRESENTE

2.1 Uma breve historiografia indígena do Brasil

Pensadores folcloristas como Camara Cascudo contribuíram em muito para disseminar determinados mitos e símbolos que afirmaram ter recolhido dentre a memória popular. Mas podemos considerar também a grande contribuição de viajantes estrangeiros de muitas nacionalidades que escreveram sobre os indígenas brasileiros e latino-americanos, e que traduziram essas culturas em práticas escritas, as mais diversas, e as disseminaram para as várias partes do mundo.

Por outro lado, não menos importante são as compilações produzidas por ciências contemporâneas como a etnografia, arqueologia e antropologia enquanto saberes descritivos de hábitos, tradições, língua, alimentos, etc. de cultura indígena. Mas ao lado destas narrativas, é preciso colocar o papel de simbolização que estas narrativas construíram a partir de um grupo cultural ágrafo.

Como disse Edinaldo Bezerra de Freitas, o “estudo da historiografia pode ser um bom lugar para pensar as contradições de ideologias e imaginários de uma sociedade”. Em uma consideração rápida pela historiografia indígena é possível acompanhar a construção e, portanto, a disseminação de representações da presença (e ausência) das populações indígenas na chamada “História do Brasil”. Construtores de mitos, os historiadores, a exemplo dos arqueólogos construíram alguns mitos escritos sobre essas populações, muitas vezes carregados de termos valorativos que, de uma forma ou outra, contribuíram para construções, senão um consenso, ao menos versões sobre este sujeito social.

As narrativas escritas relatam a trajetória das diversas sociedades indígenas, pré-existentes, coletâneas atuais ao processo de sua formação histórica. Quase sempre relegaram ao indígena um papel de figura retórica, como elemento estratégico de fundamentação de um “projeto étnico” nacional, onde em conjunto com “brancos” e “negros” amálgama uma certa concepção de “mito fundador”, onde as três raças comporiam os elementos propulsores da chamada “democracia racial brasileira”.

A historiografia indigenista criou muito mais omissões que vozes a estes sujeitos históricos. A omissão da voz e da vez dos índios faz pensar sobre os limites constitutivos do próprio fazer historiográfico, onde perfis ideológicos implicam, nesse caso, em uma tomada de posição europeizante, elitista, que tende a um compromisso com padrões de produção e reprodução sócio-cultural, segundo posições ocidentais, mal classificados pela ciência evolucionista do século XIX como “civilização”.

Precisamente no momento em que, em meados do século XIX, tentavam-se alicerçar as bases de um projeto de Estado Nação para o Brasil, Antonio Adolfo Varnhagen, considerado pela tradição “pai da História do Brasil”, decretava em 1854: “de tais povos na infância, não há história; há só etnografia” (VARNHAGEN, 1981, p. 30). Sua *História Geral do Brasil* é uma apologia à “Nobreza” do Império brasileiro e ao governo da dinastia dos Bragança. Para os índios, ao que deixava explícito, traçava um destino menor. É bom lembrar que é justamente no século XIX, que se vai buscar no índio, um elemento de expressão romântica para fomentar os princípios cívicos de sustentáculo para o Estado Nação brasileiro. Trata-se do “Movimento Indianista”, onde pontificaram figuras como o romancista José de Alencar e poetas como Gonçalves Dias. O Índio apropriado por esse romantismo é, no entanto, um elemento puramente de literatura, estilizado, simbólico, adaptado e a serviço do projeto colonizador. Nessa conjuntura, em contrapartida às figuras folhetinescas de Ubirajara, Iracema e Peri estão distantes das populações indígenas que de fato, naquele momento, continuavam a se debater com o avanço das frentes econômicas, em processos de invasões, perseguições e massacres sobre seus territórios (MOREIRA NETO, 1971).

Mas o século XIX teve seus intentos em busca de conhecimento sobre os indígenas brasileiros. Nesse período, o grande impulso partiu dos trabalhos dos viajantes e naturalistas, participantes de expedições científicas, patrocinadas principalmente pelos governos europeus. Nesse período, porém, o espaço concreto de produção de conhecimento mais sistemático sobre as comunidades indígenas será o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro - IHGB. Fundado sob auspícios da monarquia e criado à semelhança dos similares franceses de então, a instituição albergava nomes representativos da elite econômica e política do império. Em 1839, o primeiro número de sua revista, traz no texto de sua

apresentação, o uso da alegoria indígena para si: “Qual robusta indígena das florestas brasileiras, se apresentava garrida e bem disposta para a rude missão de trabalhar pelo engrandecimento de sua tribo” (RIHGB, 1839 I:177).

Em 1844 o Instituto Histórico e Geográfico promoveu um concurso de redação sobre “*Como escrever a História do Brasil*”. O concurso declarava assim, uma dupla tarefa da instituição: a explícita necessidade de produção de uma historiografia para fundamentar o recente processo de independência política de Portugal e, portanto, um discurso constitutivo de legitimação da nova nação. Por outro lado, ficava visível a carência de caráter metodológico, do como produzir tal conhecimento. O vencedor do pleito foi sintomaticamente um estrangeiro. Tratava-se do naturalista alemão Karl Friedrich Phillip Von Martius, o mesmo que no início do século XIX estivera em viagem pelo Brasil e tornara-se sócio correspondente daquela casa. A sua dissertação propõe uma didática apresentação do Brasil, composta de elementos provenientes de três raças:

Qualquer que se encarregar de escrever a História do Brasil, país que tanto promete, jamais deverá perder de vista quais os elementos que aí concorrerão para o desenvolvimento do homem. São porém estes elementos de natureza muito diversa, tendo para a formação do homem convergido de um modo particular três raças, a saber: a de cor de cobre ou americana, a branca ou caucasiana, e enfim a preta ou etiópica. Do encontro, da mescla das reações mútuas e mudanças dessas três raças, formou-se a atual população, cuja história por isso mesmo tem um cunho muito particular (MARTIUS, 1982, p. 87).

Apresenta então o naturalista uma descrição sumária de como observar a “índole” característica a cada raça, constatando a existência dos “cruzamentos”, e propõe uma ordenação, onde através de metáforas, o “sangue português” aparece como “um poderoso rio” onde deveriam ser absolvidos os “confluentes” das “raças índias e etiópicas”. Lembra que é na “classe baixa” que tem lugar esta “mescla” e prevê a formação das “classes superiores”. Sugere assim mecanismos que comunicarão “aquela atividade histórica para a qual Império do Brasil é chamado” (MARTIUS, 1982, p. 88). Fica claro desta forma o projeto conservador de história, embora ao mesmo tempo persista na importância de conhecer os elementos distintivos das três raças. Na visão de Martius, os índios eram “ruínas de povos”, isto é, uma raça em estado de decadência. Para tratar sobre estes, aconselha o

estudo da vida e a história do desenvolvimento dos “aborígenes”. Segundo ele os caminhos para realizar tais estudos, estariam nos “documentos históricos”, assim por ele classificados: língua, mitologia, “teogonia” (ou vestígios de religiões) e “geogonia” (distribuição e uso do espaço físico), além dos por ele considerado “vestígios” de “símbolos” e “tradições de direito”. Por fim, cita a importância de também se considerar o estudo de investigações arqueológicas. Para a realização dessa tarefa, o autor fala da necessidade de “um historiador filosófico e etnógrafo”. Seu texto, embora resumido, é de grande valor para o entendimento de todo um ideário em muito hegemônico, sobre a historiografia brasileira e neste caso específico, sobre o olhar de uma história para os índios do Brasil.

Seguramente é esta a fonte onde se inspirou Varnhagen ao defender a proposta de delimitação sobre sua História Geral do Brasil, havendo em parte até uma guinada ainda mais conservadora neste historiador, principalmente no que diz respeito à suas tomadas de posições anti-indígenas. Em sua obra os indígenas ganham descrições extremamente detratadas, indo desde as tradicionais acusações de indolentes, canibalismo, a falta de patriotismo e de valores humanitários de coletividade.

A principal contribuição do IHGB para o conhecimento sobre os indígenas brasileiros foi, sobretudo, com a publicação de textos, ensaios, coletâneas de palavras indígenas e extratos de mitologias. Entre seus sócios, agregavam-se posições controversas, onde se debatia sobre o papel dos indígenas naquele momento. De um lado, Varnhagen chegou a proclamar a necessidade de guerra e escravidão para as populações “selvagens e hostis” (VARNHAGEN, 1851 e 1867), por outro, os poetas românticos como Gonçalves de Magalhães e Gonçalves Dias, portadores de visão preservacionista, muito embora comungassem com a visão decadentista de Martius, antagonizavam e denunciaram as posições belicistas de Varnhagen. De Gonçalves Dias, além do valor literário de seus poemas-manifestos a favor da causa indígena (I Juca-Pirama, Marabá, Canção do Tamoio), sabe-se que intercalou sua produção artística com uma série de pesquisas etnográficas, tendo viajado e coletado material em áreas indígenas, enquanto membro do Instituto, e funcionário público (Amoroso e Sàez in: Silva e Grupioni, 1995 e Guimarães, 1988).

É interessante acompanhar as notícias de um acirrado debate que na época envolvia a temática indígena, expresso no IHGB e fora dele, nos jornais, onde se instigavam argumentos sobre a identidade da nação brasileira. Para os indígenas, entrava na ordem do dia uma definição quanto a seu papel, ora como força de trabalho, ou na continuidade do papel da catequese como tarefa civilizadora, ora ainda sobre suas funções enquanto papel militar de guardas das fronteiras do Império Brasileiro (FREITAS, 1999).

Também membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, o General Couto de Magalhães, político de grande penetração no Segundo Império Brasileiro (1840-1889), defendeu por essa época, um projeto de “indigenismo pragmático”. Advogava a criação de “colônias militares” onde os índios receberiam treinamento para servirem de intérpretes e agentes para outros elementos indígenas, visando o aproveitamento eficaz de sua mão-de-obra. O militar em suas publicações contribuiu com descrições de traços culturais de grupos indígenas e é um dos pilares do discurso assimilacionista tão presente na história do pensamento indigenista brasileiro (MAGALHÃES, 1935 e 1957).

É necessário ter em conta que o conjunto de ideias científicas em vigor no século XIX é, em grande maioria, de cunho pessimista, negativo e preconceituoso em relação aos indígenas. Segundo as teorias racistas e evolucionistas de então, são eles vistos em estágio inferior ou de degradação. Prevalece a tese de extinção eminente. São posições díspares, ora implicando em conceitos como de poligenia e mutações biológicas (Agassiz), ora prendendo-se a visões de racismo histórico (Gobineau), ou tendendo a aspectos os mais bizarros como a defesa da perfectibilidade e da eugenia. Os ideários transitavam assim entre os extremos da edenização à detração racial (Schwarcz, 1993).

Nesse momento é mesmo sugestivo tomarmos como referência o pensamento de um importante filósofo europeu do século XIX, representante da ilustração racionalista. Para Hegel, as sociedades indígenas não possuíam qualquer importância para a humanidade enquanto história, pois não detinham sequer existência objetiva. Segundo ele, somente através da sociedade de Estado seria possível o desenvolvimento da única realidade possível: a razão. Nesse propósito, em suas *Lições Sobre a Filosofia da História*, apresenta os índios da América sob forma pejorativa e preconceituosa, descrevendo-os como

espécie pré-humana, carente de todo conhecimento. Pelo seu evolucionismo, os povos pré-históricos fatalmente sucumbiriam diante do “espírito” europeu, pois os julgava física e espiritualmente impotentes (HEGEL, 1995, p.74).

No Brasil, todavia, mesmo se a história oficial de então impingisse ao esquecimento os índios, delegando como sua protagonista uma elite “branca” e “cristã”, temos exemplos historiográficos de exceção. Capistrano de Abreu, funcionário da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, professor de história e também membro do IHGB, desenvolveu, pela passagem do século, uma obra de estimado valor no conhecimento da História Nacional. Com propensões críticas, percebeu o preconceito contra os índios. Foi por ser contra esses valores que esse pesquisador veio a realizar trabalhos de conteúdo etnográfico. Artigos e livros sobre grupos indígenas, suas línguas e costumes, são parte de sua produção intelectual. Não é por acaso que este seu papel de divulgador do conhecimento sobre a cultura indígena foi e é, em parte até a atualidade, tão esquecido, sendo ele à época criticado por “negligenciar” assuntos julgados mais relevantes. Capistrano de Abreu pôs em ação sua lida historiográfica em um período de transição política entre o fim da Monarquia e a instalação da República no Brasil. Suas posições polemizaram, seja com o grupo conservador anterior (contra Varnhagen), seja com eminências de sua contemporaneidade, como os grandes pensadores da nacionalidade brasileira como Sílvio Romero, germanicista que defendia então valores recrudescentes sobre a teoria das raças superiores (Amoroso e Sáez in: Silva e Grupioni, 1995 e Araújo, 1988).

Para o período de instauração e solidificação do regime republicano brasileiro a única menção importante no contexto do conhecimento sobre os índios no Brasil é a campanha desenvolvida pelos membros do Apostolado Positivista - a Igreja Positivista do Brasil, de inspiração nas ideias de Augusto Comte. Durante os debates sobre a primeira Constituição da República, o apostolado positivista, liderado por Miguel Lemos e Teixeira Mendes, apresentou propostas específicas para o trato com a população indígena. Suas ideias, que chegavam a ser extremamente inovadoras, propagavam a criação não de um, mas dois Estados Confederados para o país, sendo um destes denominado “Estados Americanos Brasileiros”, que deveria ser constituído pelas “hordas fetichistas esparsas pelo território de toda a república” (Lemos e Mendes, 1934).

Animado pela teoria comteana o Apostolado Positivista foi responsável por debates que ganharam a via pública, pelos jornais e pela edição de uma série de pequenos livretos onde divulgavam suas posições. Nesse caso, a defesa da causa indígena justificava-se filosoficamente por serem considerados representantes da etapa “fetichista” da humanidade, assim escalonada por fases de evolução e por os considerarem em uma espécie de “infância” primeira e, portanto, necessitando de “proteção fraternal”. Somente assim, pensavam, depois de estimulados, atingiriam o “estado positivo” apontado como o estágio superior, científico e atual, visto como o definitivo da humanidade.

O projeto de Constituição apresentado pelos positivistas, como era de se esperar, não foi aprovado pelos republicanos. Porém, não deixou de ser esse um primeiro passo em torno de um bem sucedido percurso de influência desse grupo sobre os destinos das populações indígenas brasileiras. Nesse sentido, tal processo culminou com o debate sobre a forma política de atuação do Estado sobre essas comunidades. Advogava os positivistas a substituição do trabalho catequético das missões e ordens religiosas por um serviço laico. É esta a origem do Serviço de Proteção aos Índios - SPI, Órgão criado em 1910 e dirigido pelo então Tenente-Coronel e depois Marechal do Exército Brasileiro Cândido Mariano Rondon, membro confesso da Igreja positivista e maior nome do indigenismo oficial brasileiro.

Para a historiografia brasileira, os reflexos da presença indígena enquanto temário continuou pífio. Somente a partir da década de trinta do Século XX alguns trabalhos apontaram para uma tomada de posição, em um momento em que processos políticos redirecionavam a trajetória do próprio Estado Nacional brasileiro. Entre os historiadores, merece destaque a contribuição de Sérgio Buarque de Holanda. Já em *Raízes do Brasil*, editado pela primeira vez em 1936 (HOLANDA, 1978), aparece nitidamente uma valorização dos indígenas na formação do homem brasileiro no, por ele denominado, “homem cordial”, padronizando a face patrimonialista dos valores. Esse livro, em conjunto com *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freyre que teve primeira edição em 1933 (FREYRE, 1995), fundamentam as grandes explicações do “caráter” brasileiro produzidos no século XX (Leite, 1969 e Mota, 1980).

Buarque de Holanda deve parte de sua obra aos estudos da expansão e ocupação territorial brasileira. Nesse intento, procurou dar lugar de destaque à presença indígena. Em *Monções* de 1945 (HOLANDA, 1976), o autor apresenta a importância das frentes de comércio colonial, onde essas populações contavam, seja como colaboradores, seja como conflitantes. Em *Caminhos e Fronteiras* de 1957 (HOLANDA, 1975), esta presença é ainda mais acentuada, dedicando capítulos à identificação de “índios e mamelucos”, ou seja, aí incluindo as populações miscigenadas, imputando-lhes como base do conhecimento e da cultura formulada na colônia, e do seu papel como condutores das estradas de percurso para “entradas e bandeiras”.

O tema indígena tem recorrência na sua obra, tendo destaque na *Visão do Paraíso*, de 1959 (HOLANDA, 1985), e ainda em uma obra inacabada - *O Extremo Oeste*, publicado em 1986 (HOLANDA, 1986), onde também ali está destacada a nítida presença indígena na colonização, descrevendo de um lado a “insana caça a peças indígenas” - a chamada “preação” pelos sertanistas, para venda no mercado escravo - principalmente no século XVII, e por outro, alertando para o importante papel exercido pela cultura indígena a favor da adaptação da vida colonial nos “inóspitos” sertões.

Vale ainda um adendo, para o trabalho deste historiador como coordenador da publicação da *História Geral da Civilização Brasileira*, dirigindo os tópicos referentes à Época Colonial e do Império, onde se esmerou em convidar figuras de destaque no conhecimento sobre história e cultura indígenas para preencher os espaços dedicados a estes - valendo destacar nomes como do etnosociólogo Florestan Fernandes e o antropólogo Egon Schaden. A obra teve início de publicação nos anos de 1960-70 e delimitou a partir daí, para toda uma hegemonia da historiografia paulista e uspiana (da Universidade de São Paulo - USP) sobre a própria historiografia brasileira (Holanda, 1963 e 1967). Afora o caso desse historiador, e de forma bem menos acentuada, os indígenas terão lugar em algumas páginas no trabalho de outro grande historiador daquele momento, Caio Prado Júnior, o primeiro a aplicar a teoria marxista ao estudo da História do Brasil. Em sua *Evolução Política do Brasil*, de 1933 (PRADO Jr., 1975), e principalmente em *Formação do Brasil Contemporâneo*, de 1942 (PRADO Jr., 1979), onde esse pensador analisa o processo de formação colonial brasileiro. Em

sua obra as populações indígenas são apresentadas como vítimas do conflito pela ocupação territorial e pela contenda de utilização de sua mão-de-obra. Contudo, essa citação não tem dimensões mais visíveis e fica clara, em certas passagens de sua escrita, uma visão tipicamente evolucionista e determinista, em um parecer nitidamente carregado de preconceitos. Diz ele abertamente:

A população indígena, em contato com os brancos, vai sendo progressivamente eliminada e repetindo mais uma vez um fato que sempre ocorreu em todos os lugares e em todos os tempos em que se verificou a presença, uma ao lado da outra, de raças de níveis culturais muito apartadas: a inferior e dominada desaparece. E não fosse o cruzamento, praticado em larga escala entre nós e que permitiu a perpetuação do sangue indígena, este estaria fortemente condenado à extinção total (PRADO Jr., 1979, p. 105-106).

Um terceiro historiador também desse período, Nelson Werneck Sodré, é ainda mais restrito ao conhecimento das sociedades indígenas. A sua *Formação Histórica do Brasil*, de 1962 (SODRÉ, 1976) é, nesse sentido, bastante tradicional. Trata-se de um escritor de orientação marxista e em seu trabalho fica facilmente perceptível o quanto a rigidez metodológica sacrifica suas ideias. Assim, o autor parece estar sempre mais interessado em comprovar uma doutrina pré-estabelecida do que analisar historicidades.

Ainda da década de quarenta, o trabalho solitário de Alexander Marchant, um dos pioneiros na produção de trabalhos dos chamados “brasilianistas”, ou seja, os intelectuais estrangeiros dedicados ao estudo de aspectos da história e cultura brasileiras. Nesse caso, com a produção de uma obra que aponta para as possibilidades de recortes históricos específicos, onde a temática indígena é eleita como caminho para compreensões e interpretações de certos momentos. Seu *Do Escambo à Escravidão* é de 1943 (MARCHANT, 1980), nele são focados aspectos econômicos do usufruto da mão-de-obra indígena no Brasil quinhentista. A primeira edição desse livro sendo publicada em inglês.

Nos anos 1950 David Hall Stauffer apresentou à Universidade do Texas (Austin) a tese de doutoramento intitulada “*The Origin and Establishment of Brazil's Indian Service, 1889 - 1910*”. A exemplo do trabalho de Marchant, este texto é também um testemunho de pesquisa onde se aprofunda a temática da História sobre as relações com as populações indígenas, nesse caso, das origens da política

indigenista brasileira do século XX. Com copiosa utilização de fontes documentais, a obra, no entanto, não foi traduzida para português, se não a parte correspondente aos cinco primeiros capítulos, editados na *Revista de História da Universidade de São Paulo*. (Stauffer, 1959, 1960, 1961 *Revista de História da Universidade de São Paulo* nº 37, 42, 43, 44 e 46). O trabalho de Stauffer demarca a questão da ocupação territorial no Brasil em momento de expansão das fronteiras econômicas, principalmente no período de transição entre os séculos XIX e XX, acompanhando os debates acirrados em torno dos que se posicionaram, a favor e contra, o extermínio dos índios que “impediam o progresso”. A obra acompanha a ação governamental brasileira até apresentar a trajetória de Rondon e a criação do SPI.

Só mais recentemente, com o advento da chamada “Nova-História”, quando o olhar do historiador se adequa a uma perspectiva ampla de questões, e mediante o predomínio da chamada história cultural, a temática indígena parece ter sido despertada. Ainda é pequeno o número de obras publicadas, e algumas teses e dissertações acadêmicas aparecem timidamente. É possível apontar nesse caso, o trabalho vigoroso de John Monteiro - *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo* (MONTEIRO, 1994), que lança uma nova luz sobre os estudos da relação entre mão-de-obra indígena e escravidão, fazendo repensar o processo de formação da região bandeirante paulista. Destaca-se ainda o trabalho de Ronaldo Vainfas - *A Heresia dos Índios - Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial* (VAINFAS, 1995). Nesse caso, trata-se de obra bastante instigante, percorrendo a tendência mais atual da história cultural e apresentando o processo de formação e destruição das “santidades” - manifestações religiosas praticadas por índios, mamelucos e indianizados, e onde afere simbologias de sincretismos culturais, no caso especialmente localizados já nos primeiros séculos da colonização brasileira. Também recente, o livro *Imagens da Colonização, Representação do Índio de Caminha a Vieira*, de Ronald Raminelli (RAMINELLI, 1996), igualmente envereda pelo campo das representações indígena, desta feita buscando na iconografia e nos registros descritivos dos primeiros séculos da colonização, o olhar de quem retratou sua presença e daí partindo para uma análise da natureza, estereótipos e conflitos do período.

O processo historiográfico parece ter sido esse. Apontam-se lacunas e limites, e deve ser percebido como diálogo e complemento à considerável

produção da linha de Etno-História mais recentemente desenvolvida pelos antropólogos. O desafio do conhecimento sobre culturas e histórias das populações indígenas no Brasil tem o tamanho e a simbologia do próprio desafio contemporâneo de sobrevivência dessas populações, diante da luta para preservar seus espaços territoriais, a organização social e política, e suas especificidades de identidade cultural e étnica. Tem-se o alento e a esperança de se estar pouco a pouco alargando o espaço do conhecimento da História Indígena Brasileira. Alguma mudança qualitativa nesse campo tem ocorrido. Muitos outros passos deverão ainda ser dados.

Estas referências construídas sobre a indigenidade do Brasil foi tornada memória pela imprensa nacional, os livros didáticos e pela mídia brasileira. Há uma verdadeira memória compilada por esses meios, acessíveis como grandes imagens chave das representações culturais indígenas no Brasil. Na tríplice fronteira, lugar multicultural, não é diferente, e o consumo se faz, também, de muitas formas. Percebe-se, no entanto, que a tríade se faz presente, seja de forma narrada, seja na tradição oral.

2.2 O processo de ocupação da aldeia Ocoy

Por força dos mitos de fundação, para muitos historiadores, a colonização do oeste do Paraná iniciou-se a partir do final do século XIX, com o fim da Guerra do Paraguai (1865- 1870) e a descoberta do domínio das obras na exploração ilegal da erva-mate. Nestes mitos, a tríade água, terra e árvores aparecem como as marcas deléveis sobre as quais se edificam os símbolos que os representam.

Este tipo de colonização para estes historiadores está essencialmente ligado à necessidade de ocupação territorial. Neste sentido, foi consenso a criação de uma colônia militar no oeste do Paraná por seu valor estratégico de área de fronteira. (SILVA; BULHÕES; PERIS, 2002, p.17). Em 1888, após Thomaz José Coelho de Almeida ter assumido o Ministério da Guerra, organizou-se uma comissão com objetivo de encontrar a foz do rio Iguaçu e fundar a colônia. A comissão foi oficializada no Rio de Janeiro e enviada à Guarapuava, que se tornou a sede por ser o centro urbano mais próximo da região. A comissão era

composta por uma expedição militar, sob o comando do segundo tenente José Joaquim Firmino:

No final do ano de 1888 os trabalhos tiveram início. A comitiva enfrentou muitas dificuldades no trajeto, pois precisavam abrir picada em meio a uma floresta densa. Puderam assim, constatar que a região estava depredada por paraguaios e argentinos devido à exploração da erva-mate. Naquele período a região contava com um total de 324 habitantes, sendo que apenas 9 eram brasileiros. (WACHOWICZ, 2001. p. 232).

Na narrativa do historiador o grande combate de conquistas foram produzidas em meio a monstros verticais. Registra também a pífia presença de brasileiros. Após este ano de 1888, o Ministério da Guerra recebeu um relatório dessa comissão em que informava a situação da região. As medidas tomadas foram a fundação da colônia e o seu povoamento. Por conseguinte, uma segunda expedição foi formada no dia 13 de setembro de 1889, comandada pelo primeiro tenente Antônio Batista da Costa Júnior. Essa expedição saiu de Guarapuava e chegou a Foz do Iguaçu em 22 de novembro de 1889, na vigência do regime republicano. (SILVA; BULHÕES; PERIS, 2002, p.20 e 22).

Na colônia foi estabelecido um centro agrícola e pastoril que, no entanto, não teve êxito, pois as famílias de colonos que estavam nos lotes cedidos acabaram substituindo a atividade agrícola pela extração da erva-mate nativa, já que era considerada mais lucrativa. Esta, aliás, configurou-se como a principal atividade econômica exercida na região, juntamente com a exploração da madeira, que “assentou-se num modelo de exploração que ficou conhecido pelas narrativas como obrages”. (SILVA; BULHÕES; PERIS, 2002, p. 23).

Os trabalhadores que eram empregados nessas obrages eram, na sua maioria, oriundos do Paraguai, os chamados guaranis modernos ou *mensus*¹⁹, que trabalhavam de forma braçal, e quando estes “manifestavam qualquer descontentamento, passavam a ser tratados a chicote e a pistola”. (WACHOWICZ, 2001, p. 235).

¹⁹ Os *mensus*, uma derivação do espanhol *mensualista*, eram a mão-de-obra quase absoluta empregada nos trabalhos de extração. Sua arregimentação era feita pela força e eles deviam obediência irrestrita aos obrajeros e seus capatazes, verdadeiros monarcas, com poder de vida e morte sobre os trabalhadores.

De acordo com (COLODEL, 1988), no fim do século XIX havia ainda vastíssimas áreas despovoadas no território paranaense, levando tanto o governo Imperial, e posteriormente o governo republicano, a adotarem certa política de concessão de terras, assim como a construção de ferrovias, principalmente entre os anos de 1880 a 1900, com o intuito de integrar as regiões com o restante do país. SILVA; BULHÕES; PERIS exemplificam:

No Estado do Paraná, no período conjuntural da Primeira República (1889- 1930), foram encetadas grandes concessões de terras . No oeste paranaense imensas fatias de terras foram adquiridas a preço vil e sobre elas assentaram-se legalmente as obrages. As principais foram concedidas a Waldemar Mate; Miguel Matte; à companhia São Paulo – Rio Grande; Petry; Meyer B. Azambuja; Domingos Barthe; Núnes y Gibajia; Companhia Maderas Alto Paraná; companhia Mate Laranjeira e a Julio Tomás Alica.(SILVA; BULHÕES; PERIS, 2002,p.30)

Essa forma de política apenas contribuiu para o fortalecimento das obrages e, conseqüentemente, o aumento de lucros dos proprietários e comerciantes, principalmente de Corrientes e Misiones:

Da exploração intensiva da erva–mate e madeira criou-se uma classe de proprietários e comerciantes poderosos (...). A presença brasileira nessa conjuntura era insignificante, apenas nominal, assim como eram as suas repartições públicas, fiscais e aduaneiras. (SILVA; BULHÕES; PERIS, 2002, p.32-33).

Aparentemente os esforços governamentais eram apenas paliativos, até mesmo insignificantes para a existência de povoamentos e para o incentivo do desenvolvimento na região.

Segundo pesquisas da geógrafa Graciela Maculan²⁰, a forma como estava sendo explorada, a região foi denunciada em escala nacional pelos rebeldes militares em 1924-1925, quando rebeldes paulistas conhecidos como Coluna Paulista, comandada por Isidoro Dias Lopes, e os rebeldes do Rio Grande do Sul,

²⁰ Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/ideacao/article/view/9898>. Acesso em 07/02/015.

denominados de coluna Prestes, comandados por Luíz Carlos Prestes, resolvem fugir em direção ao oeste do Paraná.

[...] ao mesmo tempo em que combateram as forças governamentais, os destacamentos rebeldes penetraram nas obrages e libertaram, na medida do possível, os mensus que por ali se encontram trabalhando em estado quase servil. (SILVA; BULHÔES; PERIS,2002,p.36)

Essa realidade do domínio das Obrages na região, somente seria modificada a partir da revolução de 1930, quando Getúlio Vargas assume a presidência da república e começa a ser discutida as formas de nacionalização. A mais defendida seria a criação de um Território Federal.

Essas terras foram cedidas, desde 1850, a Francisco Antônio dos Santos pelo juiz responsável pela comarca de Guarapuava e, em 1889, com um decreto do Império sob o numero 10.343, houve o consentimento que as mesmas terras passassem ao engenheiro João Teixeira Soares para a construção da estrada de ferro que ligaria São Paulo à Rio Grande do Sul, a Companhia Estrada de Ferro São Paulo – Rio Grande (CEFSPRG) passando pelo oeste do Paraná. E este, mais tarde transferiu parte da concessão das terras à Companhia Brasileira de Viação e Comércio (BRAVIACO), subsidiária da Brasil Railway Company. (BORITZA, 1994 apud CRESTANI, 2011, p.02)

Como esse projeto não foi executado pela empresa, o interventor Mário Tourinho, em 1931, baixou o decreto 300, em que anulava os domínios da Brasil Railway Company, fazendo com que estas terras voltassem ao domínio do Estado do Paraná. Entretanto o Governo Federal, para criar o Território do Iguacu, baixou, em 1940, os decretos 2.073 e 2.436, e incorporou à União todos os bens da Brasil Railway Company, iniciando uma longa disputa judiciária entre Paraná e a União. (PALUDO, S/D, p.33 apud BORITZA, 1994, p.5).

Em 1937 Getúlio Vargas instalou o Estado Novo. É criado o artigo 165 na constituição federal, a qual consistia na formação de uma faixa de fronteira de 150 km de largura. Nessa faixa os Governos Estaduais eram proibidos de fazer projetos colonizadores sem autorização do Governo Federal:

O oeste do Paraná estava dentro do perímetro da faixa de fronteira recém- criada (...) criou-se oficialmente o Território Federal do Iguaçu, em 13 de setembro de 1943. O Território Federal do Iguaçu permaneceria em vigência até que foi extinto por uma emenda na constituição de 1946. (SILVA; BULHÕES; PERIS, 2002, p.41).

Na década de 1950 iniciam-se inúmeros conflitos agrários no oeste do Paraná, entre posseiros e grileiros, pois segundo as informações divulgadas pelo Livro Branco da Grilagem de Terras (1999, p.17), elaborado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, a forma de colonização das áreas feita pelo governo do estado promoveu a expedição de títulos sem levar em consideração se estas estavam ou não ocupadas. E eram. Por pequenos posseiros, que foram expulsos por jagunços ou pela polícia estadual. O próprio poder judiciário contribuiu para essa violência ao permitir a existência de títulos falsos.

Isso ocorreu devido à superposição de títulos concedidos pelo estado do Paraná, devido ao cancelamento destes, que haviam sido entregues a empresas de construção de ferrovias e de colonização em 1930. As terras deveriam retornar ao domínio da União, por ser uma área de faixa de Fronteira, mas, "(...) o estado do Paraná reclamou o domínio sobre as mesmas e passou a expedir novos títulos de propriedade a empresas de colonização e a inúmeros outros beneficiários". (MYSKIW, 2002, p.146)

A partir de 1970 tem início a desapropriação de terrenos no oeste do Paraná pelo INCRA, devido às irregularidades entre os imóveis: "Colônia "K", Colônia Cielito, Gleba Cinco Mil, Gleba Pindorama, Guairaca, Rio Azul/Piquerobi e Ocoí".

Entre Foz do Iguaçu e São Miguel do Iguaçu foram desapropriados nessa época 12.500 hectares, pertencentes ao fazendeiro Santos Guglielmi, dono da fazenda Ocoí.

A desapropriação foi publicada no diário oficial da União no dia 22 de outubro de 1971 pelo presidente da República Emílio G. Médici, a partir do decreto número 69.411, a qual no artigo primeiro, letra b, decretava que a antiga gleba n°.84, de aproximadamente 12.500 hectares, cadastrada sob n°. 52.0901550001/003 e 52.09.098.50297, localizada nos Município de Foz do

Iguaçu e São Miguel do Iguaçu. Essa gleba pertencia a H. Gallo, através de título expedido em 16 de maio de 1922, registrado na Seção de Arquivo da Secretaria de Estado dos Negócios da Fazenda, Agricultura e Obras públicas em Curitiba, transcrita posteriormente sob o número 2.615, de 28 de abril de 1952, e mais tarde sob nº. 2.768, fls.136, do Livro 3-C, do Registro de Imóveis de Foz do Iguaçu em nome de Santos Guglielmi e Balneário Conventos Ltda, Comércio Indústria Agrícola. (Portal da Câmara dos Deputados- Diário Oficial da União - Seção 1 - 25/10/1971, Página 8626, Publicação Original).

Posteriormente com a desapropriação da fazenda Ocoí, segundo Seixas e Brenneisen (2001, p.12) ocorreu a implantação do Projeto Integrado de Colonização, o PIC- Ocoí, onde foram reassentadas 457 famílias de agricultores que haviam sido expropriadas em 1972 do Parque Nacional do Iguaçu. Essa área foi preparada para receber essas famílias com infraestrutura básica, como o arruamento e a construção de escola e igreja. Mas, com a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu em 1982, esta área foi reduzida para 4.500 hectares, se restringindo ao município de São Miguel do Iguaçu. (VENCATO, 2009, p. 173)

Neste local havia a aldeia guarani Oco`y-Jacutinga. As terras dessa aldeia foram invadidas em dois momentos, em 1973 e 1982. Em 1973 parte das terras dessa aldeia foram invadidas por representantes do INCRA, armados, os quais expulsaram os guaranis, sendo no seu lugar, ali reassentados colonos que haviam sido obrigados a se retirarem também da área do Parque Nacional do Iguaçu. A parte restante do território, onde os guaranis ficaram reduzidos, entre o rio Paraná e os colonos que ocuparam suas terras, foi mais tarde coberta pelas águas do reservatório da Usina Hidrelétrica de Itaipu em 1982. Assim, novamente os responsáveis pela invasão foram às instituições do Governo Federal, obviamente pelos interesses do mesmo Parque e Hidrelétrica.

Segundo pesquisas de Maria Lucia Brant de Carvalho (2013)²¹, a porção territorial em que os Avá-Guarani do Oco`y, juntamente com outras populações da etnia guarani do sub-grupo Ñandeva, consideram seu território tradicional, imemorialmente ocupado, compreende a Bacia do Paraná na região da Tríplice

²¹ Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-17022014-105114/pt-br.php>. Acesso em 07/02/2015.

Fronteira localizada entre o Brasil, Paraguai e Argentina. Esta área de ocupação tradicional Guarani-ñandeva, é formada por floresta tropical úmida e compreende o sudoeste do Paraguai, até o rio Aguary-Guazu, sobre a Serra do Maracaju, que delimita a fronteira territorial entre Mbyá e os Ñandeva; continua para o sul, cruzando o rio Jejuí, seguindo até o rio Acaray, no Paraguai; contorna pelo nordeste da Argentina, em toda a província de Misiones (predominantemente mbyá, com alguma presença Ñandeva); e no Brasil, já em domínio de Mata Atlântica, ocupam grande parte do sudeste, centroeste e noroeste paranaense, ou seja, do rio Iguazu, prolongando-se por ele, em direção leste, até as cabeceiras do rio Piquiri, do Ivaí, do Tibagi e do Paranapanema, na fronteira com São Paulo; por fim, ocupam ainda, o sul do Mato Grosso do Sul, que compreende a fronteira até o rio Iguatemi, sobre a Serra do Maracaju.

O conjunto da população Guarani-Ñandeva no Brasil, também denominada de Guarani-Txiripá no Paraguai, tem como território de imemorial ocupação²², esta região. Ela é denominada tradicionalmente pelos guaranis como sendo parte do Tekoa Guassu, que traduzido expressa “conjunto grande de aldeias ou de terras guarani, ou ainda território grande guarani”.

As narrativas afirmam que as populações das aldeias pertencentes ao Tekoa Guassu, localizadas nesses três países, estabelecem amiúde relações de reciprocidade desde tempos imemoriais. Segundo dados arqueológicos trazidos ao lado destas narrativas, considerados “mais antigos encontrados nesta região” afirmam que os guaranis habitam este território, desde pelo menos o século I Depois de Cristo (D.C.) (Chmyz, 2002). Esta região pode-se afirmar que constitui o “berço” da cultura guarani, a partir das subdivisões que conhecemos hoje, Kayowá, Ñandeva e Mbyá.

Sobre a noção de territorialidade dos povos guaranis é possível perceber a estreita conexão desta questão com seus mitos ancestrais:

²² Deve-se esclarecer essa série de conceitos correlatos, que são citados de forma recorrente no âmbito indigenista, e que são fundamentais para compreender o direito indígena ao território, são eles: “Posse Imemorial”, “Ocupação Primitiva”, “Direito Consuetudinário” e “Indigenato”. Todos eles expressão a antiguidade dos índios em termos históricos no território, mais especificamente sua anterioridade perante a presença do não índio. Daí o seu direito sobre as terras ser, originário, primitivo, imemorial, histórico e ainda, legítimo por si. (CARVALHO, 2013).

A busca de abertura de novas aldeias pelos guaranis têm-se verificado mais intensa em função de duas taxas invertidas: a histórica perda de terras e o alto crescimento demográfico do agrupamento. Assim a luta pela sobrevivência faz com que procurem outras terras, ressurgindo assim, dialeticamente, novas aldeias guarani. A busca dessa população por terras livres da ingerência da sociedade envolvente, muito embora não seja seu primordial determinante de origem, está contida no cerne do milenar mito guarani denominado “Terra Sem Males”. Apesar da restrição territorial em cada local considerado “Terra indígena”, os guaranis mantêm forte relação simbólica e prática com todas as parcelas do território ocupado ao longo de séculos, sem perder de vista o macroterritório guarani original, mantendo tradicional circulação de famílias entre as diversas aldeias e trilhas existentes em seu interior. Os guaranis mantêm assim sua presença, mesmo que em espaços diminutos, em praticamente toda a extensão de seu território tradicional. (CARVALHO, 2013).

O grupo guarani focado nesta pesquisa, pertence ao subgrupo Ñandeva, vindos da extinta aldeia do Oco`y-Jacutinga, localidade que tradicionalmente ocupavam no extremo oeste paranaense, entre os rios Paraná, Ocoí e córrego Jacutinga. Portanto, essa é uma das várias aldeias integrantes do Tekoa Guassu, aldeias as quais se localizavam em passado recente até os anos 80 do século XX, em suas cercanias.

Após as terras dessa aldeia terem sido inundadas pelo reservatório da Usina Hidrelétrica de Itaipu em 1982, alguns grupos familiares foram compulsoriamente reterritorializados para a denominada Terra Indígena Avá-Guarani do Oco`y, às margens do extinto córrego Santa Clara, também inundada pelo Lago de Itaipu. O Oco`y está estabelecido em zona rural, na chamada Vila Santa Rosa do Ocoí, município de São Miguel do Iguaçu, localizado a cerca de 40 km de Foz do Iguaçu, Pr. Nesta aldeia nota-se a presença também de guaranis do sub-grupo Mbyá. Os ñandeva do Oco`y autodenominam-se Avá-guarani, que traduzido expressa Homens-Guarani.

Informações contidas no site da Itaipu relatam a adoção de uma estratégia de tratamento desta questão territorial indígena. Informam que em 1982, antes da formação do lago de Itaipu, foram localizadas e cadastradas 13 famílias indígenas compostas por 71 pessoas, que formavam a Comunidade de Jacutinga – de índios do ramo “Avá” da Nação Guarani – em área de 30 hectares. Essas famílias

foram transferidas para a então recém criada Reserva Indígena do Ocoy, com uma área de 250 hectares, recebendo apoio técnico e financeiro da Itaipu²³.

Em função do crescimento vegetativo e migratório da população do Ocoy, a área tornou-se insuficiente para a sobrevivência da comunidade. Em 1997, quando o número de famílias havia aumentado para 74, a Itaipu adquiriu 1.744 hectares no município de Diamante do Oeste e para lá transferiu 32 famílias. Formou-se assim a aldeia Tekohá Añetete, considerada por laudos antropológicos e pelos próprios índios como ideal para o assentamento. A Reserva do Ocoy permaneceu com 42 famílias, contingente que lhe conferia uma situação bastante tranquila e sustentável.

Por solicitação da Funai, a Itaipu, juntamente com o município de Diamante do Oeste, implementou nova ação de apoio técnico e financeiro visando à consolidação do assentamento.

Esta consolidação, no entanto, perde seu status devido a um fenômeno que segundo estudos da antropologia é típica da cultura indígena: as migrações. As narrativas afirmam que fazem parte da cultura Avá-Guarani. Esses índios costumam migrar frequentemente, mas sempre retornam aos locais de origem. A base cultural se estabelece no conceito de “famílias nucleares”, unidades de produção e consumo, evoluindo para “famílias extensas”. A distribuição de terra no Brasil contribuiu para o retorno daquelas famílias que, durante os anos 60 e 70, haviam migrado para o Paraguai. O retorno resultou em superpopulação na reserva do Ocoy, passando de 42 para 128 famílias (cerca de 600 pessoas) numa área insuficiente para atender às necessidades do novo contingente. A aldeia do Ocoy novamente se viu diante do problema da pouca terra e muita gente.

Depois de muita articulação dos índios e negociações entre Itaipu e Funai (Fundação Nacional do Índio), esta adquiriu para eles uma área de 242 hectares, lindeira ao Tekohá Añetete. A área foi entregue em fevereiro de 2007 para a formação de nova aldeia, denominada Itamarã, que em Guarani significa “diamante” (alusão ao município de Diamante do Oeste, que abriga a comunidade). Na Bacia do Paraná 3 (BP3) há, portanto, três aldeias (tekohas):

²³ Fonte: <http://www.itaipu.gov.br/es/node/202>. Acesso em 08/02/2015.

Ocoy, com 250 ha; Añetete, 1.744 ha; e Itamarã, 242 há., totalizando 2.236 há, para 205 famílias e 1.100 pessoas²⁴.

Por entre narrativas da historiografia sobre o fortalecimento do Estado no controle territorial no século XIX, a colonização do século XX, e a desapropriação pela formação da reserva florestal e Lago de Itapu, estão os indígenas remanescentes guaranis. Um ir e vir que os levam a perder não somente alguns traços ancestrais de sua cultura. Parecem conservar o hábito de deambular entre as divisões territoriais do Estado Moderno. Buscam, no entanto, firmarem-se em um território mesmo que aldeados, o que demonstra uma habilidade de organização política para buscar ganhos reais para os membros aldeados.

2.3 A construção de mitos

Mitos, lendas, rituais, constituem um mundo fantástico e sedutor, um universo espiritual integrante de cada cultura manifestada. Relatos fascinantes ocupam páginas e mais páginas da História e da Literatura nas suas vertentes escrita e oral. Eles são e têm sido fonte da arte (música, pintura, escultura, vídeo, cinema) e da psicanálise, assim como das disciplinas filosóficas, pois aí estão suas representações, abarcadoras em sua totalidade do vital núcleo de significação que encontram lugar na vida cotidiana individual e social de todos os tempos. “O conhecimento dos mitos tem servido para dar significado e localizar o homem com maior propriedade sobre esse terreno de fundo vulnerável, frágil e efêmero, que é a vida humana sobre a terra” (ZAMBONI, 2005).

Mafessoli (2001), ao fundir imaginário e cultura, chama a atenção dos pesquisadores sobre esta indissociabilidade entre um compartilhamento e uma individualidade que marca a existência do sujeito histórico e seus convivas. Ao aqui tratarmos de mito, nos referimos muito mais à sua lembrança, o modo como no tempo contemporâneo se busca justificar e/ou compreender ações cotidianas em imagens-lembranças de um passado acessível pela memória. Do mesmo modo, relembando, esta memória se torna acessível mediante fontes escritas,

²⁴ Fonte: <http://www.itaipu.gov.br/es/node/202>. Acesso em 12/10/2014.

oralizadas e imagéticas. Uma peça artesanal, construída por um designer ou por um ancestral indígena não tem o mesmo significado, nem o mesmo material. Do mesmo modo, um caminho indígena recontado pelos historiadores, ainda que seja o mesmo traçado, jamais se constituirão no mesmo objeto. No entanto, ambos têm pertinência na cultura na medida em que há certo consumo como prática, seja para o campo acadêmico ou para o circuito turístico. Porém ambos estão reunidos por uma temporalidade cotidiana que favorece confrontos, dispersões ou apropriação de seu campo iconográfico.

O mito é constitutivo da mente humana na sua capacidade de criá-los. Responde a uma necessidade fundamental do espírito, e pode ser encontrado em todos os tempos e lugares. Nasce como uma forma de união com o transcendente, sua presença lhe dá sentido à vida, é um modo inconsciente de se defender da fragilidade humana.

Este universo metafísico é intimamente aderente à essência da razão. Observando o mundo contemporâneo, Michel Maffesoli (1998), em sua obra *Elogio da razão sensível*, elabora uma discussão entre, de um lado, as razões da razão abstrata, e, de outro, as intuições e as pretensões da razão vital. Segundo ele, o racionalismo dos intelectuais críticos por transcender ao mundo da representação, em que há uma perfeita congruência entre o sujeito e o seu objeto, se tornou abstrato, imóvel, estático e, conseqüentemente, dogmático. Na prática significou a recusa do mundano, o rompimento com uma vida de pura fruição, na qual o sensível, o afeto e a comunhão com a natureza constituem o essencial da existência humana. A razão fechada tornou-se incapaz de reconhecer o potente vitalismo que move toda a vida social, devido ao fato de a própria vida não poder ser reduzida a uma ordem abstrata.

É por meio da descrição, intuição e metáfora que a razão sensível, na contemporaneidade, se embriaga de vida, ao evitar a amputação dos sentimentos que estão impregnados na razão, na forma de se interpretar o mundo em seu dinamismo, potência e complexidade. Essa sensibilidade resgata o desejo de interação entre o conhecimento e o viver, sem excluir um ou outro, que paradoxalmente ou não, coexistem harmonicamente no cotidiano, mas não no mundo das ideias, que, ao nomear o que se apreende, mata aquilo que é

nomeado. Dito de outro modo: no mundo proposto pelo demiurgo, o que existem são entidades metafísicas preexistentes que representam ideias separadas das forças vitais.

Outros teóricos sustentam ainda que em cada mito se esconde um saber filosófico velado, verdades de ordem moral ou do mundo natural, acontecimentos históricos que o tempo deformara, mas dos quais se extrai uma concepção do que seria uma verdade universal.

Um mito refere-se sempre a acontecimentos ocorridos no passado, mas em uma dimensão diferente da habitual dos relógios. O mito é um tempo não medido, tempo sem tempo, um passado que volta a se apresentar, a ser presente e presença, sempre renovável mediante o rito. Aparece nomeado como “aquele tempo”, “antes da criação do mundo”, “durante as primeiras eras”, “faz muito tempo”, “era uma vez”. Estas formas, e os verbos impessoais: “contam”, “conta-se”, “diz-se”, etc., são comumente usados para encabeçar os relatos de base mítico-tradicional. Esta é uma estratégia narrativa adotada, por exemplo, pelo folclorista Camara Cascudo, como teremos oportunidade de demonstrar adiante.

É neste sentido que é pertinente lembrar o antropólogo Da Matta (1987) que aponta dois conceitos de tempo simultaneamente nas culturas indígenas brasileiras: um ‘presente anterior’ e um ‘presente atual’. Enquanto o presente anterior se remete a um passado durante o qual o mundo tal como é hoje ainda não existia, o presente atual se refere ao estado de coisas no mundo de hoje em dia²⁵. Ainda sobre o mito, quanto ao seu valor intrínseco, segundo Lèvi-Strauss (1996), provém de estes acontecimentos, que se supõem ocorridos em um momento do tempo, formarem também uma estrutura permanente. Ele se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro.

Afirma-se que existem motivos míticos universais. São algumas características básicas no universo mítico que podem ser reconhecidos nos relatos tradicionais dos povos da terra de todas as épocas e lugares. A arte, em geral, é um lugar onde os mitos se encarnam e onde o simbolismo das coisas humanas, de sua imaginação e seus desejos resplandecem. Os motivos míticos

²⁵ - DaMatta, R. *Relativizando: uma introdução á antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

são facilmente reconhecíveis nos relatos da literatura, estão imersos em seus argumentos, renovados em seus personagens ou lugares atualizados.

Os mitos cosmogônicos buscam explicar o princípio do mundo e os escatológicos marcam seu fim catastrófico ou estágio final. Chamam-se mitos etiológicos os que dão causa e origem de determinados aspectos ou seres do universo, por exemplo: a origem do fogo, das plantas, de algumas cataratas, um pássaro, uma constelação ou alguma peculiaridade dos seres vivos, sejam pessoas ou metamorfose. (ZAMBONI, 2005).

Segundo pesquisas da arqueóloga da UFGD, Vanderlise Machado Barão (2007), os guaranis veem o mundo em que vivemos atualmente como uma imagem do mundo real. Este mundo real, onde a terra era boa de se viver, a água era limpa, no mato havia caça em abundância e os guaranis moravam em uma grande aldeia junto de *Ñande Ru - Kwrahy*, filho de *Ñanderuvusu*, que vivia nesta terra. Isto foi há muito tempo, depois da formação do primeiro mundo, pois hoje vivemos no segundo mundo, depois do dilúvio que destruiu o primeiro mundo e após a guerra entre os *Juruá* – homem branco - e os índios, onde os Guarani foram levados pelo *Kechuita* – entidade mística - para um lugar seguro e que só retornaram quando a Guerra havia acabado e *Ñande Ru* – entidade mitológica - se retirado para a Terra sem Mal – *Yvy marã'ey* - lugar mítico e ideal para onde vão todos os Guarani, que viverem nesta imagem de mundo, neste reflexo da terra ideal, de maneira correta, no seu modo de ser, seguindo as prescrições do Paí - *Karaí* – líder religioso - e de *Ñanderu*. Esta terra pode inclusive ser alcançada antes da morte, desde que o guarani seja o mais autêntico e respeitador possível das regras sociais, porém isso é um grande desafio já que neste mundo torto e desregrado é difícil seguir o modo de vida sem desvios de conduta.

Essa e outras relações místicas fazem parte do cotidiano dos guaranis, com algumas variações entre as áreas de ocupação territorial, assim como de tantas outras populações indígenas, pois essas populações recriam seus mitos e sua história através da arte que produzem e do espaço que ocupam e exploram. Mesmo aqueles grupos que são vistos hoje vendendo artesanato fora da aldeia, mesmo expostos aos confrontamento com culturas diferentes da sua, de alguma forma permanecem unidos ao mito presente nas peças artísticas que produzem e

comercializam. Estão unidos a ele pela sua função diária. Uma “filosofia” que, ao ganhar plasticidade, passa a proporcionar uma prática econômica.

Segundo Silva (2001), a arte indígena é um sistema de signos compartilhado pelo grupo que, através das expressões estéticas, representam sua identidade étnica e cultural, porque a arte significa e não apenas representa. (LEVI – STRAUSS, 2002).

Ela permite compreender melhor por que os mitos nos aparecem simultaneamente como sistemas de relações abstratas e como objetos de contemplação estética; com efeito, o ato criador que engendra o mito é inverso e simétrico àquele que se encontra na origem da obra de arte. LEVI-STRAUSS (2002, p. 41).

O que nos leva a compreender que a arte indígena traduz o mito, que por sua vez conta a história, na sua totalidade, partindo de uma estrutura (filosófica, cosmológica, mas real), que dará origem a um conjunto de interpretações representadas na arte. Os índios atuais não vivem conforme os mitos; vivem com fragmentos deles preservados pelos mais velhos; no fabrico artesanal, está presente uma ação de reprodução de peças e não seu sentido mais significativo.

Os mitos e as histórias traduzidas no desenho gráfico da cultura material desses povos também podem ser vistos como um elemento de resistência ao próprio processo de fricção interétnica, pois mesmo recebendo novas influências da sociedade de atrito, estas são recriadas, acabando por reforçar o mito e muitas vezes remodelar o rito, mas não chegam a destruir a visão de mundo e filosofia da sociedade autóctone. (CUNHA, 1986).

2.4 O Símbolo

Segundo Mircea Eliade (1992) a ação simbólica sempre esteve presente na mente humana, apresentando-se de diferentes formas, mas sendo praticada através de arquétipos que são reconhecidos pelo grupo que os detêm. O homem reconhece suas ações através da repetição de atos praticados pelos heróis fundadores, sendo estes sempre repetidos nos rituais, onde se manifestam as

ações dos mitos, e nos elementos da cultura material que compõem o cotidiano de suas sociedades. A cosmologia indígena é sua filosofia, é ali que se encontram as explicações para o mundo e para a organização social. E o homem, conforme salienta Geertz (1978), só existe enquanto ser cultural, sendo que a cultura depende do homem, os símbolos e seus significados, que são específicos em cada cultura, são criações desta e dos homens que a construíram. A busca das variações culturais leva ao conhecimento do homem, enquanto ser construtor de suas próprias leis e padrões de vida.

O artesanato de referência cultural é parte desta cosmogonia que combina mitos – narrados e contados – e conta um pouco destas leis e padrões de vida, já que traduz em seus desenhos e em suas formas artísticas esse mundo místico que em geral existe na mentalidade indígena, em suas memórias ancestrais, em sua oralidade, mas que é o motor que faz essas sociedades continuarem vivas e atuantes como característica do imaginário cotidiano, dito por Michel Mafessoli.

Tem-se dito que nas populações indígenas, a imagem é a forma de diálogo mais compreensível. As pinturas corporais, naqueles que ainda a preservam, são códigos que podem representar várias coisas, como clãs, hierarquia social, parcialidades, etc.

Os mitos são interpretações que os povos indígenas fazem do mundo em que vivem, e essas interpretações ganham formas materiais nos objetos criados a sua imagem, são significados que são armazenados através dos símbolos, dramatizados nos rituais e relatados nos mitos. Tornam-se assim padrões estéticos repetidos e valorizados pelas novas gerações que vem recebendo essa educação e convivendo com esses símbolos (GEERTZ, 1989). Não se pode falar, no entanto, da pureza dos mitos. Os remanescentes de Ocoy também fazem parte de um processo de esquecimento e ou reelaboração frente a uma nova realidade em que os constantes desalojamentos territoriais provocaram. Também é provocador da reelaboração o hábito de visitarem parentes distantes e permanecer com estes longos períodos. Há, com certeza, um movimento de sincretismo cultural. Contudo, isso faz parte da preservação do ethos, da maneira de ser, que é diferente da visão de mundo, mas que carrega na filosofia expressada na arte indígena o cerne do ethos que o identifica com sua cultura, já que:

ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito de natureza, de si mesmo, da sociedade. (GEERTZ, 1989, p.93).

A palavra símbolo provém da junção de dois vocábulos gregos: o sufixo *sin*, que quer dizer junto, e o verbo *bolein*, que quer dizer lançar. Portanto o símbolo é a imagem visual que “lança junto”, em uma imagem reduzida, toda uma complexa cadeia de significados. Diferentemente dos signos e sinais (como as placas indicativas que encontramos nas rodovias), os símbolos trazem sempre conteúdos arquetipo capazes de suscitar percepções cognitivas e emocionais do inconsciente. Um cristão teria uma forte impressão emocional ao visualizar a imagem de uma cruz, que traria à sua mente todo o conteúdo e significado de sua fé. Um muçulmano teria impressão semelhante ao ver um crescente lunar.

Mito não é o mesmo que símbolo, mas ambos estão conectados. Um relato mítico geralmente apresenta elementos simbólicos ou toda uma alegoria, isto é, uma cadeia organizada de símbolos, a cuja semântica individual se lhe apresenta uma variável totalizadora do conjunto.

As representações simbólicas fazem parte do itinerário do desenvolvimento histórico cultural onde pode ser observada a adoção de arquetipos (Jung) ou adoção de símbolos fortes para a naturalização da cultura (Bourdieu). A atribuição de significados a seres inanimados, ritos de passagem, ocorrências e fenômenos naturais, seres fantásticos e míticos, fazem parte da história da humanidade. De acordo com o filósofo Gilbert Durand (1988), é através da representação simbólica que nos apropriamos do mundo. Logo, os mitos são disseminados no jogo cultural através do conhecimento e reconhecimento de determinados conjunto de símbolos. No conjunto das aldeias indígenas, há um grande esforço por parte das gerações de mais idade, em conservar alguns traços ancestrais, justamente por perceber sua importância para controle do grupo. O projeto de educação indígena, por exemplo, desenvolve um significativo trabalho nestas colônias, com a finalidade de ensinar cultura indígena aos índios.

O conjunto de representações que formam a memória social pode ser descrita como uma iconografia, uma forma de linguagem visual que utiliza imagens para representar determinado tema. O uso da simbologia encontra bases através da fenomenologia peirceana, onde um signo, ou *representamen*, é aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém.

A simbologia visual faz parte do cotidiano de qualquer pessoa, seja vendendo produtos ou comunicando informações de relevância. Santaella (2001) ressalta que o mundo torna-se cada vez mais cheio de complexidade e cada vez mais fica hiperpovoado de signos que estão aí para serem compreendidos e interagidos. A noção de signo não equivale exclusivamente ao signo linguístico, ou seja, o signo não é mais somente verbal, mas também não-verbal por meio das imagens. E estes, por sua vez são uma importante ferramenta didática para a absorção do conhecimento cultural, como é o caso do que se apresenta através do artesanato.

Vale a pena lembrar que o artesanato indígena é trabalhado dentro desta perspectiva da linguagem para ser inserido no mercado como produto. Os especialistas do marketing sabem muito bem como fazer estes nexos em gosto e imagens. Os designers do grupo de Giulio Vinaccia investiram exatamente nesta perspectiva.

Segundo Dondis (1999), a compreensão visual é um meio natural que não precisa ser aprendido, mas refinado através do que ela chama de “alfabetismo visual”. O que vemos não é, como na linguagem, um substituto que precisa ser traduzido de um estado para o outro. Em termos perceptivos, uma maçã é a mesma coisa para um norte-americano como para um francês, ainda que o primeiro o chame de *apple*, e o segundo, de *pome*. Diga-se, porém que, da mesma forma que na linguagem, a comunicação visual efetiva deve evitar a ambiguidade das pistas visuais e tentar expressar as ideias de modo mais simples e direto. É através da sofisticação excessiva e da escolha de um simbolismo complexo que as dificuldades interculturais podem surgir na linguagem da comunicação visual. Essa percepção de Dondis leva a entender que, mesmo a falsificação da origem da obra árvore da vida que remetem aos guaranis seja flagrante, a cultura local deve compartilhar arquétipos mais

fundamentais e talvez compartilhados pelo multiculturalismo da fronteira iguaçuense. Quando ampliamos a visão através das fontes e se busca os arquétipos arbóreos construídos pelas narrativas escritas, percebemos justamente o compartilhamento do alfabetismo visual, alegado pelo autor.

Através da linguagem visual, somos capazes de estruturar uma afirmação direta, absorvida com muito pouco esforço, se comparado à lenta decodificação de outros tipos de linguagem. A inteligência visual transmite informações com uma extraordinária velocidade e, se os dados estiverem claramente organizados e formulados, essa informação não só é mais fácil de absorver, como também de reter e de ser utilizada referencialmente.

Bourdieu compreende a identidade como inserida dentro de um mercado de bens simbólicos, compreendida propriamente na lógica simbólica de distinção, em que existir não é somente ser diferente, mas também ser reconhecido legitimamente diferente e em que, por outras palavras, a existência real da identidade supõe a possibilidade real, juridicamente e politicamente garantida, de afirmar oficialmente a diferença. Qualquer unificação, que assimile aquilo que é diferente, encerra o princípio da dominação de uma identidade sobre outra, da negação de uma identidade por outra.

Neste aspecto uma obra que é “representação” tal como a “Arvore da Vida” não se explica por si mesma, mas carece de informação como complemento para contextualizá-la. O relato da construção da barragem, da criação do lago, a inundação, a operação pega bicho, etc. serviram de inspiração para a concepção da iconografia da Arvore da Vida, mas não estão explicados na obra. O leigo, sem ser provido de informações complementares, poderá apreciar a estética da obra, mas dificilmente poderá decodificá-la para além do óbvio.

O uso de imagens para finalidades “descoladas” e direcionadas a objetivos políticos não é nenhuma novidade. Imagens ricamente elaboradas e pensadas como operadores simbólicos constituíram um dos recursos largamente utilizados pelos intelectuais do Estado Novo, por exemplo. Esse recurso atendia a uma finalidade imediata. Por meio de imagens, veiculava-se com rapidez e precisão o recado que se visava transmitir. Hitler, em *Minha Luta*, já chamava a atenção para o fato de que “[...] a imagem proporciona mais rapidamente, quase de um golpe

de vista, a compreensão de um fato a que, por meio de escritos, só se chegaria depois de enfadonha leitura”. Na obra de Cassiano Ricardo, lê-se:

(...) Tentei explicar, linhas atrás, o segredo do gosto que o brasileiro tem pela imagem. Duas razões justificam essa predileção incurável. Primeiro porque a imagem é um processo democrático de expressão. Segundo porque a imagem fala mais ao sentimento do que à razão, e o Brasil é uma democracia sentimental. O sentimento democratiza os homens pela solidariedade, caminhando para todos os lados da planície social. Enquanto o indivíduo pensa, o maior número sente. (...) Só a imagem, pois, convence o povo, em sua democracia sentimental. Uma imagem vale cem vezes mais do que um argumento. (Marcha para o Oeste: p. 499 e 501).

Cassiano Ricardo, um dos muitos intelectuais do chamado Estado Novo, remete a pensar para além da relação política, a forma sedutora que a imagem carrega.

2.5 O Símbolo e a manutenção das tradições

Nas narrativas anteriormente descritas sobre a ancestralidade, em que os mitos de Gaia e Poseidon funcionam como arquétipos de Cronos, há a possibilidade de afirmarmos que existe uma memória dispersa, criada sobre estes símbolos e manifesta de diversas formas na iconografia presente em produtos artesanais, como os que são comercializados na região de Foz do Iguaçu. Elementos que fazem perdurar esse imaginário através da construção das tradições.

Geertz (1997) aborda a transmissão de costumes e tradições analisando a vulnerabilidade existente na narrativa escrita. A transcrição de texto para texto análogo ou de um texto como discurso para ação como discurso é a inscrição ou fixação do significado. Segundo ele, o que dizemos flutua à nossa volta na forma de eventos como qualquer outro tipo de comportamento a menos que o que dissermos esteja inscrito em texto. Se for inscrito, seu significado permanece (o que foi dito e não o dizer). Isso também se aplica à ação em geral: seu significado tem meios de perdurar, mas sua realidade não. O significado é fixado em um

metanível. O filólogo é uma espécie de autor secundário: interpreta um texto através de outro texto.

Este é o processo através do qual qualquer coisa que tenha a ver com a imaginação se desenvolve em nossas mentes, e é transformado, socialmente transformado, deixando de ser algo que sabemos simplesmente que existe ou existiu, em um lugar qualquer, para ser algo propriamente nosso, uma força que funciona em nossa consciência comum (GEERTZ, 1997, p. 75).

A prática das tradições é de suma importância para a perpetuação cultural de grupos determinados. Na concepção de Hobsbawn (1984), as tradições – esse conjunto de práticas de natureza ritual – teriam por objetivo incorporar determinados valores e comportamentos definidos por meio da repetição em um processo de “continuidade em relação ao passado”, via de regra, um passado histórico apropriado. Essas tradições podem ser expressas pela escolha de um símbolo, por exemplo, funcionando como uma reação a situações novas, ou como referência a situações anteriores em uma continuidade artificial. Na definição memorizada pelo Dicionário Michaelis, na descrição arqueológica e historiográfica do Paraná fica bem exposto este deslocamento da memória no sentido de projetar o tempo contemporâneo (Cronos) e um passado heróico. Essa “repetição” nos autoriza a pensar na relação da representação e da permanência, em uma imagem sempre ao alcance da mão para realizar a imaginação. Os monstros estarão sempre a postos para assumir corporalidades nos momentos de risco.

Michel de Certeau (1996) indica uma intrínseca relação da tradição com o cotidiano, trazendo-a para uma participação contínua no presente:

[...] o cotidiano é aquilo que nos é dado a cada dia (ou que nos cabe em partilha), nos pressiona dia após dia, nos oprime, pois existe uma opressão no presente. [...] O cotidiano é aquilo que nos prende intimamente, a partir do interior. [...] É uma história a caminho de nós mesmos, quase em retirada, às vezes velada. [...] Talvez não seja inútil sublinhar a importância do domínio desta história “irracional”, ou desta ‘não história’, como o diz ainda A. Dupont. “O que interessa ao historiador do cotidiano é o Invisível (...)” (CERTEAU, 1996. p. 31).

É a essa relação de manipulação do tempo que podemos também referir às pesquisas de Pierre Bourdieu. Na análise de Bourdieu (1989), a tradição neokantiana trata os diferentes universos simbólicos (mito, língua, arte e ciência) como instrumentos de conhecimento e de construção do mundo dos objetos, como “formas simbólicas”, reconhecendo o aspecto ativo do conhecimento. Logo, viver é presentificar os mitos com a manipulação do seu material sagrado. A constituição desses símbolos não está isenta de uma articulação objetiva, ou seja, o “poder simbólico” exerce grande eficácia dentro de um plano metodológico. A árvore como elemento simbólico, portanto, deve se manifestar em outros momentos da vida social e responder a outros usos com a devida dilatação dos seus significados iniciais.

Nesses termos, pode-se pensar uma espécie de identidade de grupo onde cada membro compartilhe de alguma – mas não de forma dominante, homogênea – uma representação do símbolo. Trata-se de uma “realidade” que, sendo em primeiro lugar *representação*, depende profundamente tanto do conhecimento quanto do reconhecimento.

Segundo Bourdieu, para uma concepção simbólica, a objetividade do sentido do mundo define-se pela concordância das subjetividades estruturantes, ou seja, o julgamento é igual ao consentimento ou, em suas palavras, o senso é igual ao consenso: “Nesta tradição idealista, a objetividade do sentido do mundo define-se pela concordância das subjetividades estruturantes (senso = consenso)” (Bourdieu, 1989a: p. 8).

Já para os sistemas simbólicos como estruturas estruturadas, Bourdieu considera que são passíveis de uma análise estrutural. Essa análise estrutural tem em vista isolar a estrutura permanente de cada produção simbólica:

Os “sistemas simbólicos”, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnoseológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) supõe aquilo a que Durkheim chama o *conformismo lógico*, quer dizer, “uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre as inteligências”. (BOURDIEU, 1989b: p. 9).

Nesse sentido apontado pelo autor, os símbolos são instrumentos por excelência da “integração social”. Enquanto instrumentos de conhecimento e comunicação, eles tornam possível o *consensus* acerca do sentido do mundo social, o que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social. A integração lógica é a condição da integração moral.

Neste quesito é possível aproximar Bourdieu de Geertz, quando este afirma a existência de comunicação entre membros de um grupo cultural ou antropológico através de estruturas significantes e superpostas, mas que criam as especificidades dos grupos sociais.

A ritualização das representações fundamentais (Hobsbawn; Bourdieu), seguindo um determinado *status* de símbolo, precisa ser “repetível” de muitas formas. Somente pelos rituais podemos ter a certeza, não somente de sua existência, mas, sobretudo, do poder de nomizar o mundo (Berger) e de criar a ordem gnosiológica (Bourdieu). Nesses termos, o programa Ñandeva (“Todos nós”) pode ser colocado ao lado da operação “pega bicho”. As viagens bandeirantes, a arqueologia e historiografia, a norma, enfim, toda iconografia demonstra as intervenções que são, ademais, práticas sociais.

2.6 Árvores-símbolo

Nas representações do ser brasileiro está presente essa especificidade em relação à simbologia da árvore. Essa memória social é compartilhada por muitos integrantes do corpo social, confluindo para uma espécie de autoimagem do “povo brasileiro”. Essa memória social é de grande importância na formação da identidade de um povo, pois o passado do país, compartilhado por seus integrantes, influencia na imagem que o grupo tem dele mesmo no presente. Diversos pontos de referência (monumentos, personagens, datas históricas, paisagens, tradições, lendas e costumes) inserem a memória individual na coletiva, o que envolve um processo de seleção e de negociação para que haja o máximo de pontos de contato construídos sobre uma base comum, fundamentando e reforçando o sentimento de pertencimento e as fronteiras

socioculturais, gerando coesão pela adesão afetiva (Tuan, 1983) e não pela coerção. São esses os elementos que, uma vez codificados como símbolos, servem como construção de uma referência cultural.

Há muitas “árvores da vida” na memória escrita do Brasil. Em 1500, quando os portugueses chegaram à Bahia, a costa do Brasil, desde o Rio Grande do Norte até o Rio de Janeiro, estava repleta de árvores de pau-brasil. Algumas tinham mais de 20 metros de altura e quase três metros de diâmetro. Segundo pesquisas do jornalista e historiador Eduardo Bueno (2000), mais de 50 milhões de pés foram derrubados ao longo dos dois séculos seguintes.

Corantes naturais eram, desde a Antiguidade, produtos valiosos. A árvore encontrada em grande quantidade no Nordeste do Brasil foi avistada pelo navegador Américo Vespúcio no momento em que a moda europeia passava por uma revolução com o desabrochar do Renascimento e a expansão da indústria têxtil que tinham transformado o vermelho na cor da moda. O pau-brasil virou um produto mais cobiçado que nunca. Como os Tupis, por sua vez, cobiçavam anzóis, machados e facas, os portugueses não tiveram dificuldades em fazer com que, em troca de objetos de metal, os nativos cortassem, atorassem e transportassem as duríssimas e pesadas toras de pau-brasil.

Antes do ouro e especiarias, o comércio do “pau-de-tinta” foi a primeira fonte de lucro que a Coroa portuguesa encontrou na nova colônia. Em menos de uma década, esse comércio alcançaria dimensões tão amplas que o território avistado por Pedro Álvares Cabral passou a ser chamado de Terra do Brasil. A árvore que dá nome ao país, hoje se encontra na lista do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis de espécies ameaçadas de extinção na categoria “vulnerável” e na da União Internacional para a Conservação da Natureza e dos Recursos Naturais na categoria “em perigo”.

Todo símbolo representa uma certa ideia interligada de conhecimentos, significados e conteúdos. Em termos do discurso da legalidade, no Brasil, os estados passaram a ter o direito de criar seus próprios símbolos com a aprovação da primeira Constituição da República em 1891.

Para além da oficialidade, é muito comum que as comunidades criem e adotem símbolos espontaneamente para o local ou região onde vivem,

contribuindo para o fortalecimento da identidade e da auto-estima da comunidade local. Eles se encontram e interagem em momentos bem específicos.

Como força do imaginário de Gaia, tanto quanto símbolo representativo do coletivo nacional, quanto muitos de seus estados federados e até mesmo cidades instituíram uma espécie de árvore como símbolo, adotando nomes de árvores nativas que eram frequentes em suas regiões geográficas, como exemplos: Imbuia (SC), Guarantã (SP), Louveira (SP), Angicos (PE), Cedro (SP), Juazeiro (BA), Castanhal (PA), Videira (SC), Limeira (SP), dentre outras. São centenas de cidades nomeadas como árvores, da mesma forma que existem várias cidades e Estados que foram nomeados como rios. Essa prática não é exclusiva do Brasil; outros lugares do mundo também utilizam alguma espécie de árvore como símbolo. Há universidades, restaurantes, empresas e muitos outros segmentos que usam o nome popular de alguma espécie de árvore como identidade de seus empreendimentos. Vale mencionar também que, em Foz do Iguaçu, a Vila “B” de Itaipu (condomínio dos funcionários de alto escalão da usina) possui suas ruas batizadas com nome de árvores.

Em todo o mundo muitas pessoas possuem sobrenome originado de alguma espécie de árvore. No Brasil, alguns sobrenomes como Pinheiro, Lima, Figueira, Oliveira e Carvalho, são comuns.

Algumas árvores-símbolo²⁶ mais comuns ao morador da Região Trinacional do Iguaçu:

- Araucária – *Araucária angustifolia* – originária do Brasil, é a árvore-símbolo do Paraná, conhecida como Pinheiro-do-Paraná. Esta espécie aparece representada em praças, calçadas, poesias e também nos símbolos oficiais, estando na bandeira do Estado e nos brasões de aproximadamente oitenta municípios paranaenses, além de designar estádios, clubes, estabelecimentos comerciais e industriais. Sua semente, os pinhões, é apreciada pelo homem e pelos animais, sendo o principal alimento da gralha azul, a ave símbolo do Paraná. Esta árvore também é símbolo de Campos do Jordão e foi declarada nos termos da Lei Municipal nº. 1.264, de 15 de julho de 1981- Parágrafo 4º.

²⁶ Fonte: http://www.floraef fauna.com/arvores_simbolo.htm. Acesso em 10/09/2013.

- Cedro – “*Cedrus libani*” – é a árvore símbolo do Líbano, escolhido como emblema da bandeira, cujo significado relaciona-se intimamente com a ideia de eternidade. O cedro é muitas vezes mencionado na Bíblia Sagrada, representando força e imortalidade. Nos tempos bíblicos, em Israel, era costume celebrar o nascimento plantando uma árvore – cedro para homens e pinheiro para mulheres.
- Erva-mate - *Ilex Paraguaiensis* foi escolhida a árvore-símbolo do Estado do Rio Grande do Sul, através da lei nº 7.439, de 08 de dezembro de 1980, pela sua importância econômica. Esta mesma lei constituiu a “Semana Estadual da Erva-Mate”, a ser comemorada, anualmente, na segunda semana do mês de setembro. O consumo da erva-mate se faz sob a forma de chá, tereré ou chimarrão, sendo esta última a mais usual. Para o consumo do chimarrão, utiliza-se cuia (purungo), bomba e chaleira com água quente. O chá é a bebida feita da infusão da folha do mate e pode ser consumido quente ou frio. A erva-mate manteve-se como principal produto paranaense durante o período entre a Emancipação Política do Paraná (1853) e a Grande Crise de 1929, chegando a representar 85% da economia paranaense. As mudanças que ocorreram nos meios de transporte se intensificaram com o desenvolvimento da economia ervateira a partir do século XIX. A erva-mate era conduzida pelo homem, do lugar da colheita até o engenho, através do raído - fardo de erva-mate que chegava a pesar 200 Kg. O sentido histórico, simbólico e mítico acerca da Erva-mate na região de Foz do Iguaçu será abordado mais adiante.
- Ipê roxo – *Tabebuia avellanedae* - Foi instituído árvore símbolo do município de Foz do Iguaçu através da Lei nº 1.889/1994, estabelecendo como data comemorativa o dia 21 de setembro. A espécie está imune ao corte em toda a área do município, salvo em situações de extrema necessidade, após criteriosa avaliação e autorização pela Secretaria Municipal do Meio Ambiente.
- Pau-brasil - *Caesalpinia echinata* - O Brasil é o único país do mundo batizado em função de uma árvore. O pau-brasil só foi reconhecido como Árvore Nacional cinco séculos após o descobrimento. Em 1961, o presidente Jânio Quadros aprovou um projeto declarando o pau-brasil como árvore símbolo nacional e o ipê como flor símbolo.

No sentido simbólico atribuído às diversas árvores aqui listadas, é evidente as práticas políticas de adoção. São práticas que remetem à memória política, à singularização da existência de grupos ou classes sociais; são votos fálcos de estados e municípios. Por serem “pluriformes” eles sofrem o apelo de muitas demandas sociais. A iconografia da colonização portuguesa e moderna no Brasil teve muito empenho em narrar os grandes feitos, como já expostos acima. Foi um saber de grande utilitarismo, inclusive na contemporaneidade.

2.7 O Guarani e a Árvore

De acordo com o relato do cacique da aldeia Ocoy em São Miguel do Iguaçu, Daniel Maraca Lopes²⁷, os guaranis nutrem uma relação de profundo respeito com a natureza que lhes garante sua sustentabilidade, considerando como se ela fosse um “irmão”, fornecendo todas as condições necessárias para seu povo manter e revitalizar suas tradições. Todo o artesanato produzido pelos guaranis tem sua matéria-prima extraída da natureza.

Ele acrescenta que, para o índio guarani, tudo é recíproco, todas as ações sempre são retribuídas. Para se cortar uma árvore, fazer um roçado, caçar, ou mesmo fazer uma caminhada na floresta, primeiro deve ser avaliada a necessidade, depois é pedido permissão ao deus da mata para que nada de mal aconteça. Caso contrário, essa pessoa pode ficar doente e, até mesmo, morrer por não respeitar a natureza que, desde sempre, sustentou seus antepassados. O cacique ao fornecer esta informação, fala de um tempo imemorial que já não existe mais. No entanto, como guardião da tradição, deve repetir esta memória.

Ele verbaliza que povo indígena considera-se guardião da floresta, pois acreditam que a natureza faz parte deles e eles fazem parte dela. Nasceram na floresta, cresceram na mata e, certamente, morrerão onde nasceram, o que é muito importante para eles. Tudo o que é retirado da terra tem que ser, de alguma forma, devolvido. Quando é retirado e não é repostado é como estar roubando a terra.

Árvores como o cedro, o coqueiro e a erva-mate são muito respeitadas pelos guaranis, que as consideram sagradas. A palmeira, por exemplo,

²⁷ Entrevista concedida em 23/02/2014.

representa a “longevidade”. São árvores plantadas em volta da aldeia e no cemitério para manter vivos os espíritos dos que já se foram. Conseguem mudas no meio da mata e plantam para preservar a espécie. As palmeiras demoram onze anos para se desenvolverem, e o plantio com a comunidade indígena se reveste de um aprendizado dos saberes milenares.

No artesanato produzido na aldeia, as esculturas em forma de animais são chamadas de *vicho ranga*, expressão traduzida para o português como “bichinhos”. Tais bichinhos são confeccionados em madeira das árvores sagradas. A extração da matéria-prima é feita com respeito e devoção. A madeira é coletada com cuidado a fim de não “maltratar” a árvore, de forma que ela possa voltar a oferecer esse mesmo material mais tarde. O coletor jamais destrói a árvore por completo.

Da mesma forma, os animais também são considerados sagrados para os guaranis. Cotia, paca, papagaio (ou “louro”), quati, dentre outros, cada animal está ligado a um significado místico. Para esses índios, as onças (ou “tigres”: *Yauaretê*) são como os próprios guaranis, que vivem, caçam e cuidam da floresta por toda a vida.

Esses relatos, informados pelo jovem cacique, demonstram a variação de representações mediadas pelas demandas do tempo presente. A construção de peças artesanais, sua comercialização, estratégias de venda, etc., não permite dizer que se trata de um saber milenar que os religaria ao povo guarani que tinha o controle do território transfronteiriço. Demonstra, porém, ao mesmo tempo, um deslocamento nesse universo simbólico, cujo ato de apelar para uma identidade, representa uma afirmação no tempo presente. Seu tempo presente é demarcado pelos objetivos políticos da Itaipu Binacional, dos projetos escolares indígenas que insistem em recuperar uma memória ancestral. Como leitor do tempo presente, estas representações estão presentes na recuperação da memória feita pelo cacique informante. Relembrando Certeau, os sujeitos são plenos de saberes, jogadores, estrategistas.

Perguntado sobre árvores e seus antepassados, o cacique fez lembrar alguns “contos” da tradição guarani, transcritos a seguir:

2.7.1 A Lenda do Cedro

O cedro é utilizado na medicina tradicional e considerado “sagrado” para os guaranis que acreditam que a madeira e a casca desta árvore são vermelhas pelo fato de o sol morar dentro dela e, assim, a utilizam para tratar tristeza, solidão e depressão. Acreditam que, ao tomar o chá da casca do cedro, o sol volta a brilhar no coração da “pessoa triste”. É proibido para os guaranis cortar a árvore do cedro, pois cada pessoa que cortar um cedro estará condenando a humanidade a sofrer de depressão: “[...] na aldeia, sempre que preciso, lembramos que não se pode cortar essa árvore”, afirma ele.

2.7.2 A Lenda de Anahí

Há muito tempo, uma tribo guarani habitava as margens do rio Paraná. O cacique da tribo era venerado e respeitado por todos os índios, e tinha uma filha cujo nome era Anahí que, em guarani, significa “aquela de doce voz”. A princesa índia entoava nostálgicas e misteriosas canções espalhando harmonia ao seu redor.

Certo dia, a paz daquelas tranquilas terras foi quebrada, devido à invasão do homem branco. Índios e espanhóis entraram em luta e o grande cacique foi morto por um capitão inimigo.

Anahí, cega de dor, jurou vingar a morte de seu pai. Numa noite sem luar, entrou no acampamento e matou o capitão espanhol, entretanto foi presa sendo condenada a morrer na fogueira. Ela foi amarrada a uma árvore e rodeada de lenha a que atearam fogo. Ela inclinou a cabeça para o lado e começou a sofrer, em profundo silêncio, a sentença imposta pelos conquistadores. Mas parecia que o fogo não queria tocá-la.

Como que recebendo ordens dos deuses, e entendendo a mensagem, a árvore foi tomando Anahí e fundindo seu corpo ao tronco num abraço acolhedor. No dia seguinte, os soldados se viram ante uma árvore de verdes folhas e flores aveludadas de cor vermelho carmim, que mostrava o desejo dos Índios de serem

livres junto à terra e sua ecologia. Desde então, a flor da corticeira adorna e bendiz as agrestes ribeiras, onde o rio embala esta lenda da frágil indiazinha.

2.7.3 A Lenda da Erva-Mate

Como dito anteriormente, a erva-mate é tida como sagrada para os Guaranis, e está intimamente ligada à história local. Seu cultivo fez parte da antiga forma ciclópica de contar o tempo pelos geólogos e historiadores em ciclos. Foi do primeiro ciclo econômico de Foz do Iguaçu, juntamente com a extração da madeira²⁸. Registrou-se que os primeiros a fazer uso da erva-mate foram os índios Guaranis, que habitavam a região definida pelas bacias dos rios Paraná, Paraguai e Uruguai, na época da chegada dos colonizadores espanhóis. Da metade do século XVI até 1632 a extração de erva-mate era a atividade econômica mais importante da Província Del Guairá, território que abrangia também o Paraná²⁹, sendo inclusive elemento figurativo na composição do brasão oficial deste estado, presente até os dias atuais.



Figura 14 - Brasão do Paraná de 1910, com grinaldas de pinho e mate.
Autoria de Alfredo Andersen. Acervo do Dep. Est. de Arquivo Público do Paraná.

Fonte: <http://www.gazetadopovo.com.br/vidaecidadania/especial-erva-mate/origens.phtml>

²⁸ Fonte: http://www.jtezza.com/capa_232.htm. Acesso em 15/06/2014.

²⁹ Fonte: <http://www.museuparanaense.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=62>. Acesso em 15/06/2014.

Para os índios o ato de tomar chimarrão vai além de ser um mero costume, relaciona-se especialmente com a vida espiritual da tribo. Entre os Guaranis, conta-se a seguinte lenda sobre a erva-mate:

Um velho guerreiro guarani vivia triste em sua cabana pois já não podia mais sair para as guerras, nem mesmo para caçar e pescar, vivendo só com sua linda filha yari, que o tratava com muito carinho, conservando-se solteira para melhor dedicar-se ao pai. Um dia, Yari e seu pai receberam a visita de um viajante que pernoitou na cabana recebendo seus melhores tratos. A jovem cantou para que o visitante adormecesse e tivesse um sono tranquilo, entoando um canto suave e triste. Ao amanhecer, o viajante confessando ser enviado de Tupã e quis retribuir-lhes a hospitalidade dizendo-lhes que atenderia a qualquer desejo, mesmo o mais remoto. O velho guerreiro, sabendo que sua jovem filha não se casara para não abandoná-lo, pediu que lhe fosse devolvidas as forças, para que yari se tornasse livre. O mensageiro de Tupã entregou ao velho um galho de árvore de Caá, ensinando-lhe a preparar uma infusão que lhe devolveria todo o vigor. Transformou ainda Yari, em deusa dos ervais e protetora da raça Guarani, sendo chamada de Caá-Yari, a deusa da erva-mate. E assim, a erva foi usada por todos os guerreiros da tribo, tornando-os mais fortes e valentes. Quando os espanhóis por aqui chegaram, encontraram os índios guaranis dóceis e receptivos, já então utilizando uma bebida que sorviam em cabaças por meio de um canudo, preparada com folhas de uma árvore nativa da região – chamada cáa – dizendo que esta lhes havia sido dada pelo deus Tupã. De imediato os espanhóis adquiriram este hábito e passaram a tomar a erva-mate, desde os soldados até oficiais, sem distinção de classes sociais

Fonte: http://www.erva-mate.com/lenda_da_erva_mate.html. Acesso em 15/06/2004

Os símbolos nacionais são invenções do Estado Moderno. Nos elementos simbólicos do Paraná, incentivado pela percepção de um sociologismo positivista, vários elementos representativos de culturas ancestrais foram postos para elencar uma grande galeria de conquistas. A erva mate e o falcão serão dois símbolos eleitos como representativos de ancestralidades e territorialidades. Uma ficção que deslocou o sentido primitivo para a soberania estatal.

2.8 A Árvore da Vida do Parque das Aves

O Parque das Aves é um amplo espaço ecológico particular criado em 1994, voltado ao ecoturismo e conservação ambiental. Situa-se no município de

Foz do Iguaçu, em frente à entrada do Parque Nacional do Iguaçu, local também de acesso à visita das Cataratas. Ali são mantidas e preservadas aproximadamente 900 aves de 150 espécies diversas e também outros animais. O Parque é considerado o maior espaço de preservação de aves de toda América Latina e recebe diariamente um grande número de turistas do mundo todo. As trilhas do parque conduzem os visitantes aos viveiros de aves diversas, jacarés, iguanas, jibóias, e borboletário. O percurso é ricamente ambientado com uma grande variedade de plantas e árvores nativas.

Uma lenda intitulada “Árvore da Vida” é contada num dos primeiros recintos, logo na entrada do Parque das Aves. De autoria desconhecida, seu intuito ali é o de ilustrar uma das maiores preocupações atuais em relação à conservação: a extinção das espécies. Ao iniciar o passeio, o visitante se depara com um cômodo artificial que lembra um tronco oco de uma imensa árvore. Dentro dele existe um quadro com a pintura de uma grande árvore semelhante ao próprio recinto, e duas placas onde se encontram escritos, em português e inglês, os seguintes dizeres:

Árvore da Vida - *Tree of Life*

Conservação é tentar e atingir a sustentabilidade global

O Parque das Aves utiliza seu recinto de Lóris para ilustrar uma estória da mitologia. Esta lenda antiga nos lembra da ameaça que a humanidade impõe ao nosso planeta e declara a verdade extrema:

“A natureza não precisa de nós, mas precisamos da natureza”.

Conservation is to try and achieve global sustainability

Parque das Aves uses its lorikeet aviary to illustrate a story from mythology.

This ancient legend reminds us of man`s self-imposed threat towards “his” planet earth, and it speaks the ultimate truth:

“Nature does not need us, but we need nature”.

A Lenda da árvore da Vida

Em suas andanças pelo mundo o jovem deus Wotan se depara com a Árvore da Vida. Entre as raízes da árvore nasce a fonte do Saber.

O Deus oferece um olho em sacrifício para beber da água e então com sua espada corta um pedaço do tronco. Com esta madeira ele cria uma lança, na qual entalha as regras do mundo. Com esta lança ele domina o mundo.

Mas... A árvore ao ser ferida morre e a Fonte do Saber seca. A árvore pega fogo, se espalha e consome toda a Terra. Depois a água inunda tudo... extinguindo homens, gigantes, anões e deuses. As águas descem... e a natureza ressurge, porém desta vez sem seres humanos

The Legend of Tree of Life

The tree of life grows strong and beautiful in paradise. From its roots emerge the waters of a fountain: the fountain of wisdom.

A young god approaches. He sacrifices one eye to drink from the water of wisdom. With his sword he cuts out of the tree of life a piece of wood and carves a lance with it. In its shaft he engraves the law of the earth. With it he rules and dominates the earth: humans, giants, dwarfs, animals But the world ash tree, due to its injury, dies slowly. The water of wisdom dries up. The tree catches fire, which spreads across the earth.

Gods, men, giants disappear. Out of the flood nature emerges, and the cycle of life starts again. In their wanderings the young god Wotan is faced with the Tree of Life . Among the roots of the tree is born the source of Knowledge.

The God offers an eye in sacrifice to drink the water and then with his sword cut a piece of the trunk . With this wood he creates a spear , which carves the rules of the world . With this spear it dominates the world. But ... The tree dies and when injured Source of Knowledge dry . The tree catches fire , spreads and consumes the earth. After the water fills all ... extinguishing men , giants , dwarfs and gods . The waters descend ... and nature resurfaces , but this time without humans

2.9 As Árvores da Vida de Itaipu

A construção de uma hidrelétrica provoca impactos na biosfera. Por isso, desde 2003, a responsabilidade socioambiental integra a missão institucional da Itaipu. Dados da empresa demonstram que seu programa de reflorestamento já promoveu o plantio de mais de 44 milhões de mudas nas margens brasileira e paraguaia.

O Bosque do Visitante, localizado no Centro de Recepção de Visitantes (CRV) da Usina Hidrelétrica de Itaipu, surgiu em 1991, motivada pela previsão da quantidade de visitas de autoridades à hidrelétrica decorrente da conferência Eco-92, no Rio de Janeiro, que reuniu líderes de cerca de 170 países. A Divisão de Relações Públicas (CSRP.GB), é responsável pela organização de cada plantio, e a Divisão de Áreas Protegidas (MARP.CD), coordena a execução.

O chanceler alemão da época, Helmut Kohl, plantou a primeira das quase 500 árvores da área – uma muda de ipê roxo. Desde então, chefes de Estado, políticos, artistas e personalidades das mais variadas áreas, do Brasil e do exterior, também foram homenageadas com uma árvore com seu nome na margem esquerda da binacional. Entre eles, o então presidente Lula, o premiê britânico Tony Blair, o cartunista Ziraldo, o cineasta Francis Ford Coppola e o astronauta Marcos Pontes.

Em 1998 um grupo de empregados sugeriu que um espaço fosse reservado para que eles, assim como os figurões proeminentes, também pudessem registrar suas passagens pela usina. E assim surgiu o Bosque do Trabalhador, nas imediações do Mirante Central. No ano em que completa 15 anos de serviços prestados à Itaipu, o empregado planta a sua muda, em uma cerimônia promovida na semana de aniversário da empresa, o que ocorre no mês de maio. No Bosque do Trabalhador, familiares dos colegas homenageados também são convidados para o momento de plantio.

Em ambos os bosques, segundo a CSRP.GB, já foram plantadas cerca de 2.000 árvores. Ao lado de cada uma delas, uma plaquinha indica o nome do homenageado, a data do plantio e os nomes científico e popular do vegetal. No caso dos empregados, há ainda a informação do ano de admissão na Itaipu.

Para que o plantio fosse possível, foi necessário que técnicos da MARP.CD preparassem os terrenos. Uma camada espessa de terra foi colocada por cima da rocha de basalto. Naquela área dos trabalhadores, o solo ainda estava como nos tempos da construção da usina. Após a colocação da terra, planta-se a grama. Há também uma seleção de quais espécies serão plantadas, com o critério de serem nativas e que se adaptem bem ao clima da região e à condição dos bosques, ou seja, sem competir em espaço com as outras dentro do solo.

O evento celebrado através do gesto de plantar uma árvore vai além da manutenção ou da construção de uma imagem institucional positiva, de comprometimento com o desenvolvimento sustentável. Ela vem carregada de um sentimento de aderência e enraizamento com o local. Violar a terra, lançar a semente ou depositar uma muda em seu sulco é semelhante ao ato de germiná-la como um progenitor. A árvore, como filho, torna-se como que uma extensão de quem a plantou. Um legado de lembranças, esperanças e sonhos acompanharão o desenvolvimento daquela planta. Uma relação de afeto por toda a vida. Neste aspecto, mesmo sem receber o título de “Árvore da Vida”, estas são, por todo o caráter cerimonial e simbólico, “árvores de toda uma vida”.

2.10 A Árvore da Vida e suas variações

O termo “Árvore da Vida” é ambíguo. Existem várias representações, em diversas categorias, que receberam o nome de “Árvore da Vida” ao longo da história. É referido na Bíblia e na Cabala. Pintores de renome, como o brasileiro Cândido Portinari e o austríaco Gustav Klimt conceberam obras com esse nome.

O naturalista britânico Charles Darwin registrou num dos seus cadernos uma das representações mais marcantes da Teoria da Evolução. Ela apresenta-se com as formas mais antigas na base e seus descendentes ramificando-se irregularmente ao longo do tronco. Assim, Darwin revelou a “transmutação” – a descendência com modificação, o que chamamos hoje de Evolução. Este desenho ficou conhecido como “árvore filogenética” ou “árvore da vida de Darwin”, posteriormente aprimorada com as pesquisas do biólogo alemão Ernst Haeckel.

O mito da “Árvore da Vida” é aderente com o conceito de ecologia, tornando sua simbologia atemporal. Não se vincula apenas a contos antigos. Recentemente o cineasta canadense James Cameron, ao conceber o filme *Avatar* (2009), se utilizou de elementos arquetípicos pra transmitir o que muitos cinéfilos consideram quase como uma experiência mística. A árvore sagrada que aparece no filme *Avatar* representa a fonte de todo o conhecimento e união de todos os seres vivos do planeta *Pandora*, pois, por meio dela, os nativos *Na'vis* tem acesso às memórias dos antepassados e a possibilidade de ligar-se a sua divindade, *Ewoa*.

Outro filme que explorou o tema mítico da Árvore da Vida, e que inclusive dá nome à obra, é “*The Tree of Life*”, um filme estadunidense de 2011, escrito e dirigido por Terrence Malick e estrelado por Brad Pitt, Sean Penn e Jessica Chastain. No filme é apresentado dois temas bíblicos tradicionais: a “árvore da vida” e os “dois caminhos”. Na narrativa, há dois caminhos possíveis para responder à árvore, segundo se anuncia logo nas primeiras cenas do filme: um é o caminho da Natureza, que rejeita desapegar-se de si e alimentar-se da árvore, que insiste em sua rigidez e por isso se quebra, e o caminho da Graça, que aceita a dor com esperança e que vê na Árvore tanto a fonte última da Natureza como a única capaz de levá-la à Vida Eterna. O símbolo da árvore aparece do início ao fim do filme, e em todos os seus momentos cruciais. Às vezes como uma pequena planta, às vezes como uma árvore frondosa.

Estes caminhos parecem ser, retornando a Eliade, mitos profundos instalados e partilhados de muitas formas pelos grupos culturais da contemporaneidade. O artesanato da fronteira é uma fonte que demonstra este sincretismo profundo cultural. A imagem da árvore é símbolo vendido nas ruas e construído pelos remanescentes indígenas como meio de arrecadação comercial; é fruto também da fruição dos designers que criaram o manual sobre iconografia indígena.

Ao lado da árvore, a água e a terra. Os índios remanescentes sabem da importância de ter a terra e dispor da água. O Estado brasileiro busca controlar a água e gerar com ela dividendos sociais e políticos. A seguir, ao abordar mais proximamente a história do artesanato *ñandeva*, este vínculo ficará mais evidente, afinal, fronteiras são líquidas e não sólidas.

3. COMO O PRESENTE ENCONTRA O PASSADO

3.1 O artesanato de referência cultural

Artesanato é o próprio trabalho manual ou produção de um artesão. Mas com a mecanização da indústria o artesão é identificado como aquele que produz objetos pertencentes à chamada cultura popular. O artesanato é tradicionalmente a produção de caráter familiar, na qual o produtor (artesão) possui os meios de produção (sendo o proprietário da oficina e das ferramentas) e trabalha geralmente com a família em sua própria casa, realizando todas as etapas da produção, desde o preparo da matéria-prima, até o acabamento, ou seja, não havendo divisão do trabalho ou especialização para a confecção de algum produto. Em algumas situações o artesão conta com um ajudante ou aprendiz.

O termo “referência” é de uso corrente na linguagem cotidiana, pelo menos em um registro culto. Etimologicamente, vem do verbo latim *referre*, que significa “levar”, “transferir”, “remeter”. Pressupõe uma relação entre dois termos, um movimento em determinada direção. Em sentido conotativo, “referência” evoca a ideia de um ponto de apoio ou de encontro, base, e, por extensão, uma “verdade” consensualmente aceita por um determinado grupo, ou uma autoridade coletivamente reconhecida. Aponta, portanto, para uma convergência de pontos de vista.

A expressão “referência cultural” tem sido utilizada, sobretudo em textos que têm como base uma concepção antropológica de cultura, e que enfatizam a diversidade não só da produção material, como também dos sentidos e valores atribuídos pelos diferentes sujeitos a bens e práticas sociais. Essa perspectiva plural de algum modo veio “descentrar” os critérios, considerados objetivos, porque fundados em saberes considerados legítimos, que costumavam nortear as interpretações e as atuações no campo da preservação de bens culturais.

Referências culturais significam, pois, dirigir o olhar para representações que configuram uma “identidade” da região para seus habitantes, e que remetem à paisagem, às condições e objetos, aos “fazeres” e “saberes”, às crenças, hábitos, etc. O ato de apreender “referências culturais” pressupõe não apenas a captação de determinadas representações simbólicas como também a elaboração

de relação entre elas, e a construção de sistemas que “falem” daquele contexto cultural, no sentido de representá-lo.

O artesanato de referência cultural objetiva criar o que se pode chamar de “território portátil”, onde é possível transportar para outro lugar, ou carregar consigo, não só um objeto, mas toda uma carga imaginária do local onde a peça foi concebida. Neste aspecto, Geertz apresenta a seguinte reflexão:

...como aquilo que é profundamente diferente, pode ser profundamente entendido, sem se tornar menos diferente; ou ainda, de que maneira o extremamente distante pode tornar-se extremamente próximo, sem estar menos distante. [...] Como é que as criações de outros povos podem ser tão próximas a seus criadores e, ao mesmo tempo, e tão profundamente, uma parte de nós. (GEERTZ, 1997, p. 76; 84).

Ao lado de Geertz, pode ser lembrado o conceito de poder simbólico de Bourdieu. É esse poder invisível que só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que estão sujeitos a esse poder ou mesmo daqueles que o exercem. O artesanato de referência cultural encontra fundamento nessa perspectiva de cumplicidade quando permite definir um objeto de arte pela intencionalidade estética do objeto e não por uma funcionalidade, onde o espectador, para fruir a obra, precisa estar “pré-disposto” a tal, a aceitar seus códigos, mesmo que não seja um iniciado no campo dos conceitos da arte. Mesmo assim, uma introdução à história da arte, no caso ao conceito em que o objeto está inserido, dotará o espectador de algumas ferramentas úteis para a decifração de tais códigos inerentes ao objeto artístico, proporcionando legitimação à obra e a seu modo de produção.

Artesanato, madeira, árvores, bichos e água fazem parte do imaginário local. Não são estranhos a ele. Logo, a veiculação desses signos não necessita de uma força coativa. Um artesanato representando a formação do lago de Itaipu com uma árvore contendo vários animais e fazendo uso de materiais variados, como a madeira leiteiro ou canjarana, parece ser naturalmente absorvido pelos expectadores que, sem muito esforço, logo assimilam a representação de cunho artístico atribuída aos índios guaranis e denominada “Árvore da Vida”.

É neste deslocamento de sentidos que muitos atores se acham autorizados a falar sobre artesanato na fronteira, como o SEBRAE. Segundo esta fonte, no artesanato de referência cultural se utiliza:

[...] as cores e elementos da paisagem local, suas imagens mais características, sua fauna e flora e retrata os tipos humanos e seus costumes mais singulares, utiliza-se as matérias-primas disponíveis na região e as técnicas que foram passadas de geração em geração. São produtos cuja característica é a incorporação de elementos culturais tradicionais da região onde são produzidos. São, em geral, resultantes de uma intervenção planejada de artistas e *designers*, em parceria com os artesãos, com o objetivo de diversificar os produtos, porém preservando seus traços culturais mais representativos. (Fonte: Termo de Referência do Artesanato – SEBRAE, 2010).

É notável, no entanto, que se trate de um *chevauchement*, isto é, uma sobreposição de imagens. Para SEBRAE, o artesanato de referência cultural é, em geral, aquele resultante de uma intervenção planejada de artistas e *designers*. Embora se afirme que “[...] há uma parceria com os artesãos, com o objetivo de diversificar os produtos, porém preservando seus traços culturais mais representativos [...]”, as peças, ao serem processadas (racionalizadas) pela computação gráfica e pela autoria de sujeitos que não compartilham do ambiente natural donde flui o trabalho real, sofrem a falsificação da representação, no sentido de divergência cultural.

Este trabalho de falsificação faz-se uso de uma iconografia (símbolos e imagens) que figuram elementos típicos da região onde são produzidos, assim como, das técnicas de elaboração tradicionais, acrescidas de certas inovações tecnológicas apenas com o objetivo de dinamizar sua produção exercendo uma força de descaracterização original e colocá-lo em circuito de consumo.

Um circuito de consumo é uma rede construída a partir de ações privadas e/ ou públicas para despertar ou satisfazer uma necessidade de consumo. É nesse sentido que Barreto (2007) afirma que o fluxo turístico pode aumentar as oportunidades de negócios voltados aos produtos artesanais, trazendo benefícios à economia local, pois é por meio da demanda turística que a produção artesanal encontra um importante acesso aos mercados. O artesanato de referência cultural

é, portanto, uma forma promissora da atividade artesanal (SEBRAE, 2010) porque responde a este apelo mercadológico. Além de valorizar a produção dessa técnica, faz com que os objetos produzidos sejam revestidos de conceito, portadores de uma história singular autêntica, que, ao ser contada, acaba tornando-se seu maior valor agregado. Nesses objetos, sua forma final, as cores neles aplicadas, a matéria-prima, os elementos gráficos e visuais que os distingue, nada é gratuito nem desprovido de significado. O produto é vinculado a uma história própria, seja através do uso de certos materiais e insumos ou técnicas de produção típicas da região, seja pelo uso de elementos simbólicos que fazem menção às origens de seus produtores ou de seus antepassados e seus lugares. Essa atividade artesanal, no entanto, não se confunde com a criação, utensilagem material e sentimental de muitos outros atores que hodiernamente manipulam essas mesmas imagens, ou seja, as pessoas remanescentes de cultura indígena. Este circuito criado atende a outra expectativa de público.

O artesanato de referência cultural possui a qualidade de ser transformado em souvenir, consistindo, no caso, em objeto que resgata memórias que estão relacionadas ao destino turístico. O souvenir pode ser obtido pelo processo artesanal ou industrial, sendo que muitos dos produtos para este fim são industrializados (SEBRAE, 2010). O processo industrial reduz os custos de produção, proporcionando ao mercado produtos com menor preço, o que gera maior volume de venda. O souvenir sugere o entendimento de “coisas menores”, isto é, objetos de tamanho reduzido, fáceis de carregar e expressam a condição de relíquia que traduz a idéia de lembrança do lugar visitado. A compra do souvenir é um ritual de aquisição de objetos simbólicos que estão ligados a cidade, região ou o local visitado, ou seja, possuem o nome ou são réplicas dos atrativos, no sentido de divulgá-la e conferir ao turista o *status* social da visita. São atributos valorizados por um mercado globalizado, ávido por produtos diferenciados e que atende a uma demanda mercadológica detectada também na Região Trinacional do Iguaçu. Este significado construído necessita de uma força performativa (Bourdieu) que coloque o seu significado no círculo de consumo. Este papel é exercido pela Itaipu Binacional e seus programas de assistência aos remanescentes residentes na colônia Ocoy.

3.2 O Artesanato Guarani

A menção dos índios guaranis como sujeitos históricos possivelmente responde a uma questão estratégica do *marketing* para o Artesanato de Referência Cultural da chamada Região Trinacional do Iguaçu. Registros do século XVI apontam a existência de núcleos guaranis distribuídos ao largo de toda a margem oriental do Paraguai e pelas duas margens do rio Paraná, limitado ao norte pelo Rio Tietê e ao oeste pelo Rio Paraguai. O núcleo de Iguaçu, localizado na confluência dos rios Iguaçu e Paraná era, no período, o mais povoado pelos guaranis de diversos troncos culturais. Depois, porém, com o fim das missões jesuíticas e a migração da população branca para esse território, houve um declínio forçado da população indígena.

Na região Oeste do Paraná encontram-se três comunidades guaranis que participam do “Programa de Sustentabilidade de Comunidades Indígenas” da Itaipu Binacional: *Tekoha Ocoy* (São Miguel do Iguaçu), *Tekoha Añetete* e *Tekoha Itamarã* (Diamante D’Oeste). O discurso oficial de Itaipu afirma que há o desenvolvimento de ações integradoras dos habitantes desses assentamentos. Programas foram criados para os municípios limítrofes ao Lago e especificamente para as comunidades indígenas. Esta representação é veiculada mediante ações de “conscientização” que promovem encontros locais, regionais e internacionais. No site do programa lê-se:

[...] o programa objetiva promover condições para a sustentabilidade do modo de vida guarani, promovendo o respeito à diversidade e a valorização da alteridade, considerando os seguintes eixos: melhoria da infraestrutura; produção agropecuária; fortalecimento da diversidade cultural; estímulo à formação de parcerias; e segurança alimentar e nutricional.

(Fonte: <<http://www.cultivandoaguaboa.com.br/>>. Acesso em: 26 fev. 2014).

O Programa define-se, portanto, como uma ação assistencial e integracionista para o modo de vida dos assentados remanescentes guaranis que foram deslocados pela formação do reservatório de Itaipu. Nestas representações

estão presentes apelos a certos mitos construídos sobre o modo de ser dos guaranis ancestrais. No entanto, trata-se de arremedos de mundo, de costuras, de composições, de *chevauchement*, de sobreposições imaginadas, visto que os homens do tempo presente pouco se reconhecem no interior das mesmas representações. No imaginário guarani, constatou-se que há a presença da árvore como ícone forte ou imagem referencial. Mas nosso informante lembra mais facilmente de madeiras utilizadas no artesanato feito por eles e vendido nas ruas de Foz do Iguaçu.

O artesanato, para esses indígenas, está intimamente relacionado com as atividades do cotidiano, pela confecção de instrumentos utilitários e para uso nos rituais. Nas comunidades *Ocoy*, *Añetete* e *Itamarã*, os indígenas trabalham principalmente com materiais naturais como madeira, bambu, folhas de bananeira, cabaça, sementes e penas. Seus trabalhos são expostos e vendidos no “atelier” da aldeia, na rua, em pontos de visitação, em exposições, em visitas a lugares de grande circulação e também nas lojas do Programa Ñadeva.

Quando existe a venda direta ( ndio/comprador), geralmente nas ruas,   recorrente o uso de crianç as para convencer o consumidor. Este é outro circuito, não oficial, aut nomo.

Próximo a restaurantes, churrascarias ou estabelecimentos comerciais em que se nota uma clientela predominantemente formada por turistas   possível conhecer outro tipo de indígena, diferente dos guaranis. Geralmente se vestem como índios norte-americanos, com grandes cocares e adereç os, e muitos deles além de vender pulseiras e colares, vendem CDs, tocam e comercializam a flauta pan e outros tipos de apitos. É o caso de uma pequena família equatorianos da etnia Aimar  que armam seus badulaques junto a uma kombi, próximo à entrada do Parque Nacional do Iguaçu e Parque das Aves.

Neste aspecto é interessante observar que isso faz lembrar um efeito de recursividade. O  ndio buscando vender (divulgar) um símbolo de si mesmo, e que na verdade é uma imagem projetada de um arquétipo. Como um  dolo da *massa média*, onde o ser real é diferente daquele que assume papéis para o consumo e satisfação dos fãs. Neste caso, o artesanato não responde mais a necessidades rituais da comunidade, mas sim satisfaz uma necessidade material de

sobrevivência inserido num circuito de produção e consumo. Não é possível identificar nesta bricolagem³⁰ se o remanescente indígena imita o programa oficial de Itaipu que oferece produtos a um mercado específico ou se aprendeu por sua própria necessidade que há um público consumidor que adquire “um pouco de cultura do outro” mediante seus *souvenirs*. É possível sim, diferenciar os modos de vida que ambos os projetos sustentam e que são divergentes.

Ao se considerar que um objeto indígena possui qualidades artísticas, podemos estar lidando com conceitos que são próprios da civilização ocidental, mas estranhos ao índio. Muitos povos não possuem nenhuma palavra para designar arte. No entanto, os objetos produzidos pelos índios têm exercido grande fascínio sobre os ocidentais desde os primeiros contatos, e tem sido difícil evitar atribuir-lhes qualidades artísticas pelo seu grande apelo plástico, pela sua originalidade, pela aura de mistério e exotismo que cerca suas culturas, pelas suas associações simbólicas e sociais, pelas suas funções rituais ou mágicas, elementos que são importantes também na definição ocidental de várias categorias artísticas.

Nestas tradições indígenas, no entanto, as produções são quase invariavelmente destinadas a algum uso. Confundem-se para eles arte e artefato, não existindo a ideia de arte por si mesma, aquela entendida primariamente para o puro desfrute estético. Isso, no entanto, não quer dizer que os índios não saibam o que é beleza. Ao contrário, sua sensibilidade para a beleza é grande. Mas principalmente, os objetos decorados, os entalhes, a cestaria, a cerâmica, a ornamentação corporal, a música, a dança, servem a funções definidas, ou dizem coisas específicas, utilizando uma linguagem de domínio público.

Não falta, no entanto, autores que atribuem um sentido artístico para a produção artesanal indígena. Ribeiro por exemplo afirma que:

A arte impregna todas as esferas da vida do indígena brasileiro. A casa, a disposição espacial, os meios de transporte, os objetos de uso cotidiano e, principalmente, os de cunho ritual estão embebidos de uma vontade de beleza e de expressão simbólica. Estas características transparecem quando se observa que o índio emprega mais esforço e mais tempo na produção de seus

³⁰ Trabalho ou conjunto de trabalhos manuais, ou de artesanato.

artefatos que o necessário aos fins utilitários a que se destinam; e quando passa horas a fio ocupado na ornamentação e simbolização do próprio corpo. Neste sentido, a arte indígena reflete um desejo de fruição estética e de comunicação de uma linguagem visual”. (RIBEIRO, 1989, p. 13).

Arte, portanto, seria a utilização do tempo de modo diferente, ornamentando e ornamentando-se; uma espécie de contraposição ao tempo do trabalho. Contudo, quando em Ocoy se observa que os remanescentes indígenas são colocados em um circuito de produção e assumem parcialmente este projeto, ou mesmo vendendo na rua o produto artesanal, esta representação de arte firmada por Ribeiro, não se confirma, visto que tal artesanato é oferecido como produto, ou seja, não tem qualquer sacralidade.

Um elemento de discussão nesta questão da estética, foi dado há algum tempo, por Lévi-Strauss. Ele afirmou não crer que, no âmbito tribal a arte seja um elemento isolado:

“Não creio que a arte ocorra como um fenômeno completamente separado como ele costuma ser em nossa sociedade. Nessa sociedade tudo tende a se separar: a ciência se desliga da religião, a religião se desliga da história, e a arte se desliga de todo o resto. Nas sociedades estudadas pelos etnólogos, evidentemente, tudo isso se encontra unificado”. (STRAUSS, 1982, p.24).

Neste enfoque, faz-se necessário buscar bases sobre o conceito de interpretação. A Antropologia Interpretativa exige grande rigor e precisão conceitual. O antropólogo tenta entender o que acontece, mas também está no meio do acontecimento. Por isso, teorias antropológicas também são temporárias, elas também estão no meio da travessia.

A interpretação do que acontece, segundo Clifford Geertz, não pode se distanciar daquilo que acontece. Para ele, o trabalho do antropólogo é realizar etnografia. Um ser humano pode ser um enigma completo para outro ser humano. Nós não compreendemos o povo, ainda que dominemos seu idioma. Nós não podemos nos situar entre eles. Para Geertz, entender os objetos estéticos através de uma interpretação é concebê-los como parte da cultura e da sociedade, é

identificar os signos que neles se apresentam, ou se mantêm ocultos, e, com esses signos, identificar no real o espírito, a sensibilidade, a experiência que os estimula. Não como o pesquisador que acredita no desvelamento de um significado oculto, mas como o crítico que acredita que "uma boa interpretação de qualquer coisa - um poema, uma pessoa, uma história, um ritual, uma instituição, uma sociedade - leva-nos ao cerne do que nos propomos interpretar".

Esse não é um exercício sociológico de atenuar dificuldades através da explicação, nem um exercício historiográfico de explicar apenas o contexto: é uma forma de chegar ao próprio objeto de estudo [...] Não podemos nunca entender, de forma adequada, a imaginação de outros povos ou de outras épocas, da mesma forma que entendemos a nossa. [...] Por mais estranhos que sejam os modos de pensar e os sentimentos de outras pessoas, estes podem, de alguma forma, ser relacionados com a maneira em que vivemos hoje. (GEERTZ, 1997, p. 65; 69; 73).

Com estes argumentos, não podemos sustentar que a arte indígena feita em Ocoy seja a mesma arte produzida por guaranis do passado. Não podemos, da mesma forma, afirmar que o artesanato Ñandeva seja um artesanato indígena. Há também muita dificuldade em sustentar a tese de que as peças artesanais produzidas pelos remanescentes indígenas do Ocoy e vendidas na tríplice fronteira, tenham um sentido cultural artístico que pertença somente ao grupo antropológico. De modo especial, justamente pela definição territorial da fronteira, muitos jogos linguísticos são possíveis e intercambiáveis, não sendo possível falar de uma cultura pura, isolada ou sobreposta às outras 71 etnias presentes, segundo dados oficiais. É necessário entender que a fruição do tempo presente permite que os atores se apropriem das representações para criar os sentidos mais diversos da existência" (SANTOS, 2014)

É no tempo presente que a "arte" indígena passa por um forte apelo imagético e seu forte utilitarismo produzido pelas muitas agências interessadas neste circuito. Pode ser tratado como "arte tradicional" porque tende a certos padrões construídos coletivamente por um grupo social, que desenvolvem pequenas variações ao longo do tempo, tomando formas, usos e significados estáveis bem caracterizados. Isso é o que permite distinguir os trabalhos de uma tribo dos de outras, e aproxima a sua arte do folclore. Nesta "arte" imagética,

também não existe a figura do artista como um indivíduo cuja preocupação maior é com a criação incessante do novo ou com a satisfação do consumidor. A mão individual, porém, sempre deixa marcas reconhecíveis na obra, uma marca que, permanecendo dentro de limites estreitos, é apreciada, e que também permite reconhecer os mestres em cada especialidade, cujo trabalho se destaca entre os demais e os habilita a ensinar a outros a tradição.

O artesanato indígena caracteriza-se principalmente por seu estilo tribal, a tal ponto que, por esse critério, pode-se distinguir e classificar numerosas tribos pelo artesanato tradicional, típico de cada uma. Este “estilo” de design encontra-se hoje vastamente replicado em diversos segmentos da sociedade como forma artificial de caracterizar marcas, logotipos, tatuagens, nomes, e outros diversos empreendimentos com o intuito de ligá-los com o universo indígena, proporcionando dessa forma, um conceito agregado de valores utópicos ao tipo “ocidental” comum. Este design quase sempre cumpre uma tarefa meramente estética e decorativa, uma falsificação variada que não implica obrigatoriamente com os significados simbólicos atribuídos à grafia indígena original. Seria algo como um “não índio” convertendo o traço indígena a um patamar aperfeiçoado, adequado ao design da moda do mercado atual.

O trabalho de construção artesanal, neste aspecto, não poderia ser associado ao conceito atual de “trabalho”. Enquanto resultado do grupo, o artesanato era geralmente motivado por ocasiões precedentes a festas e outras ritualizações próprias da tribo. Com o passar do tempo, estas manifestações artesanais foram afetadas e desvirtuadas por várias causas. Primeiro pela introdução europeia e uso de instrumentos de ferro, facas, machados e anzóis, principalmente, e também pela de produtos industrializados e meios mecânicos de trabalho.

A ferramenta e a máquina, inegavelmente, causaram redução de tempo de trabalho e rapidez da produção artesanal. Uma produção artística, que era concebida penosamente, mas com prazer e deleite, para a satisfação íntima da alma e manutenção da tradição tribal, passou a ser feita “mecanicamente” para atender uma demanda econômica, pois a tribo passou a “necessitar” de outros subsídios outrora desnecessários.

No modo como a proporção de índios e tribos diminui, cresce a raridade das peças artesanais genuínas, autênticas e puras. E com ela, a demanda e o preço. Todo esse processo de descaracterização é marcado pela perda de importância do trabalho com as mãos, já chamado de “mímico”. O que causa, cada vez mais, o aumento do valor monetário corrente dos objetos *hand made*, por sua excepcionalidade. Crescente, na razão direta do aumento de produção automatizada.

Trabalho, ferramentas e mercado são a realidade dos remanescentes na fronteira brasileira de Foz do Iguaçu. Os guaranis são ensinados e introduzidos naturalmente ao mercado para consumo.

3.3 O Artesanato institucionalizado

O artesanato insere-se como produto turístico, conjunto de bens e serviços relacionados a toda e qualquer atividade deste setor. Sendo Foz do Iguaçu considerada como importante centro econômico de vocação turística, a atividade do artesanato na região vem se desenvolvendo e se organizando já há algum tempo. O Assessor de Eventos da Fundação Cultural de Foz do Iguaçu, Paulo Rigotti, disponibilizou fotos e documentos do acervo da Fundação que registram esforços de institucionalização da atividade de artesanato na cidade desde a década de 70, com a criação da FARTAL – Feira de Artesanato e Alimentos; e a COART, Cooperativa de Artesanato de Foz do Iguaçu.



Figura 15 – Cartaz da Fartal 1978 – Acervo Fundação Cultural de Foz do Iguaçu.



Figura 16 – Sede da Coart. Fonte: <http://www.viajenodetalhe.com.br>

Em fins de 1976 a então Assessoria de Cultura da Representação da Diretoria Geral da Itaipu Binacional em Foz do Iguaçu iniciou uma pesquisa referente ao artesanato existente na região. A partir de então, começaram a ser cadastrados os artesãos operantes, as técnicas empregadas e as matérias-primas mais frequentes.

Paralelamente foi feita uma pesquisa específica sobre as olarias existentes e a qualidade do barro, ficando provada a alta qualidade e a quantidade desta matéria-prima na região. Constatados estes fatos planejou-se a criação de um Centro de Cerâmica, que viria formar novos artesãos, dar trabalho organizado aos atuais ceramistas, e ainda desenvolver uma cerâmica que reproduzisse a cerâmica indígena regional, baseada na pesquisa arqueológica feita pela Itaipu Binacional e Universidade Federal do Paraná.

Para imediato apoio aos artesãos, que praticamente não possuíam renda alguma, foram organizadas feiras periódicas (3 por ano) desde final de 1976. Surge assim, a 1ª FAL - Feira de Artesanato e Alimentos da Região, por ocasião das comemorações alusivas ao aniversário da Revolução - 31 de março de 1977. No ano seguinte, a FAL passou a fazer parte das comemorações do aniversário do Município de Foz do Iguaçu (10 de junho) e, através de um concurso, passa a denominar-se FARTAL, tornando-se o maior e mais tradicional evento da cidade até os dias atuais.

De início, não sendo suficiente o apoio econômico que estas feiras periódicas davam aos artesãos, a necessidade da criação imediata do Centro de

Cerâmica e subsequente criação de centros de trabalhos em madeira e outros materiais, acelerou as solicitações de apoio a diversos órgãos estaduais e federais. Reforçado o pedido da referida Assessoria pelo SINE do Paraná, a mesma recebeu em agosto de 1978 a orientação do Plano Nacional de Desenvolvimento do Artesanato - PNDA, através de seu Presidente e Coordenador, Dr. Osvaldo de La Giustina. A orientação foi a seguinte: em vez da criação de vários centros, deveria ser criada, num prazo de 10 a 15 dias, uma Cooperativa que abrangesse todas as modalidades artesanais existentes na região. A razão do prazo tão curto foi a existência da reserva de uma dotação de CR\$ 200.000,00 (duzentos mil cruzeiros), que deveria ser liberada imediatamente, caso contrário a Região perderia este apoio.

A Assessoria da Representação da Diretoria Geral da Itaipu Binacional, contando com o apoio e entusiasmo de seu Diretor na época, Dr. Wilson de Souza Aguiar, do Incra Regional, do SINE do Paraná, do CEBRAE, do CEAG, das Prefeituras Municipais de Foz do Iguaçu, Toledo, Marechal Cândido Rondon e Guaíra, empreendeu viagem pela Região, e no dia 24 de agosto de 1978 coordenava a Assembléia de Constituição da Cooperativa de Artesanato da Região Oeste e Sudoeste do Paraná Ltda - COART, que se realizou na sede da Associação Comercial e Industrial de Foz do Iguaçu, com a presença do então Representante do Incra, Sr. Hamilton Nunes, do Deputado Estadual Tércio Alves Albuquerque, do Presidente do Sindicato Rural de Foz do Iguaçu, Sr. Cleodon Albuquerque, do Representante do SINE, Sr. Daniel Smith; do Presidente da Associação Comercial de Foz do Iguaçu, Sr. Fouad Fakh, de Representantes das Prefeituras Municipais da Região, dos Assessores da Representação da Diretoria Geral da Itaipu Binacional, Dr. Luiz Fernando Teigão e Srta. Aglaé Sinke Guimarães, dos 28 sócios fundadores da Cooperativa e da Imprensa Estadual.

Sendo aprovado o Estatuto, foi eleita a primeira diretoria, composta de um Conselho Administrativo (8 membros) e um Conselho Fiscal (6 membros). Desta data, até 31 de março de 1979, quando se inaugurou a sede da COART, houveram as seguintes realizações:

- em 21 de setembro de 1978 - Foi expedido pelo Incra, certificado de Licença de Funcionamento sob nº 2681/78

- em 20 de outubro de 1978 - Registro na Junta Comercial do Paraná 41.400.000.109
- em 26 de outubro de 1978 - Cadastro no Ministério da Fazenda: C.G.C. 77.944.817/0001-42
- em novembro de 1978 - a Prefeitura de Foz do Iguaçu concedeu autorização para o uso da propriedade situada na Rua Quintino Bocaiúva - 342, para a instalação da sede da COART.
- em 18 de dezembro de 1978 - Inscrição Estadual- Secretaria de Finanças do Estado do Paraná nº 42.203.487-L
- ainda em dezembro – Deu-se início a obra de reforma e construção da sede.

Como a COART, nesta ocasião, só possuía um capital de CR\$ 3.300,00 proveniente das cotas das partes de 33 artesãos, não teria condições de empreender sozinha esta obra. Com a aliança entre a Representação da Diretoria Geral da Itaipu Binacional, ao SINE do Paraná e à Prefeitura de Foz do Iguaçu, foi possível acelerar a liberação da verba de CR\$ 200.000,00 do PNDA e conseguiu-se do Prodopar - Programa de desenvolvimento do Oeste do Paraná, outra verba de CR\$400.000,00, que foram aplicadas na compra de equipamento, material permanente e material de construção. A Comunidade da Região, especialmente a de Foz do Iguaçu, muito contribuiu para o término deste empreendimento. Suas doações alcançaram o montante de aproximadamente, CR\$ 817.000,00.

Este esforço conjunto resultou na construção de:

- loja-exposição;
- depósito de estoque;
- escritório;
- oficina de cerâmica;
- conjunto de vestiário e banheiros;
- cômodo para a gerente;
- cozinha e sala de reuniões;

- jardim para o lazer de turistas e população local.

A COART nasceu com dois objetivos básicos:

- dar apoio sócio-econômico ao artesão já existente na região de sua abrangência.
- formar novos artesãos.

Em 1979, a COART contava com 47 artesãos provenientes dos municípios de Foz do Iguaçu, São Miguel do Iguaçu, Cascavel, Toledo, Marechal Cândido Rondon, Palotina e Guaíra. Atualmente, a COART encontra-se no mesmo local de sua origem e seus objetivos. Na fala de nosso informante, os traços do tempo presente e a rearticulação entre valor e estética: “a COART aprimorou-se para organizar, estruturar e divulgar a atividade artesanal, dotando o artesão de um ponto de venda para a produção e, ao mesmo tempo, preservando assim a arte e a cultura antiga da região”. Dados oficiais estimam que são comercializados mais de 2.000 peças de artesanato por mês, das mais variadas técnicas e materiais, confeccionadas por artesãos do município e proximidades³¹.

A atual Presidente da COART, a artesã Nilse Mognol relata que a COART integra hoje, juntamente com o Sebrae e o Conselho de Desenvolvimento dos Municípios Lindeiros, o Programa Ñandeva, que tem como objetivo desenvolver o artesanato típico local. Segundo ela, em 2004 foi estabelecido um convênio entre o SEBRAE, prefeituras Municipais de Foz do Iguaçu, São Miguel do Iguaçu, Marechal Cândido Rondon e Guaíra, a COART e as Associações de Artesãos dos municípios lindeiros, surgindo assim o “Artesanato do Lago de Itaipu”. Através de diagnóstico e diálogo entre os artesãos de cada município, se definiu a técnica e a temática a ser desenvolvida. Paralelo a isto, foi implantado o Projeto Ñandeva no PTI – Parque Tecnológico de Itaipu, o qual viabilizou um diálogo entre artesãos da região e designers do Brasil e de fora do país para desenvolverem produtos de alto valor agregado em cerâmica, madeira, fibras, fios e tecidos. Após dois anos, o projeto Ñandeva incorporou o projeto Artesanato Lago de Itaipu, e o mesmo passou a ser um só, intitulado como “Programa Ñandeva”. Com já dito em outros

³¹ Fonte:

<http://www.pmf.pr.gov.br/turismo/%3Bjsessionid%3D4fbbfebed6e6cd93585ebb888fb1?idMenu=1231>. Acesso em 08/02/2015.

momentos do texto, embora haja um forte apelo da preservação da cultura indígena, há muitos outros valores e objetivos incorporados no empreendimento. No momento em que a cooperativa se constitui, atrai outras experiências e valores, embora o apelo aos traços cerâmicos indígenas seja evidente.

3.4 O Programa Ñandeva e os guaranis

Ñandevas, também conhecidos como *nhandeva* ou *nhandevas*, é o nome dado a um dos povos guaranis contemporâneos, que se autorreconhece como *Avá Katú Eté*. São conhecidos também pelas expressões *Xiripá*, *Ava-Xiripá*, *Tsiripá* e *Apytare* nos territórios em que habitam. Existem diversos sentidos em que a expressão *nhandeva* é empregada em diferentes regiões. Na região do Chaco, no Paraguai, a expressão está vinculada à língua tapiete, um dialeto específico relacionado à língua *nhandeva*, sendo utilizada também nesta região como uma denominação geral que abarca todos os grupos guaranis. *Nhandeva* é também uma expressão existente nos outros dialetos guaranis como o *embiá* e significa "nossa gente" ou "gente como a gente", dando conta de relações de parentesco e pertença étnica. No Mato Grosso do Sul, por oposição aos caiouás, os *nhandevas* são designados simplesmente como "guaranis".

O programa de artesanato Ñandeva apropria-se desta nomenclatura, traduzindo seu significado do idioma guarani para "Todos nós", com intuito de criar um conceito de integração entre os artesãos inscritos no programa e sua relação com a região³². O programa surgiu para oferecer suporte às necessidades de produção artesanal, transferência de tecnologias e abertura de canais de comercialização, a fim de gerar oportunidades de emprego e renda para os artesãos, buscando, desta forma, consolidar a produção artística do artesão e garantir o desenvolvimento sustentável. Segundo informações contidas em seu site institucional, o programa constitui-se numa organização sem fins lucrativos

³² Há uma deturpação de significado, pois que "nossa gente" remete à identidade grupal, enquanto que "todos nós" remete à ideia de aldeamento geral, como se, no interior de uma identidade nacional, todos fôssemos de fato iguais. Na vida cotidiana da fronteira, o guarani é aldeado, vai para o Ocoy. Então é uma "igualdade" que aprisiona, delimita, cerca.

que apoia o desenvolvimento do artesanato na categoria “de referência cultural”. Definiu-se que sua finalidade é:

[...] a busca pelo fortalecimento de uma identidade cultural da Região Trinacional do Iguazu (região de fronteira entre Argentina, Brasil e Paraguai) através da inserção de elementos e ícones que remetem à cultura destes povos, com foco no setor artesanal e design. São articuladas ações para a capacitação, contribuindo para a melhoria da qualidade das peças, transferência de tecnologias aplicadas ao artesanato e a busca por canais de comercialização dos produtos, gerando emprego e renda para os artesãos”. (Fonte: <<http://www.nandeva.org/pt-br/quem-somos>>. Acesso em: 26 fev. 2014).

O Programa foi oficialmente instituído em 2006 através de um Plano Diretor Trinacional elaborado por 23 entidades da região e sua área de abrangência está situada ao longo do rio Paraná, numa extensão de aproximadamente 600 km, compartilhados pelos três países. Hoje a marca Ñandeva no Brasil é de propriedade da Fundação Parque Tecnológico de Itaipu - FPTI/Brasil; na Argentina é de propriedade da FAM – Fundacion de Artesanías Misioneras; e no Paraguay, do Parque Tecnológico de Itaipu - PTI/Paraguai.

O programa Ñandeva tem como seu público-alvo os artesãos, cooperativas, associações e empreendimentos do setor artesanal, abrangendo os 3 países e 25 municípios, sendo 09 no Paraguai, 08 na Argentina e 08 no Brasil. As cidades brasileiras abrangidas são: Guaíra, Marechal Cândido Rondon, Santa Helena, Pato Bragado, Itaipulândia, Medianeira, Santa Terezinha de Itaipu e Foz do Iguazu, sendo o Centro de Cultura e Tecnologia para o Artesanato (CCTA) a sede brasileira do programa, localizada na Fundação Parque Tecnológico de Itaipu (FPTI) em Foz do Iguazu, PR. Na Argentina, abrange os municípios do estado de Misiones, saindo de Puerto Iguazu até Posadas. E no Paraguai, de Ciudad del Este até Encarnacion, na região compreendida pelo estado de Alto Paraná e Itapúa.

Desde sua origem, a iniciativa conta com o apoio de associações de artesãos, associações comerciais, prefeituras, dos três países. Além destas instituições, conta ainda, do lado brasileiro, com o apoio do Ministério do Turismo (MTur), Ministério do Desenvolvimento Indústria e Comercio Exterior (MIDIC),

Financiadora de Estudos e Projetos (FINEP), Ministério de Ciência e Tecnologia, Serviço Brasileiro de Apoio a Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), Instituto de Tecnologia Aplicada e Inovação (ITAI), Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) e do Conselho de Desenvolvimento dos Municípios Lindeiros ao lago de Itaipu. Da Argentina, a Faculdade de Artes de Oberá UNAM, e Consejo Federal de Inversiones (CFI); e do Paraguai, o Instituto Paraguai de Artesanato (IPA), além da Itaipu Binacional.

Os produtos do segmento turístico do Programa são vendidos por meio de revenda ou venda direta. A revenda ocorre quando o produto é comercializado pelo programa para outras lojas, como é o caso dos produtos revendidos na loja do Centro de Recepção de Visitantes (CRV) na Itaipu Binacional. A venda direta engloba os produtos comercializados nas lojas com a marca própria Ñandeva, que são destinadas exclusivamente para a venda dos produtos com a marca do programa, e nas lojas da Cooperativa de Artesanato (COART) que comercializa tanto produtos da Coart quanto do Ñandeva. Afirma-se que a parceria não tem fins lucrativos e o valor pago na compra dos produtos é destinado aos custos de operação de vendas, sendo revertido para o setor artesanal da região Trinacional do Iguaçu. No total, são três pontos ativos de venda direta de produtos artesanais para o mercado turístico através do programa: no Hotel das Cataratas, na Fundação Parque Tecnológico de Itaipu e na loja da Coart.

Para vender seu produto por meio do Ñandeva, o artesão cadastrado define o preço do produto e o repassa ao programa, que acrescenta uma porcentagem média de 25% referente aos gastos com a manutenção para direcionar o produto para a revenda e adiciona 80% quando o produto é comercializado na loja própria do programa (ÑANDEVA, 2011).

O Ñandeva promove, em parceria com as instituições PTI-Empreendedorismo e o SEBRAE, ações nas áreas de produção e comercialização, sendo que para a transferência de tecnologia o programa realiza oficinas e cursos. As oficinas são gratuitas e abertas ao público, sendo realizadas no Centro de Cultura e Tecnologia do Artesanato (CCTA), localizado no Parque Tecnológico de Itaipu em Foz do Iguaçu, que além de sediar o escritório central do Programa Ñandeva, possui laboratórios de madeira, cerâmica, fios e tecidos,

joalheria, fibras e couro. (ÑANDEVA, 2011). As ações não são restritas aos remanescentes indígenas, mas abertas para artesãos ou aprendizes de artesanato. No site do programa, há uma galeria de sócios artesãos. Não há um único artesão indígena nesta galeria; há um ícone que menciona “comunidade Ocoy São Miguel”³³ e um texto que afirma: “O artesanato é alternativa sustentável para todas as famílias indígenas, fazendo parte de muitas histórias. Fazemos parte do Ñandeva há 7 anos, o programa é um órgão que facilita todos os cursos, e nos auxilia na comercialização”. Um sujeito ausente, mas que “representa” o pensamento de “todos nós”.

Segundo declara o site institucional da organização, os produtos artesanais desenvolvidos com o apoio do Programa Ñandeva caracterizam-se pela combinação entre o cuidado com a natureza, a cultura da região e a criatividade do artesão. Por isso, cada peça é exclusiva, podendo haver pequenas variações de cores, tamanhos, formatos, materiais e uso da iconografia. As matérias primas utilizadas na confecção dos produtos são de dois tipos: natural e processada, sendo que ambas podem ser de origem mineral, vegetal ou animal. Dentro do tipo natural estão: argila, pedra, fibras, madeira, couro, osso, penas, lã, semente e cascas. A processada envolve metais, vidro, plástico, parafina, fios, tecidos, papel, couro, lã e fio de seda.

As simbologias iconográficas que são aplicadas ou servem de premissas para a confecção das peças é resultado de um trabalho de campo realizado por pesquisadores que identificaram “elementos característicos da região”. Com esses dados, um grupo de designers visitou 28 municípios da região Trinacional, sob orientação do designer italiano Giulio Vinaccia, para colher imagens dos elementos. Vinaccia reúne nomes expressivos da mídia comercial como a Ducatti, Yamaha, Pirelli e Ferrari. Seu trabalho na fronteira resultou em um banco de imagens com aproximadamente cinco mil fotos, que serviu de base para a criação dos primeiros 450 símbolos característicos da região como proposta para uma “referência cultural”.

Este trabalho culminou com a elaboração do livro "Elementos da iconografia das Três Fronteiras", com a proposta de ser um “manual de trabalho”

³³ <http://www.nandeva.org/pt-br/artesao/comunidades-indigenas>

para o artesanato de referência cultural do Ñandeva. Lançado em julho de 2007 num evento suntuoso, a pesquisa apresentada no livro foi dividida em dois volumes, num total de 832 páginas, subdividido em oito capítulos: colonização, arquitetura, nação guarani, reduções jesuíticas, flora e fauna, artes plásticas, turismo e geografia; o livro traz informações sobre o significado de cada ícone e sugestões de aplicação em artesanato ou diversos outros fins. A obra conta ainda com o prefácio das seguintes autoridades de então: Sr. Luis Jacobo, Ministro de Ecologia y Turismo da província de Misiones; Sra. Vera Mussi, Secretária de Cultura do estado do Paraná; e do Sr. Bruno Barrios Sosa, da Secretaria Nacional de Cultura do Paraguay.

Giulio Vinaccia, autor do livro e consultor do Ñandeva no início do programa, também participou do lançamento do livro. Vinaccia é responsável pela criação da coleção de produtos para motociclismo da Ferrari e pela iconografia do Caminho de Santiago de Compostela, entre outros.

Gorette Milioli³⁴, atual coordenadora executiva do Ñandeva, acrescenta que, apesar de todo investimento financeiro e humano aplicado nesse empreendimento, este trabalho recebeu duras críticas por parte de artesãos integrantes do programa e de membros da comunidade em geral, que não concordaram que uma “referência cultural da região” fosse presumida pela ótica de um estrangeiro. Pior ainda é que, por conta disso, muitos julgam o trabalho apresentado no livro como algo elaborado sem um critério lógico plausível. A maioria das imagens seriam de objetos sem importância, fotografados como que aleatoriamente. Isso fez com que o livro obtivesse uma mísera porcentagem de aproveitamento técnico. “Bonito de se ver, mas sem utilidade prática”.

Outra relação carregada de interferências pode ser percebida entre a cultura indígena e os processos comerciais da contemporaneidade. O cacique Daniel, da aldeia Ocoy em São Miguel do Iguaçu, relata que uma das grandes riquezas culturais conhecidas nas comunidades indígenas é o artesanato. Existem os mais diversos tipos: colares, pulseiras, brincos, anéis, saias, cocares, cerâmicas e também artesanatos que além de serem instrumentos de caças e

³⁴ Entrevista concedida em 17/09/2014.

pescas são utilizados nas danças e rituais de algumas comunidades como a maraca, a borduna, e o arco e flecha.

Os materiais mais utilizados na aldeia para a fabricação do artesanato são as sementes, palhas, madeiras, barro, penas e ossos de animais, coletados conforme conseguem encontrar no meio ambiente que os cerca. Ele relata que todos fazem isso de modo que os velhos repassam para os mais jovens, mantendo dessa forma, algumas características de grupo.

No entanto, observa-se que há a intrusão de elementos estranhos neste jeito de fazer. A Prefeitura de São Miguel do Iguaçu, com o apoio de Itaipu, mantém uma professora de artesanato e um funcionário da secretaria municipal de agricultura, que atualmente coordenam o Núcleo Artístico Cultural Indígena nos trabalhos realizados em uma oficina dentro da aldeia, própria para este fim. O Núcleo busca auxiliar a atividade comercial do artesanato, fomentando canais de venda, a organização, planejamento e logística comercial, a sistemática de produção e o padrão de qualidade das peças produzidas. Segundo eles, esta “intervenção” é necessária, pois a prática organizacional de comércio não é algo típico da cultura guarani. Contudo, salientam que os planos de ação são prioritariamente formulados pelos guaranis, tendo a função do núcleo como facilitadores dos processos, o que não objetiva a intervenção na cultura deles. O artesanato é produzido por cerca de 50 indígenas. Esta atividade gerou, de janeiro a setembro de 2013, uma renda de cerca de R\$ 32 mil reais³⁵.

Já o Programa Ñandeva atua como um dos principais “clientes” dos guaranis. Os produtos artesanais são encomendados de acordo com o planejamento comercial da organização e atendendo a demanda das lojas credenciadas, ou mesmo da participação do programa em eventos realizados periodicamente. O Núcleo de Artesanato de São Miguel do Iguaçu envia ao Ñandeva a quantidade de peças solicitadas. Estas, e propostas de novos produtos artesanais produzidos, são previamente inspecionadas para que atendam ao padrão de qualidade comercial a que o programa se destina, recebendo então, na sua aprovação, a etiqueta do Ñandeva, que é como um “selo de qualificação”. Neste critério, existe a orientação de designers do Ñandeva que

³⁵ Fonte: http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=132308&id_pov=81. Acesso em: 17/06/2014.

avaliam se as peças estão de acordo com o desejado ou precisam retornar à tribo para receber “ajustes”; ou são simplesmente rejeitadas. Os critérios de avaliação estabelecidos pelo programa para a certificação são: qualidade, valor estético cultural, adequação de embalagem, identidade regional, o não uso de produtos tóxicos e de mão de obra infantil. A racionalidade econômica fica evidente, onde todo o exercício é feito no sentido insertivo do sujeito e seu trabalho na ordem do consumo. Uma perfeita imitação da produção em série.

Mas no portfólio do programa há um apelo para o valor artístico, com a seguinte narrativa:

Se o enfoque Ñandeva, no que diz respeito à preservação da memória guarani, é dar-lhe visibilidade para contribuir com a preservação de sua identidade cultural, para os artesãos de ascendência europeia, recém-chegados ao território, o Programa trabalha em diferente sentido: auxiliá-los a construir referências e a extrair do impacto de suas culturas originais com a herança guarani a matéria-prima de uma nova arte, de um novo jeito de ver, sentir e interpretar o meio em que vivem. (Ñandeva, 2010. Pg 109.)

Embora o uso de materiais e o jeito de fazer artesanato se distanciem cada vez mais do trabalho produzido pelo Ñandeva e pelas peças dos *designers*, apela-se justamente por isto, a “alguns traços” de uma cultura fragmentada. Dos animais entalhados em madeira às cestas de bambu e fibras de bananeira, procura-se um vínculo a crenças e costumes tradicionais, porém não são mais que corpos vagos, vazios de sentido. O circuito agora é outro em face da desterritorialização do mundo, isso aprofundado pelo reassentamento em 1982. O caos do “nomos” cria pequenos circuitos possíveis. Os guaranis de atualmente não são mais os guaranis de outrora. O que há é um cultivo de lembranças que servem de motivadores para respostas cotidianas, ou seja, faz-se a recomposição de fragmentos de memória modificados pelas intervenções sociopolíticas na fronteira. Essas modificações, por sua vez, provocam novas interpretações e forçam a novas respostas.

O Ñandeva jamais será cultura indígena. Ela é mais ampla e carregada de outros sentidos. Isso está dito na Missão do Programa:

Fortalecer a identidade cultural da Região Trinacional do Iguaçu, com foco no setor artesanal e *design*, articulando ações para capacitação, transferência de tecnologia e geração de emprego e renda. (<<http://www.nandeva.org/pt-br/quem-somos>>).

Isto está explícito que não se trata de cultura indígena no programa da Cooperativa; os traços criados por Vinaccia também denuncia este aspecto. O cacique acrescenta que “desde sempre” é costume dos guaranis confeccionarem cestos, balaios, arte plumária, adereços e pinturas corporais. Porém a escultura de animais (*vicho ranga*), não era habitual na aldeia até o ano de 1994. A partir da incorporação desta prática é que surge também a produção da obra “árvore da vida”, cuja autoria original ele não soube precisar. Ou seja, após o tempo do Grande Dilúvio na fronteira, a vida cotidiana tomou novo rumo. Foi necessário aprender a fazer do artesanato um produto, usar materiais até então desconhecidos. O imaginário da árvore, tão presente por entre os contos, cantos, lendas e da vida territorial indígena, toma outra forma: um adorno para as salas decoradas de brasileiros e estrangeiros que visitam Foz do Iguaçu.

Sobre a árvore da vida, ele finaliza lembrando com bom-humor que no programa Ñandeva a imagem da árvore com os bichos em seus galhos foi redesenhada (iconografada) de forma errada, pois capivaras e tartarugas não sobem em árvores, coisa que não se vê na escultura produzida na aldeia. Falhas dos designers que conheciam sobre os bichos e seus modos de vida? Linguagem abstrata? Difícil decifrar. No entanto, o Cacique deixa claro: na nossa linguagem e conhecimento, tartaruga e capivara não sobem em árvores. Um mesmo objeto, visto do ponto de vista diferente. A peça mencionada pelo cacique, segue abaixo.

A narrativa do cacique tramita entre aquilo que é realmente fazer cotidiano e que marca a existência do grupo, e que tem pertencimento simbólico, sendo, portanto, referência cultural. Compreende os dois cenários, o da história e o da ironia. Porém, estrategicamente, joga com ela e, bem possivelmente, até onde lhe parecer vantajoso. Assim parece ser também o diálogo com o projeto escolar. É ironia a escola existente na aldeia desejar “recuperar” o índio. No entanto, de alguma forma, ela deve contribuir para a cosmologia territorial guarani hoje, porque tem continuidade.



Figura 17 - Ícone “A Árvore da Vida” do Programa Ñandeva
 Fonte: <http://www.nandeva.org>

A simbologia iconográfica foi concebida a partir de uma pesquisa fotográfica local, onde foram feitos registros de elementos característicos (objetos, fauna e flora, tipos de materiais) que serviram de premissas para a concepção dos ícones. A partir de então, profissionais da área de *design* trabalharam as peças, criando a impressão iconográfica moderna e o uso de materiais diversos atendendo ao requinte dos possíveis consumidores. Daí decorre a razão da imersão do leitor na apresentação da peça citada acima.

Esta terceira variação sobre o mesmo tema apareceu sem autoria definida, assim como as anteriores. Contudo, por se tratar de um ícone com traço gráfico mais simples e monocromático, dentre os três modelos apresentados talvez seja o mais popular, certamente pela versatilidade de sua aplicação, proporcionando possibilidades diversas.

No livro "Elementos da iconografia das Três Fronteiras" a árvore da vida é classificada sob o número 504. Segundo é possível constatar neste manual, o ícone não foi concebido a partir da fotografia do *Mymba Kuera*, nem tão pouco da escultura de madeira feita pelos guaranis, mas de uma “toalha bordada à mão simbolizando a árvore da vida” (ÑANDEVA, 2007). Bem desenhada e colorida, com os animais dispostos conforme a silhueta do ícone. Esta seria então outra variação detectada (não oficial) da árvore da vida que teria sido concebida entre a escultura e o ícone. O livro, contudo, não menciona seu autor, somente a cidade, São Miguel do Iguaçu, onde certamente a foto que dá origem ao ícone foi tirada.

Apesar de a imagem constar no capítulo intitulado “Nação Guarani” do manual, é sabido que não é costume dos guaranis, especialmente os do Ocoy, a prática do bordado. Isto se dá até mesmo por questões de limitação instrumental, pois a imagem que se apresenta no livro, por sua complexidade, certamente teria sido feita à máquina.

De qualquer forma, não é possível negar que, além desta, existam outras réplicas, outras variações. Porém, de todas as árvores da vida pesquisadas aqui, desde a foto, a escultura guarani, até o ícone e suas variações, a única coisa que se pode afirmar é que não foi possível dar nome aos seus autores.

O ícone é largamente replicado, de várias formas, nas diversas peças de artesanato de alguns artesãos ligados ao Ñandeva. Desde o início do programa, o ícone da árvore da vida já foi transformado em troféu, placa condecorativa, lembrança, dentre outras, ofertada a pessoas de destaque em eventos especiais, especialmente os ligados à temática de sustentabilidade de Itaipu. No Parque Tecnológico Itaipu (PTI) é possível conhecer um mosaico do ícone da árvore da vida exposto num grande painel na parede de um dos blocos que fica defronte às instalações da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila), num corredor de grande fluxo de estudantes. Curiosamente, neste painel a tartaruga é exibida ao pé da árvore, perto das águas, e no seu lugar está uma cobra, coisa que não se vê em outras representações deste mesmo ícone. Contudo a capivara (que não sobe em árvores) ainda está lá. Outra variação da árvore da vida também pode ser vista num quadro pendurado na parede do luxuoso saguão de recepção do PTI.

Próximo dali o ícone também ganha destaque no Centro de Cultura e Tecnologia do Artesanato (CCTA). Está estampado na parede da oficina do Centro, em tamanho suficientemente convidativo para ser um dos principais locais para se fotografar e levar como lembrança da visita feita ao local. A coordenadora do centro, Gorette Milioli explica que, apesar do esforço de promover a árvore da vida como “carro-chefe” do programa, hoje seu volume de vendas é equiparado à de outras peças comercializadas pelo Ñandeva. Tudo depende do propósito do local ou do evento onde a peça é vendida. No Centro de Recepção de Visitantes de Itaipu, o artesanato de maior venda são os que figuram a Hidrelétrica. Da

mesma forma são as que figuram as cataratas e animais silvestres em lojas nas dependências do Parque Nacional do Iguaçu.

Apesar de ser um dos objetivos do Ñandeva, fortalecer a “referência cultural da Região Trinacional do Iguaçu” através do artesanato, Gorette admite que a *Árvore da Vida* está mais ligada à história de Itaipu do que à região como um todo. Possivelmente exista uma carência de opções de artesanato que possam figurar este posto de “artesanato de referência cultural da região”. Uma obra artística que contemple a diversidade característica desta região do Oeste do Paraná.



Figura 18 - Mosaico “A Árvore da Vida” no PTI, realizado pelos alunos da oficina de mosaico, em maio de 2010, sob coordenação do Prof. Javier Guerrero (PTI, Ñandeva, Itaipu, MCT, ITAI, Unila e Fundação Cultural).



Figura 19 – “A Árvore da Vida” num quadro sem autoria exposto na sala de recepção do PTI. *Fotos: Mac Fernandes.*

Este ícone, portanto, pode ter a força de representação de uma história deslocada. Não se trata de conhecimento ancestral indígena nem de outro artesão, mas de um ícone que remonte a uma história do tempo presente: uma história do alagamento, da cobertura da terra, de dilúvio provocado pela intervenção na natureza. O ícone é uma imagem da agressão.

3.5 Outras ações

Este sentido da agressão está fortemente vinculado com o imaginário da árvore. Ela é uma imagem signo muito forte que é manipulada por diversos atores e muitas representações na vida contemporânea da fronteira. Em outros discursos da Hidrelétrica, por exemplo, ela é perceptível. Segundo informações veiculadas pelo site³⁶ da hidrelétrica, com a incorporação da responsabilidade social e ambiental na missão da Itaipu, em 2003 foi implantado, dentro do Programa Cultivando Água Boa, o projeto Sustentabilidade das Comunidades Indígenas, “com os objetivos de melhorar a infra-estrutura das aldeias, fortalecer a autonomia e o sentimento de identidade étnica e cultural, e contribuir para a valorização das tradições”. Segundo este objetivo institucional foram definidas as seguintes metas:

- Melhoria da infra-estrutura: adequação de estradas, construção de centro de artesanato e nutrição na aldeia do Ocoy, casas de reza e habitações, instalação de rede elétrica, de água e saneamento – sempre de acordo com modelos aprovados pelos índios;
- Fortalecimento da diversidade cultural: cursos de artesanato, cestaria, argila, madeira, valorização da música e da dança;
- Apoio à ampliação ou abertura de áreas agrícolas, preparo do solo para plantio e estímulo à produção agrícola e pecuária pelo sistema orgânico;
- Fornecimento de materiais, animais, mudas e sementes;

³⁶ (Disponível em : <http://www.itaipu.gov.br/en/node/202?voto=5>. Acesso em 15/10/2014).

- Estímulo à formação de parcerias entre as comunidades indígenas e agentes econômicos, como cooperativas, especialmente para a comercialização de excedentes de produção e do artesanato;
- Apoio à produção pesqueira em tanques-rede; e
- Suplementação alimentar em caso de necessidade.

Ao utilizar este procedimento, a Itaipu não somente cria um circuito de produção e consumo, mas está também formando um circuito de inserção de modos de sobrevivência em que os remanescentes adotem meios e tecnologia para a produção de sua sobrevivência. Neste aspecto, o artesanato não é lembrado como arte expressiva da cultura indígena, mas como artefato gerador de meios de sobrevivência. O sentido identitário de grupo, de usos culturais como meio de ritualização que singulariza a existência do grupo não é a prioridade. Mas o centro do discurso, “moldado como responsabilidade social e ambiental” e dissemina ações ditas de preservação do meio e de culturas.

A viabilização deste projeto tem se dado por meio de um Comitê Gestor composto por representantes das comunidades indígenas, prefeituras de São Miguel do Iguaçu e Diamante do Oeste, e parceiros. A execução das ações geralmente é viabilizada por convênios entre as os atores envolvidos.

Todas as metas acima referidas são acompanhadas por diversos parceiros que compõem o comitê: Ministério Público Federal, Funai (Fundação Nacional do Índio), Funasa (Fundação Nacional de Saúde), IAP (Instituto Ambiental do Paraná), Ibama (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis), Prefeituras de São Miguel do Iguaçu e Diamante D'Oeste, Cooperativa Agroindustrial Lar, Diocese de Foz do Iguaçu, Pastoral da Criança, Centro Trinacional de Artesanato Ñandeva e, evidentemente, as próprias comunidades indígenas.

Os resultados abrangem vários ramos de atividades: da produção ao lazer, da educação à religiosidade. Destacam-se a implementação do artesanato em escala comercial, viabilizado por meio de cursos e construção de local apropriado; fortalecimento da atividade agropecuária; tratamento de doenças e vacinação; construção de casas e instalação de tanques-redes para criação de peixe. Enfim,

tenta-se envolver este sujeito na cultura local envolta com atividades econômicas da produção agrícola, suína, bovina e piscicultura.

Em seu discurso oficial, Itaipu afirma que essas ações estão contribuindo de maneira decisiva para a melhoria nos índices de saúde e educação dos índios, especialmente pelo atendimento mensal prestado às crianças de 0 a 6 anos pelo Programa Nutrição Infantil, que resultou no índice zero de mortalidade infantil e de crianças em risco de desnutrição. Na sua maioria, elas estão incluídas nos programas sociais do Governo Federal, como o Fome Zero.

No mesmo sentido, afirma-se que a segurança alimentar e nutricional das famílias têm sido priorizada mediante incentivo e suporte técnico da Itaipu na produção de grãos e leite e no cultivo de peixes: “Itaipu doa sementes e maquinários para o plantio direto e comunitário, além de apoio no beneficiamento da produção”. A mesma fonte afirma que “na aldeia Tekoha Añetete, por exemplo, os próprios índios produzem e distribuem mensalmente 2.800 litros de leite. A produção visa, prioritariamente, ao consumo familiar, focado na nutrição infantil”.

A questão da saúde indígena na fronteira do Brasil, Paraguai e Argentina é outro flanco de ação que o projeto está abrindo. Para isso foi criado o Grupo de Trabalho Saúde na Fronteira, para projetar ações conjuntas e coordenadas nos três países (Brasil, Paraguai e Argentina). Neste aspecto, mais uma vez é notada a intrusão de ações externas à cultura tradicional indígena, onde surge a controvérsia sobre as formas de tratamento da medicina moderna frente à rica diversidade de plantas, raízes curativas, e a própria função do pajé e seus saberes milenares.

Por isso cabe ressaltar que no tempo presente, as representações assumem várias formas, dependendo sempre a que tipo de apelo sofrem na ordem cotidiana. Fala-se muito de artesanato de referência cultural. O muito que se fala demonstra a diversidade de manipulação dos diversos atores. Como são muitos os atores, não é uma somente a representação. Dilúvio, árvores, animais, água são imagens fortes do imaginário desta fronteira. Com fruto da diversidade cultural, muitos são seus sentidos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas últimas décadas a valorização da diversidade cultural vem sendo uma tendência crescente na destinação de recursos e em políticas de governos, fóruns e organizações transnacionais. Há um progressivo conceito de reconhecimento de uma dívida histórica em relação às populações nativas que foram vítimas de todo tipo de exploração, assim como um grande interesse - ecológico, científico, econômico – pelos ecossistemas em que habitam muitos desses povos e seus reconhecimento sobre eles. Mais do que um ato voluntário de governos e instituições, porém, as conquistas em favor dos povos nativo resultam de suas reivindicações e lutas ao longo dos anos.

No Brasil, a Constituição de 1988 foi um divisor de águas. Depois de muitas batalhas e pressões do movimento indígena e seus aliados, reconheceu-se aos povos indígenas o direito a uma cultura diferenciada, assim como direitos originários (anteriores à formação do Brasil) às terras que tradicionalmente ocupam e que sejam necessárias à sua reprodução física e cultural. É perceptível que falta muito para estes e outros direitos posteriormente conquistados sejam plenamente efetivados. Porém, em comparação com um passado recente, em que predominava a ideia de que para único futuro para os índios era serem integrados na “civilização”, o reconhecimento das culturas indígenas deu um novo rumo a essa história.

Mas “cultura” também pode ser uma palavra perigosa. Assim como a palavra “índio”, ela foi inventada pelos brancos para converter a diferença (que é uma relação) em entidade (que é uma coisa). E pode acabar aprisionando numa forma fixa algo que é movimento e fluxo. Ao dar o nome de cultura aos diferentes modos de vida, os não-indígenas geralmente se empenham em registrar, classificar e apresentar essas culturas em livros, museus e outras instituições. O problema é o predomínio de uma visão de cultura como um conjunto de produtos, técnicas e ideias que constitui o patrimônio de um povo, e que deve ser preservado ou resgatado. Só que a vida não é um patrimônio que possa ser separado da história ou resgatado do passado como se fosse uma coisa. A vida é feita de relações entre pessoas, e desta com o mundo, relações que precisam ser

cotidianamente cultivadas e reinventadas. Há, portanto, uma preocupação com a preservação das coisas (como o artesanato, a música, a dança, as casas e festas tradicionais), mas nem sempre com as condições de vida e concepções de mundo que produziram e que dão sentido a essas coisas.

A valorização das expressões culturais remete, portanto, a uma dimensão de cultura como verbo, movimento, e não por formas ou sistemas fixos e folclorizados por aqueles que olham de fora, de longe e de cima. É a cultura como modos de construção e significação do mundo, equacionando continuidades e atualizações para que a diversidade cultural não seja vista como um mostruário de exotismos, mas um campo de trocas, reflexões e conexões que não resultam em homogeneização, mas na coexistência de diferenças, o que implica um exercício político continuado e uma extrema criatividade por parte de todos. É aqui que se situa as diversidades e as divergências dos atores. A obra dos artistas Elementos da Iconografia das Três Fronteiras, foi produzida a partir de traços que não mais são sustentados por sentidos tradicionais. Eles se perderam no tempo. No entanto, como efeito de linguagem, eles apelam para este texto exótico em atendimento a um público consumidor que insiste em adornar sua sala como se fosse a tenda de pajelanças do cacique. Mesmo se “uma capivara não suba em árvores”. Ao mesmo tempo, o sujeito indígena herói de outrora agora reduzido em uma aldeia moderna, com luz, água tratada, casa de alvenaria e colchão de espuma é lembrando ainda como sujeito ao meio ambiente quando, as práticas conservacionistas da água e do solo o recolocam novamente neste meio natural.

O produto do trabalho artesanal na fronteira é dissociado entre estas imagens fortes do imaginário local. Nele a árvore e o dilúvio estão presentes seja no uso da madeira como material gerador do produto, seja na iconografia dos animais subindo em árvores para fugir da morte.

Nesse contexto, as ditas expressões culturais, como no caso do artesanato, é mais que um símbolo ou memória do passado, mas um projeto contemporâneo que demonstra as profundas transformações e desigualdades culturais na sociedade.

A deliberação da construção de uma obra como a Itaipu atendeu, objetivamente, aos propósitos da macroeconomia do país. Nesse caso, o

surgimento da ideia da construção da então maior usina hidroelétrica do mundo em pleno regime militar brasileiro representou uma postura governamental perante as demandas impostas pelo crescimento e demanda de energia elétrica e a simbologia das grandes obras, pleiteada então pelo regime. Esse grande empreendimento teve, contudo, um preço maior que o valor material. Além das demandas particulares de quem estava tendo que sair de suas terras e abandonar uma história de vida construída de forma colaborativa com dezenas de outras pessoas pertencentes à comunidade, todos os municípios atingidos perderam significativas quantidades de terras extremamente produtivas e sofreram com o impacto das perdas de laços comunitários, separação de comunidades e famílias, destruição de igrejas, capelas, cemitérios e inundação de locais sagrados para comunidades indígenas e tradicionais.

Na área ambiental, as perdas foram sentidas com o desaparecimento do hábitat de muitas espécies. O ecossistema aquático, por exemplo, isto é, a porção do rio Paraná que formou o lago, deixou de ser um ambiente lótico (hábitat de água corrente) para ser uma ambiente lêntico (hábitat de água parada), com consequências ecológicas profundas.

Mesmo assim, contudo, o pensamento popular ensina que "Uma ostra que não foi ferida não produz pérolas". Pérolas são produtos da dor, resultado da entrada de uma substância estranha ou indesejável no interior da ostra que resulta na formação de uma linda pérola. Grandes obras de arte nasceram em tempos de adversidade, como algumas das mais significativas músicas da MPB, que, nos tempos da ditadura militar, vinham carregadas de críticas subliminares escondidas nas entrelinhas de seus poemas.

A beleza e a força simbólica da "Árvore da Vida" guarani do Programa Ñandeva encontra-se nesse contexto. Trata-se de uma arte complexa, que apresenta uma numerosa gama de possibilidades de interpretações e de certificações teóricas interdisciplinares.

Mesmo que possa parecer de forma velada, fatos, mitos e imaginários estão presentes e conectados. As imagens aqui descritas – o dilúvio, o "pega bicho", as palavras do cacique – não são representações soltas, mas estão intrincadas em um imaginário que demonstra as articulações cotidianas de grupos

sociais, quase sempre divergentes, que estão nessa territorialidade nominada de tríplice fronteira.

A beleza da cultura local está na possibilidade de ocorrer esse diálogo multicultural. Há, contudo, de ser notado que a história política hierarquiza esses grupos através da apropriação/desapropriação de saberes. Os antigos guaranis – hoje nominados de *Pai-Tavytera*, ou *Kaiowa*, *Mbyá* e os *Ñandeva* que habitam a reserva de Ocoy também têm o desafio de territorializar esse mesmo cotidiano. A árvore parece adquirir o status de um ser que permite a (re)ligação desses mundos (refiro-me aos grupos sociais) tão dispersos e tão desiguais, ainda que conectados inconscientemente.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *O fetichismo na música e agressão da audição*. In: Textos Escolhidos: Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas (Coleção Os Pensadores). 2ª ed. Tradução de LuizJoão Baraúna. São Paulo: Abril Cultural. 1983.

_____. *Crítica cultural e sociedade*. In: Prismas: crítica cultural e sociedade. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática. 1998.

ALMEIDA, Rubem F. T. de. *Laudo antropológico sobre a Comunidade Guarani-Ñandeva do Ocoy/Jacutinga*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia. 1995.

AZZI, Riolando. *A Igreja e os migrantes: a aculturação dos italianos e a consolidação da obra escalabriniana no Brasil (1924-1951) - vol. 3*. São Paulo: Paulinas. 1993.

BARÃO, Vanderlise Machado. *O mito e o espaço nas representações artísticas-culturais dos Mbyá Guarani*. ISSN:1981-2434. Revista História em Reflexão: Vol. 1 n. 2 – UFGD - Dourados Jul/Dez 2007.

BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis, RJ: Vozes. 1973.

BERGER, Peter L. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*. Petrópolis, RJ: Vozes. 1973.

BEZERRA DE FREITAS, Edinaldo. *A Construção do Imaginário Nacional: Entre representações e ocultamentos. As populações indígenas e a historiografia*. Labirinto. Revista eletrônica de Estudos do Imaginário. Universidade Federal de Rondônia, 2014.

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. Tradução: Centro Bíblico Católico. 57ª ed. São Paulo: Ave Maria. 1987.

BINACIONAL, Itaipu. *Relatório de Sustentabilidade 2010*. Foz do Iguaçu, PR: Itaipu. 2010.

BORDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil. 1989.

BORITZA, Rita. *Os conflitos Ocupacionais da colonização de Assis Chateaubriand*. Toledo, Unioeste, 1994 (Monografia de Especialização em História do Brasil).

BRASIL. Portaria n. 26 – SCS, de 31 de agosto de 2011. Torna pública as técnicas de produção artesanal. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, n.193, 6 out 2011, p. 84 a 86., Seção I, p. 84 a 86.

BRASIL. Portaria n. 29 – SCS, de 05 de outubro de 2010. Torna pública a base conceitual do artesanato que visa subsidiar o Sistema de informações Cadastrais do Artesanato Brasileiro. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil, Brasília, DF, n. 192, 6 out. 2010. Seção I, p. 100 a 102., pt.1.

BRITO, José Maria de. *Descoberta de Foz do Iguaçu e a fundação da colônia militar*. Curitiba: Travessa dos Editores. 2005.

BRUCE-MITFORD, Miranda. *O livro ilustrado dos símbolos: o universo das imagens que representam as ideias e os fenômenos da realidade*. São Paulo: Publifolha. 2002.

BUENO, Eduardo. *Brasil: Terra à vista! A aventura ilustrada do descobrimento*. Porto Alegre. L&PM Editores. 2000.

BULHÕES, Ronaldo; PERIS, Alfredo Fonseca; SILVA, Gerson Henrique da.(orgs) Mesorregião oeste do Paraná: Diagnósticos e perspectivas. Unioeste, Cascavel, 2002.

CARUSO, Raimundo C. *Desafios de Foz do Iguaçu: educação, saúde, segurança*. Foz do Iguaçu, PR: Itaipu. Raimundo C. Caruso. 2011.

CARVALHO, Maria Lucia Brant de. *Das terras dos índios a índios sem terras. O Estado e os Guarani do Oco'y: violência, silêncio e luta*. Tese (Doutorado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde-17022014-105114/>>. Acesso em: 2014-11-15.

CATHARINO, José Martins. *Trabalho Índio em Terras da Vera ou Santa Cruz e do Brasil – Tentativa de Resgate Ergonômico*. Rio de Janeiro, RJ. Salamandra, 1995.

_____. GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano, 2. Morar, cozinhar*. Petrópolis. Artes de Fazer. 1996.

CERTEAU, Michel de. *A cultura do plural*. Campinas: Papius. 1995.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal: o profetismo Tupi-Guarani*. São Paulo: Brasiliense.1978.

CLASTRES, Pierre. *A Fala Sagrada: Mitos e Cantos Sagrados dos Índios Guarani*. Campinas. Papius Editora. 1990.

COLODEL, José Augusto. *Obrajes & Companhias Colonizadoras: Santa Helena na história do oeste paranaense até 1960*. Curitiba – Paraná: Ed. Educativa, 1988.
CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

DEPRÁ, Giseli, O Lago de Itaipu e a Luta dos Avá-Guarani pela terra: Representações na imprensa do Oeste do Paraná (1976-2000). Dissertação de Mestrado – UFGD. 2006.

DONDIS, Donis A. *Sintaxe da linguagem visual*. São Paulo: Martins Fontes. 1999.

DURAND, Gilbert. *A Imaginação simbólica*. São Paulo: Cultrix. 1988.

_____. *As estruturas antropológicas do imaginário*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1968.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Ed. 4º Trad. Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva. 1994.

_____. *O mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

FEYERABEND, P. *Contra o Método*. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1977.

FIERZ, Heinrich Karl. *Psiquiatria junguiana*. São Paulo: Paulus Editora. 1997.

GEERTZ, Clifford James. *A interpretação da cultura*. In: *Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura*. Rio de Janeiro: Zahar Editoriais. 1978.

_____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Tradução de Vera Mello Joscelyne. 7 ed. Petrópolis, RJ. Ed. Vozes, 1997.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. 2ª ed. São Paulo: ed. da UNESP, 1991.

HOBBSAWN, E.; RANGER, T. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1984.

INCRA. *Livro Branco das Superindenizações*, DF. 1999. Disponível em:< <http://www.incra.gov.br/index.php/servicos/publicacoes/livros-revistas-e-cartilhas/file/489-livro-branco-das-superindenizacoes>>. Acesso em: 25 jun. 2012.

INCRA. *Livro Branco de Grilagem de Terras*. DF. 1999. Disponível em:< <http://www.incra.gov.br/index.php/servicos/publicacoes/livros-revistas-e-cartilhas/file/485-livro-branco-da-grilagem-de-terras> >. Acesso em: 25 jun. 2012.

IPHAN - *Inventário nacional de referências culturais: manual de aplicação*. Brasília. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. 2000.

ITAIPU, Fundação Parque Tecnológico. *O sol é lindo*. 1. ed. Foz do Iguaçu, PR: Editora Parque Itaipu. 2011.

ITAIPU, Projeto Arqueológico. *Sexto relatório das pesquisas realizadas na área de Itaipu (1980/81)*. Convênio Itaipu – Iphan. Curitiba. 1981.

KREUTZ, Lúcio. *O professor paroquial: magistério e imigração alemã*. Porto Alegre/Florianópolis/Caxias do Sul: Ed. da UFRGS/ Ed. da UFSC/ EDUCS. 1991.

LENHARO, Alcir. *A sacralização da política*. São Paulo: Papyrus. 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A etnologia vai à arte. Entrevista a Ivan Alves Filho*. Módulo 72, p.20-27, Rio de Janeiro.

_____. A Linguagem simbólica da cultura material. In: D.Ribeiro (Ed.) vol.3, 1986.

_____. *Dicionário do Artesanato Indígena*. São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 1988.

_____. *Dês Symboles et leurs doubles*. Paris, Plon, 1989.

_____. *Triste Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.1996.

MAFFESOLI, Michel. *Elogio da razão sensível*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

_____. *O Imaginário é uma realidade*. Revista FAMECOS • Porto Alegre • nº 15 • agosto 2001 • quadrimestral.

MASCÊNE, Durcelice Cândida; TEDESCHI, Maurício. *Termo de referência: atuação do Sistema SEBRAE no Artesanato*. Brasília, DF: SEBRAE. 2010.

MAZZAROLLO, Juvêncio. *A taipa da injustiça: esbanjamento econômico, drama social e holocausto ecológico em Itaipu*. São Paulo: Edições Loyola. 2003.

MÉDICI, Emílio Garrastazu. *O povo não está só*. 2. ed. Brasília: Departamento de Imprensa Nacional, Secretaria de Imprensa da Presidência da República, 1972. p. 36.

MÉDICI, Emílio Garrastazu. *Tarefa de todos nós*. Brasília: Departamento de Imprensa Nacional, Secretaria de Imprensa da Presidência da República, 1971. p. 82.

MYSKIW, Antônio Marcos. *Colonos, Posseiros e Grileiros: Conflitos de terra no oeste Paranaense (1961/66)*. UFF- Unioeste, Niterói, Rio de Janeiro, 2002.

ÑANDEVA. Elementos da iconografia das Três Fronteiras. Itaipu binacional, 2007.

ÑANDEVA. Programa Trinacional de Artesanato. Disponível em:

<<http://www.nandeva.org>>. Acesso em 10 ago 2014.

ÑANDEVA. *Todos Nós / Todos Nosotros*. Fundação Parque Tecnológico Itaipu. Foz do Iguaçu. Editora Parque Itaipu, 1ª Edição. 2010.

OLIVEIRA, Nara. *Foz do Iguaçu Intercultural – cotidiano e narrativas da alteridade*. Foz do Iguaçu. Epígrafe, 2012.

PONTES, Maria do Rosário. *A árvore: um arquétipo da verticalidade (contributo para um estudo simbólico da vegetação)*. In: Revista da Faculdade de Letras "Línguas e Literaturas", Porto, p. 197-219. 1998.

RIBEIRO, Berta G. *Arte Indígena, linguagem visual*. Coleção Reconquista do Brasil, vol.9. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1989.

RIBEIRO, Maria de Fátima Bento. *Memórias do Concreto Ribeiro: vozes na construção de Itaipu*. Edunioeste. Cascavel. 2002.

SAHLINS, Marshall. *Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial*. In: SAHLINS, Marshall. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004. p. 503-534.

SALGADO NETO, Geraldo. *Erasmus Darwin e a árvore da vida*. Revista Brasileira de História da Ciência, 2 (1): 96-103. 2009.

SALVO, Rosita Escalada. ZAMBONI, Olga. *Mitos e lendas: uma viagem pela região guarani. Antologia*. (Col. Nueva Narrativa). Posadas. Editorial Universitaria de Misiones. 2005.

SANTAELLA, Lucia. *Teoria geral dos signos: como as linguagens significam as coisas*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning. 2004.

_____. *Construir Fronteiras. Nacionalismos e territorialismos no Paraná nos séculos XIX e XX*. Campo Mourão: Editora Unespar, 2014.

_____. *Unir e Separar. A Escrita Historiográfica como ensaio de micro-história*. São Paulo: Paco Editorial, 2013.

SANTOS, José Carlos. *Jecas pós-modernos*. In: Fronteiras: impactos ambientais na terra prometida. Porto Alegre: Evangraf. 2011.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. In: Boletim n.º 188 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Antropologia n.º 4. São Paulo. USP. 1974.

SCHALLENBERGER, Erneldo. *O guarani sem fronteiras na expansão das fronteiras sobre o Guairá*. ANPUH – XXIII Simpósio Nacional de História – Londrina. 2005.

SEBRAE. Termo de referência Sebrae para o Artesanato. In: 2004. Disponível em: <<http://www.sebrae.com.br/setor/artesanato/sobre-artesanato/estudos-e-diagnosticos>> Acesso em: 29 out. 2013.

SILVA, Sergio Baptista da. *Etnoarqueologia dos grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades proto – Jê meridionais*. São Paulo: PPGH / USP, Tese de doutorado, 2001.

TEODORO, Ueslei et al. *Culicídeos do lago de Itaipu, no rio Paraná, Sul do Brasil*. In: *Rev. Saúde Pública*, São Paulo, v. 29, nº 1, fev. 1995. Disponível em: <<http://blogdefoz.blogspot.com.br/>>. Acesso em 07/12/2013.

TOMAS, Júlia. *O imaginário do mar na constituição da identidade portuguesa*. Editora do CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar - Cultura, Espaço e Memória – (ebook) Universidade do Porto. Lisboa. 2013.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar*. Trad. Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL. 1983.

VENCATO, Rudy Nick. *Debates ambientais e a constituição do Parque Nacional do Iguaçu, tempos históricos*, volume 13, 2o semestre, 2009, p.171-119

WACHOWICZ, R. *História do Paraná*. 9. ed. Curitiba: Imprensa Oficial, 2001.
(Brasil Diferente)