

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ**  
**CENTRO DE EDUCAÇÃO, LETRAS E SAÚDE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM**  
**SOCIEDADE, CULTURA E FRONTEIRAS**

AROLDO DA SILVA TAVARES

**CÉUS SOBRE AS FRONTEIRAS:**

**Um estudo sobre astronomia Avá-Guarani, multiculturalidade e suas representações.**

FOZ DO IGUAÇU - PR

2015

AROLDO DA SILVA TAVARES

**CÉUS SOBRE AS FRONTEIRAS:**

**Um estudo sobre astronomia Avá-Guarani, multiculturalidade e suas representações.**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE - para obtenção do título Mestre em Sociedade, Cultura e Fronteiras, junto ao programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu*, com concentração em: Sociedade, Cultura e Fronteiras.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Santos

FOZ DO IGUAÇU

2015



Campus de Foz do Iguaçu  
Avenida Tarquínio Joslin dos Santos, 1300 – Polo Universitário – Fone:  
(045) 3576-8100 – Fax: (045)3 575-2733 – CEP 85870-650 – Foz do  
Iguaçu – Paraná www.foz.unioeste.br

**AROLDO DA SILVA TAVARES**

**CÉUS SOBRE AS FRONTEIRAS:**

**Um estudo sobre astronomia Avá-Guarani, multiculturalidade e suas representações.**

Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do título de Mestre, e aprovada em forma final pelo Programa de Pós-Graduação *Scripto Sensu* em Sociedade, Cultura e Fronteiras – Nível Mestrado. Área de Concentração Território, História, e Memória, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. José Carlos dos Santos  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE  
(Presidente)

---

Prof. Dr. Samuel Klauk  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE  
(Membro)

---

Prof. Dr. Bruno Flavio Lontra Fagundes.  
Universidade Estadual do Paraná – UNESPAR  
(Membro)

Foz do Iguaçu, 27 de Março de 2015

Este trabalho é dedicado a toda minha família. Em especial a minha mãe Francisca e a memória de meu pai Zequinha, cujos exemplos sempre serão lembrados por todos nós. Dedico, também, a minha esposa Edilene pelo apoio, pela compreensão e paciência sempre dedicados.

## AGRADECIMENTOS

À Deus pelo dom da vida, pela fé e perseverança para vencer os obstáculos.

Aos meus pais Francisca e José, pelo amor, orientação e incentivo aos estudos durante toda minha vida.

Aos meus irmãos Alexandre e Adriana, embora longe, sempre juntos.

À minha esposa Edilene pela paciência e colaboração, durante os meus anos de dedicação ao programa.

Ao meu orientador Prof. Dr. José Carlos Santos, pela sua disponibilidade, interesse e receptividade com que me recebeu, pela tranquilidade e sabedoria com que me ajudou nessa complexa pesquisa.

Agradeço aos professores e colegas de turma do programa de pós-graduação strictu sensu Interdisciplinar em Sociedade, Cultura e Fronteiras, UNIOESTE campus de Foz do Iguaçu. Em especial, ao colega Marcos Galdino, pelas longas horas de conversa sobre a pesquisa.

Aos meus colegas de trabalho, pelo companheirismo nas inúmeras trocas de horário e substituições ao longo desses três anos.

Às amigas revisoras Edilaine, Adriane e Ana, que em cada etapa contribuíram na melhora do texto.

Agradeço ao Polo Astronômico Casimiro Montenegro Filho / PTI, na figura de seu coordenador Janer Vilaça, pelo apoio técnico e financeiro sem os quais essa pesquisa não teria sido possível.

Agradeço a toda comunidade escolar do Colégio Estadual Indígena Teko Ñemoingo, em especial a diretora Cleonice Ricardi Nunes, pela colaboração, nas pesquisas de campo.

E finalmente, um agradecimento muito especial a toda comunidade Ava Guarani da Aldeia Tekoa Ocoy, principalmente, ao Cacique Daniel, às professoras Deomira e Maria Lucia, a D. Ilma e a memória do Xamoi Sr. Guilherme, um verdadeiro guardião da cultura indígena.

Enfim, sou grato a todos que contribuíram de forma direta ou indireta para realização desta Dissertação.

“Ser índio é ser guerreiro, persistente e nunca desistir. Lutar sempre e a cada dia descobrir uma nova estratégia de sobrevivência”.  
(Taquari)

TAVARES, Aroldo da Silva. **Céus Sobre as fronteiras: Um estudo sobre astronomia Avá-Guarani, multiculturalidade e suas representações.** 2015. 157 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade, Cultura e Fronteiras) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Foz do Iguaçu/PR.

## RESUMO

Esta dissertação apresenta-se como um estudo interdisciplinar baseado, principalmente na metodologia proposta pela micro-história. Tendo como problemática central as reminiscências da astronomia Avá-Guarani e sua transmissão, tanto na educação formal quanto na informal. O objeto de estudo foi os Avá-Guarani da aldeia Tekoa Ocoy e, principalmente, os alunos e servidores do Colégio estadual Indígena Teko Ñemoingo. No entanto, as discussões se estenderam pela região da tríplice fronteira, em especial, a cidade de Foz do Iguaçu. Buscamos uma aproximação dos sujeitos reais e também uma análise dos discursos emitidos por eles e sobre eles. Também verificamos algumas construções e usos feitos por essas representações, tanto pelos indivíduos quanto pelas instituições e grandes projetos. Apontamos a astronomia Avá-Guarani como característica cultural fundamental que, ao ser preservada, resignificada e transmitida, torna-se um elemento de formação identitária. Verificamos uma cultura indígena em transformação que, ao entrar em contato com outras formas de saber, sobretudo o escolar, o não indígena, ela se adapta. A astronomia nos revelou sujeitos reais e sua cultura dinâmica, existindo na fronteira, no mais amplo sentido, territorial, cultural, e econômico, resignificando sua existência e identidade a cada dia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Astronomia Avá-Guarani, Multiculturalidade, Educação indígena, Aldeia Tekoa Ocoy.

TAVARES, Aroldo da Silva. **Skys On The Border: A study on Ava-Guarani astronomy, multiculturalism and its representations.** 2015. 157 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade, Cultura e Fronteiras) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Foz do Iguaçu/PR.

### **ABSTRACT**

This dissertation presents itself as an interdisciplinary study mainly based on the methodology proposed by the micro history. With the central issue reminiscences of astronomy Avá-Guarani and its transmission, both in formal and in informal. The object of study was the Avá-Guarani-village Tekoa Ocoy and mostly students and state servers Indigenous Teko Ñemoingo College. However, the discussions extended by the tri-border region in particular the city of Foz do Iguaçu. We seek a real subjects of approach and also an analysis of speeches issued by them and about them. We also found some buildings and uses made by such representations, both by individuals and by institutions and large projects. Aim Avá-Guarani astronomy as the fundamental cultural feature to be preserved, and transmitted redefined, becomes an identity-forming element. We note, an indigenous culture in transformation, to get in touch with other forms of knowledge, especially the school, the non-indigenous she adapts. Astronomy showed us a real subjects and its dynamic culture, existing at the border, in the broadest sense, territorial, cultural, and economic, that redefining their existence and identity every day.

**KEYWORDS:** Astronomy Avá-Guarani, Multiculturalism, Indigenous education, Village Tekoa Ocoy.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01: Mapa da Tríplice fronteira, com destaque na Aldeia Tekoa Ocoy.....	35
Figura 02: Mapa da aldeia Tekoa Ocoy.....	37
Figura 03: Artesanato “A árvore da vida”.....	48
Figura 04: Apresentação do grupo de dança Ava guarani durante a semana cultural.....	59
Figura 05: Mapa Tríplice Fronteira.....	63
Figura 06: Galáxia M81.....	63
Figura 07: A pedra sagrada Inca Intihuatana, também era usada como calendário solar.....	67
Figura 08: Brasão da ciudad de Puerto Iguazú.....	69
Figura 09: Primeiro selo comemorativo do MERCOSUL.....	70
Figura 10: Brasão de Eldorado.....	75
Figura 11: Esquema do observatório solar indígena.....	100
Figura 12: Vice-governador e Secretário de Educação do Paraná, Flávio Arns, recebendo de uma estudante indígena a “árvore da vida”.....	104
Figura 13: Professor Mario e Xamoi Sr. Guilherme na casa de reza.....	106
Figura 14: Colégio Estadual Indígena Teko Ñemoingo.....	121

Figura 15: Observação do céu na casa da D. Ilma.....	132
Figura 16: Constelação da Ema (Nhandu-guaçu).....	133

## LISTA DE TABELAS

Tabela 01: Resumo das principais populações pré-contadas no Paraná.....	22
Tabela 02: Demarcação de terras indígenas.....	33
Tabela 03: Rendimento escolar no colégio Teko Ñemoingo.....	122

## SUMÁRIO:

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>1 - ENTRE SUJEITOS E ARQUÉTIPOS.....</b>	<b>20</b>
1.1 O MITO DO ÍNDIO COLONIZADOR .....	20
1.2 DISCURSOS SOBRE O EUROPEU COLONIZADOR.....	26
1.3 ÍNDIOS E BRANCOS MODERNOS.....	31
1.4 BREVE DESCRIÇÃO DA ALDEIA .....	35
1.5 O TEKOA E OS AVÁ-GUARANI: RELAÇÕES ENTRE SUJEITOS E O ESPAÇO. ....	38
1.6 ASPECTOS CULTURAIS DOS AVÁ-GUARANI, NO OCOY. ....	55
<b>2 - CULTURA GUARANI COMO PATRIMÔNIO .....</b>	<b>62</b>
2.1 FRONTEIRA E MULTICULTURALISMO .....	62
2.2 MULTICULTURA: PARA INCLUIR OU EXCLUIR .....	80
2.3 ASTRONOMIA CULTURAL.....	86
2.4 ASTRONOMIA CULTURAL E O CONHECIMENTO CIENTÍFICO .....	90
<b>3 - OCOY, ESCOLA E CONHECIMENTO TRADICIONAL.....</b>	<b>98</b>
3.1 ASTRONOMIA GUARANI.....	98
3.2 O ENSINO NA ALDEIA .....	104
3.3 A EDUCAÇÃO FORMAL .....	107
3.4 TEKÓ ÑEMOINGO. ....	120
3.5 NORMAS EM VIGOR NO TEKÓ ÑEMOINGO .....	125
3.6 TRANSMISSÃO DA ASTRONOMIA CULTURAL.....	126
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>138</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>144</b>

## INTRODUÇÃO

A região de Foz do Iguaçu, localizada na tríplice fronteira: Argentina, Brasil, Paraguai, possui características formadoras singulares que vão transformá-la em um dinâmico mosaico étnico e por extensão também cultural. E dentre os muitos recursos simbólicos de expressão cultural, está a astronomia. Este mosaico continua obscuro e pouco compreendido em inúmeros aspectos, carecendo de pesquisas e estudos aprofundados, cooperativos e interdisciplinares. Nestes estudos, o desafio se faz não somente no sentido da compreensão de novos objetos, mas, sobretudo, de novos procedimentos metodológicos e analíticos, ou seja, uma nova relação com a própria história do pensamento.

No entorno do objeto astronomia Avá-Guarani, pretende-se responder ao seguinte problema de pesquisa: a astronomia guarani permanece ainda como um referencial cultural dos remanescentes na tríplice fronteira?

Metodologicamente, parte-se da constatação que falar da indigenidade no Brasil pressupõe-se fazer uma incursão por entre as construções narrativas produzidas sobre estes sujeitos sociais. A Historiografia brasileira, juntamente com a Antropologia, Geologia, Sociologia, Geografia, Etnografia, dentre outros escritos, foram ciências chamadas a dizer algo sobre sua existência histórica. A partir de uma análise macro estrutural, coloca-se aqui estas narrativas, como fontes formadoras de certo consenso sobre uma população, inicialmente ágrafa, cujos dizeres são ainda fomentadores daquilo tudo que se conhece a respeito de seus costumes, crenças, danças, mitos etc. O discurso da ciência imprime um consenso sobre algo intraduzível à cultura do outro, sendo esse Avá-Guarani real transformado em um constructo, uma imagem composta por diferentes forças que atuam em rede. A ideia de cultura passa, então, a ter um duplo significado. Nas palavras Certeau (2002),

Em particular, por se ter construído através de uma relação com o seu outro "selvagem", a cultura estabelece uma linguagem dupla: uma, confessável, produtora de uma razão "esclarecida" que organiza uma axiomática da utilidade social; outra, das crenças desautorizadas, mas ainda existentes e que, denegadas no presente, tomam o aspecto de uma origem obscura, passado "obscurantista" dos sistemas pelos quais são substituídos (CERTEAU, 2002, 163).

Ao lado desta análise, colocar-se-á a oralidade, fontes jurídicas e fontes formais do projeto educacional indígena da aldeia Tekoa Ocoy. Apesar da questão indígena na fronteira

não se restringir a esta aldeia, esta foi a que mais sofreu com as consequências da formação do Lago de Itaipu. Embora “aldeados”, estes índios circulam por entre as fronteiras nacionais, por caminhos anteriores às demarcações modernas. No entanto, com este recorte geográfico, fica mais perceptível a análise micro em contraste com a macro e onde muitos dos interlocutores da pesquisa são encontrados. São estes atores que, mediante a oralidade e a observação direta do pesquisador, somados à aplicação de questionário semiestruturado, perfarão uma base de dados suficientes para inquirir-se o objeto da pesquisa e responder ao problema acima apontado.

Como ferramenta para esse trabalho percorreu-se a discussão bibliográfica como fontes de um discurso que tem um emissor e um receptor além de um objetivo político, às vezes mais evidente e, em outras, quase imperceptível. Portanto, esse caminho metodológico terá como farol as pesquisas ligadas à micro-história, postas aqui sobre a ótica de Santos (2014):

A micro-história questiona a perspectiva historiográfica de grandes sínteses, dispersa em muitas tradições do pensamento; interroga as formas de abordagens; aponta as diversas maneiras de interferência do observador cientista no momento da construção do saber histórico (SANTOS, 2014, p. 16).

Na historiografia tradicional brasileira, nesse caso, especificamente a paranaense, não se privilegiou uma abordagem do multiculturalismo, presente não só nessa fronteira, mas em toda territorialidade nacional. Acreditamos que a atenta investigação dos dados culturais e a aproximação dos sujeitos são fundamentais para compreender este mosaico multicultural na tríplice fronteira, entre Brasil, Paraguai e Argentina, as permanências e conflitos da cultura guarani expressas em muitos lugares e modos nos três países. Seja na bibliografia, nos documentos oficiais, na imprensa, nas políticas públicas ou no próprio cotidiano dos sujeitos.

As abordagens tradicionais privilegiaram o discurso do global no qual se buscou a delimitação da identidade no tipo biológico, na miscigenação, na fronteira geográfica. Os historiadores de modo geral, mas também arqueólogos, sociólogos, geógrafos, jornalistas e viajantes, ocuparam-se com uma história administrativa do Estado. A nação, os símbolos nacionais, o biotipo, o território e a própria burocracia estatal foram os focos da escrita sobre a brasilidade, em geral, e das fronteiras, em particular.

Esta tradição de pensamento deixou de mencionar não apenas os chamados “circuitos culturais indígenas”, visto que estes já atendem ao apelo discursivo das ações turísticas voltadas à construção de um outro ficcional, não mais existente. Fazemos referência ao ser

humano, homens, mulheres e crianças, portadores de hábitos culturais que sobrevivem em meio a clivagens com muitas outras culturas. E, no fazer cotidiano, elas se friccionam, negam-se, confrontam-se, ressignificam-se.

Com a existência de discursos de controle social, a tríplice fronteira e o território do Paraná em específico, vai ser palco de conflitos desde a formação das fronteiras geopolíticas como se estendem até a contemporaneidade. Grande parte deste discurso pode ser visto através da produção implícita na memória escrita, presente nos textos de história. Por meio destes textos observamos o início de uma história medida em série de ciclos econômicos como: a madeira, erva mate, e, por fim, a agricultura que refletiu os princípios de uma ciência burocrática, que contava os ciclos de evolução, de uma maneira sistemática, linear e sequencial.

Esta dimensão científica permitiu a criação de um imaginário social ou história do pensamento sobre o desenvolvimentismo do Brasil e que teve grandes reflexos em formuladores de práticas políticas, especialmente, voltadas para a demarcação do espaço territorial, da miscigenação populacional, assentamentos e imigração.

Nesse contexto epistemológico e histórico são promovidas políticas e grandes projetos Nacionais pelo Estado integral<sup>1</sup>, sendo os de maior relevância nacional e regional o Parque Nacional do Iguaçu, A Itaipu, o Mercosul, as pontes, e, recentemente, a Unila, que, como veremos posteriormente, são projetos supranacionais que produzem imagens, discursos e impactos fortíssimos. Um deles será a imigração de novos grupos étnicos, como exemplo os italianos e alemães. Essa nova fase vai transformar radicalmente a configuração espacial, com loteamento de terras e fundação de cidades, dinamizar a economia e diversificar a cultura, agregando novos conceitos e elementos na base existente.

Estas ações têm grande efeito sobre a vida das comunidades que habitam a tríplice fronteira, inclusive dos indígenas, que vão lentamente sendo realojados no espaço geográfico, devido ao loteamento e comercialização das terras. Muitos sujeitos “incorporam” este imaginário. Os Avá-Guarani são vistos no interior das cidades, alojados em praças, comercializando pequenos artesanatos. São sujeitos de uma realidade cotidiana severa e

---

<sup>1</sup> Ou seja, a teoria do Estado integral ou ampliado (Buci-Gluckmann, 1980) distingue dois planos no interior da superestrutura: a) “sociedade civil”, compreendendo “o conjunto de organismos chamados comumente de privados” – partidos, sindicatos, jornais, escolas, igrejas, etc –, portanto, de participação política aos quais se adere voluntariamente, onde forma-se a hegemonia; e b) “sociedade política ou Estado” num sentido reduzido, correspondendo ao “domínio direto ou de comando” e ao “governo jurídico” (Gramsci, 1982, p. 10-11 *apud* PICCIN, Marcos Botton. Gramsci e as culturas subordinadas. In: *Revista IDeAS – Interfaces em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade*, Rio de Janeiro – RJ, v. 4, n. 1, p. 09-40, jun./jul. 2010, p. 27).

exclusiva. Mas, estão, ao mesmo tempo, no interior de imaginários gestores e do circuito turístico.

O apelo a imagens relacionadas ao indígena na tríplice fronteira criou uma perspectiva de consumo destas, como produtos culturais. Perceberemos, ao longo do texto, que há um vetor discursivo para a construção de algo impossível, *supra* e que ignore ou elimine as diferenças regionais ou culturais. Este suprainatingível imediatamente nos leva a pensar na vida cotidiana, nos lugares de reprodução, da existência, onde as pessoas são reais. Esta vida está distanciada do apelo à imagem descrita, assim, vida cotidiana e texto escrito são realidades distantes e até opostas de fato, como podemos ver em Certeau (2000):

O cuidado do folclorista, no entanto, não está isento de segundas intenções: ele deseja localizar, prender, proteger. Seu interesse é como que o inverso de uma censura: uma integração racionalizada. A cultura popular define-se, desse modo, como um patrimônio [...] (CERTEAU, 2000, p. 63).

Ao lado destes megaprojetos, outros menores estão enraizados. Em busca dos guaranis remanescentes, encontramos uma série de projetos de “resgate cultural”. Ao lado da vida cotidiana em *Ocoy*, colocaremos o projeto educacional em cuja expectativa está percebermos qual a representação de cultura indígena que fundamenta este modelo, do como didaticamente se trabalha a construção desta cultura e se haverá a presença ou ausência de elementos da cultura astronômica guarani. Consideramos que “projetos” são, como alertado por Certeau (2000), uma integração racionalizada, portanto, patrimonial e folclorista.

Além da análise deste modelo educacional, colocar-se-á a experiência geracional dos remanescentes que estão fora da escola. Estes remanescentes “mais velhos” poderão revelar lembranças, memórias de um passado ou exercícios de recuperação/conservação de saberes não escolares, ligados à cultura astronômica. Até mesmo numa perspectiva interdisciplinar e multicultural, este saber tradicional precisa ser colocado em diálogo com esta racionalização externa, mas, que se mobiliza no interior de arquétipos, sombras, do ser indígena.

Esta mobilidade de arquétipos, aliada a megaprojetos estatais, formam um conjunto de condições para que a tríplice fronteira se torne uma zona de atração populacional que desloca milhares de pessoas em busca de atrações turísticas, lazer, negócios, ensino gratuito, oportunidades, e informalidades. Isso vai contribuir para a composição do mosaico mencionado anteriormente, com a presença de inúmeras novas etnias. Destacamos, principalmente, os árabes, chineses e latino-americanos<sup>2</sup>, que vão somar à sua visão de mundo

---

<sup>2</sup> Expressivamente os estudantes nacionais e estrangeiros da Unila.



e cultura a que aqui existia, para formar uma espécie de grande “colcha de retalhos” étnica e cultural, construída historicamente e que hoje está presente na tríplice fronteira.

É nesse ponto que inserimos os estudos em astronomia cultural. Acreditamos que investigando os conhecimentos historicamente trazidos e reproduzidos em nossa região poderemos compreender um pouco mais a respeito da formação do habitante fronteiriço. As suas lembranças, tradições, permanências e sincretismos com a variedade multicultural que, até hoje, ele carrega e reproduz, mesmo que, muitas vezes, implicitamente e de maneira fragmentada ou incompleta.

Cada civilização, povo ou grupo construiu, ao longo do tempo, uma visão específica do céu, uma relação, quase sempre prática e simbólica com os conhecimentos astronômicos. Então, podemos verificar como ela se estabelece em nosso espaço, ou seja, na região de fronteira. Não só no sentido físico, com polos astronômicos, construções, estátuas viradas para o sol, mas também enquanto separação étnica e cultural, ou, até mesmo, histórica e tecnológica. Com calendários étnicos, ramadã, ano chinês, época do batismo do milho, enfim, trata-se, portanto, de lançar luz em um novo objeto, buscando, por meio de diversas metodologias, como, por exemplo, a microanálise, investigar aqueles saberes cotidianos “ditos populares” ou inclusive os “científicos”, de acordo com a ciência moderna ocidental, e dar historicidade a eles e aos seus portadores, ampliando assim nosso próprio conhecimento e visão de mundo.

É necessário evidenciar que, além de termos como referencial teórico a micro-história, também utilizaremos a História oral. Destacamos que, grande parte dos dados empíricos recolhidos em campo, entrevistas, descrições, lendas, observações do céu, foram viabilizadas por meio da História oral. De acordo com Alberti (2006),

uma das principais riquezas da História oral está em permitir o estudo das formas como pessoas ou grupos efetuaram e elaboraram experiências, incluído situações de aprendizado e decisões estratégicas. Essa noção é particularmente desenvolvida em textos alemães, em que recebe o nome de “história da experiência” (Erfahrungsgeschichte) e aparece em combinação com a ideia de mudança de perspectiva (prespektivenwechsel). Em linhas gerais, essa combinação significa o seguinte: entender como pessoas e grupos experimentaram o passado torna possível questionar interpretações generalizantes de determinados acontecimentos e conjunturas (ALBERTI, 2006, p. 165).

Sabemos que não poderia ser diferente, uma vez que a cultura Avá-Guarani é predominantemente e historicamente verbal, assim, a nosso ver, não caberia construir a presente pesquisa sem levar em conta essa prática metodológica. Mesmo assim, diversas

vezes, utilizamos métodos mais formais com roteiros, entrevistas gravadas, questionários e filmagens. Contudo, o que percebemos, ao longo do caminho, foi que os sujeitos da pesquisa, os Avá-Guarani, jamais se sentiram à vontade ao perceberem essa forma artificial de abordagem. Com o passar dos meses, optamos por conversas informais, ao redor de fogueiras, tomando um café na sala dos professores ou em rodas de tereré no quintal das casas. Uma vez que estão revelando a memória de sua comunidade, a confiança no seu interlocutor é peça fundamental no método empregado pela História oral. No que se refere ao tema, vejamos o que nos traz Barbosa<sup>3</sup>:

Então, quando se fala de História Oral, os conceitos de memória e representação se fazem presentes, enquanto construções coletivas significadas e ressignificadas permanentemente. A história oral joga necessariamente com as lembranças e os esquecimentos evocados ou silenciados pelos sujeitos naquele momento, reportando-se acontecimentos passados. E nesse processo, tais sujeitos, na altura, por exemplo dos seus oitenta a noventa anos de idade, ressignificam os acontecimentos que experienciaram, quer através do conhecimento que construíram, quer através de internalização das representações sociais, enquanto conhecimentos comuns à comunidade. E a representação social, como construção coletiva, é assimilada à memória coletiva, a qual atua como fator de reinterpretação dos acontecimentos e percepções passadas pela memória (BARBOSA, 2010, p. 02).

Portanto, a História oral será uma das bases da metodologia empregada na presente dissertação. Vista, não como uma verdade estabelecida a ser simplesmente confirmada, nem como uma criação lendária a ser relegada a um lugar mítico, mas como expressão viva da memória de um grupo, em um recorte específico de sua história.

Os sujeitos, a que nos referimos em nossa pesquisa, são pessoas comuns, indígenas e não indígenas. Homens e mulheres que moram ou trabalham na aldeia Tekoa Ocoy. As conversas, depoimentos, entrevistas e obtenção de dados foram feitas com autorização dos envolvidos, dos líderes da comunidade, direção do colégio Teko Ñemoingo e do Núcleo Regional de Educação.

Ao nos referirmos aos indivíduos que habitam a Tekoa Ocoy, optamos pelo termo Avá-Guarani, pois é assim que eles se identificam. Portanto, ao utilizamos o termo guarani, durante a pesquisa nos referimos ao conjunto dos subgrupos que compõem essa etnia.

---

<sup>3</sup> BARBOSA, Roldão Ribeiro. *O uso da História oral na pesquisa em educação no Brasil*. 2010. Teresina - PI, 2010. Disponível em: [http://www.ufpi.br/subsiteFiles/ppged/arquivos/files/VI.encontro.2010/GT.10/GT\\_10\\_08\\_2010](http://www.ufpi.br/subsiteFiles/ppged/arquivos/files/VI.encontro.2010/GT.10/GT_10_08_2010)

O texto resultante dessa investigação foi estruturado em três objetivos que se traduziram em capítulos. O primeiro visa refletir acerca das narrativas acadêmicas da ocupação humana no espaço da tríplice fronteira, inicialmente sobre os indígenas e, posteriormente, sobre os europeus. Na sequência, nesse mesmo capítulo, introduzimos uma breve descrição da aldeia Tekoa Ocoy, evidenciando a questão territorial e sua influência na comunidade, além de apresentarmos alguns aspectos culturais presentes nessa comunidade.

O segundo capítulo destaca a questão da transformação da cultura em discurso e patrimônio na fronteira. Em primeiro lugar, analisamos alguns discursos e símbolos da multiculturalidade na tríplice fronteira. Na sequência, vemos as propostas de alguns pesquisadores sobre essa discussão multicultural, também sugerimos uma interpretação de astronomia cultural e apresentamos uma importante discussão sobre a cultura com base em Lévi-Strauss<sup>4</sup>.

O terceiro, como uma síntese, aproxima o espaço mais micro, onde os sujeitos são auscultados, seja pela observação em campo, pela entrevista direta ou indireta. Nessa etapa, visamos os conhecimentos astronômicos Avá-Guarani e sua forma de transmissão, seja na educação formal ou não.

---

<sup>4</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. Lisboa: Presença, 1952.

## 1 ENTRE SUJEITOS E ARQUÉTIPOS

### 1.1 O mito do índio colonizador

Acreditamos não ser possível uma mínima tentativa de compreensão da cultura guarani local - mais especificamente sua astronomia e seus mecanismos de transmissão - sem antes termos em mente o contexto de formação da aldeia Tekoa Ocoy. Esta aldeia é um espaço privilegiado para se perceber os elementos culturais contemporâneos, tanto da vida interna no aldeamento quanto dos muitos discursos que se direcionam para a criação de um modo de vida indígena. Este aldeamento foi provocado pela formação do lago de Itaipu, que forçou a fixação dos Avá-Guarani nesta área, havendo muitas iniciativas neste novo território para torná-lo território antropológico guarani. É nele que nos limitamos a perceber, no tempo presente, os modos de apropriação de discursos da indigeneidade<sup>5</sup> considerando que qualquer alteração, deslocamento ou fragmentação irá se refletir na organização cultural, social e econômica deste grupo.

A memória historiográfica fornece alguns fragmentos valiosos sobre estes sujeitos históricos anteriores à formação do lago de Itaipu e mesmo da formação dos estados nacionais. Pretendemos, portanto, de maneira breve, elencar a ocupação e distribuição desses grupos pelo território da Tríplice Fronteira e discutir as transformações culturais sofridas por esse grupo, até a formação da presente comunidade.

Podemos destacar, inicialmente, que existem diversos discursos historiográficos, arqueológicos e de outras áreas de saber, formando uma espécie de memória escrita científica, que busca explicar a antiga ocupação, não só do que se conhece hoje como o atual estado do Paraná, mas de toda América e cujo conceito esta memória definiu como “grupos ameríndios” ou “memória ameríndia”, estendendo o significado para a América Latina. A indigeneidade, portanto, a compreendemos ao lado dos discursos da formação dos chamados Estados e identidades nacionais.

Nesta perspectiva, nos dados reunidos por Naumes (2005), pode-se identificar alguns dos grupos pré-coloniais que habitavam a região do atual Paraná. Observa-se que, embora a

---

<sup>5</sup>Termo utilizado por Marisol de la Cadena em *Indigeneidades Contemporâneas: cultura, política y globalización*. Peru: IEP - Instituto de Estudios Peruanos, 2010. Em síntese significa a perda de traços típicos de um lado, mas tentativas as mais diversas de conservações e ou recuperação dos traços culturais.

autora fale de territorialidades do Estado do Paraná, no período estudado, tais delimitações ainda não existiam, fato que coloca a escrita dentro de uma temporalidade e no interior do jogo das representações políticas.

Resumidamente a autora narra seu texto a partir de uma divisão temporal e tecnológica, construída pela sua tradição científica arqueológica/antropológica, e cujas representações remetem ao imaginário do saber absoluto<sup>6</sup> sobre o território. Este imaginário visava à construção de um passado ancestral que debitava o direito ao estado nação sobre o território indígena<sup>7</sup>. Essa forma de conhecimento manifesto pelas fontes elencadas por Naumes (2005), também encontra correspondência em Motta (2008), Parellada (1999; 2006) e Chmys(1986). Essa autora classificou os sujeitos históricos, da seguinte forma: em primeiro lugar os *caçadores e coletores pré-ceramistas de ocupação muito antiga* e os *agricultores ceramistas de ocupação mais recente*. As fontes, ela descreve, são pesquisas bibliográficas e dados de aproximadamente 1500 sítios arqueológicos encontrados em território paranaense.

As pesquisas vinculadas a essa memória escrita estimam que, a entrada do homem na América tenha ocorrido há cerca de 12.000 anos, em algum local na América Central. Evidentemente não se tem consenso bibliográfico sobre isso; esta afirmação é, no entanto, corrente em muitas outras pesquisas. Em relação à imigração para América do Sul, observa que houve *duas frentes*: uma de caçadores e coletores, que penetrou lentamente pelo interior do continente; e outra de pescadores, caçadores e coletores, que vieram mais rapidamente pelos litorais do oceano Pacífico e Atlântico.

Seguindo o raciocínio arqueológico, a região sul do Brasil foi ocupada por um grupo/tradição de caçadores e coletores denominado Umbú (+/-12000 AP<sup>8</sup>) e, posteriormente, os Humaitá (+/-9.000 AP) seguidos dos Bituruna (+/-8.000 AP). As descrições, a partir destas deduções, afirmam que “provavelmente adentraram ao Paraná seguindo o curso dos grandes rios e se estabelecendo em seus vales ou nos planaltos”(NAUMES, 2005, p. 40). Esta mesma memória registra que “a ocupação do litoral pode ter sido anterior [...], contudo a variação dos níveis dos oceanos e outros fatores de intemperismo teriam destruído ou submergido as evidências arqueológicas”(op. cit., p. 36). Embora concorda sobre ter ocorrido este apagamento de evidências, afirma que “no litoral os sítios mais antigos remontam a tradição Sambaquiana (+/- 6.500 AP)”(NAUMES, 2005, p 46). É importante ressaltar que esta

---

<sup>6</sup> Acreditamos na impossibilidade de qualquer tipo de conhecimento total ou totalizante, uma vez que a complexidade do real não permite tal ideia.

<sup>7</sup> Temos insistido em demarcar o tipo de fonte em análise porque, além da fonte escrita, faremos uso também da fonte oral e observacional direta. A fonte escrita será tratada como proveniente de um discurso científico dominante e cartesianamente especializado.

<sup>8</sup> Antes do Presente (AP), definido em convenção como 1950.

memória deixa clara a colonização antecipada feita por estes grupos humanos. Afirmou-se que,

Aproximadamente 2.000 anos AP, identifica-se os primeiros vestígios de grupos ceramistas e horticultores, que vão progressivamente *ocupando a região e suplantando as tradições anteriores*, são eles os Itararé, Tupi-guarani e Jê (NOELLI, 1999-2000 *apud* NAUMES, 2005, p. 47).

A autora resume as principais populações pré-contado no Paraná por meio da composição do seguinte quadro:

Grupo	Economia	Ambiente	Tradição Arqueológica	Época aproximada
Caçadores/ coletadores	Caça, pesca E coleta	Campos (ambientes abertos)	Umbu	De 12.000 até 600 AP
		Área de floresta densa	Humaitá	De 9.000 até 500 AP
		Ambiente seco	Bituruna	De 8.000 até 2.000 AP
Pescadores/ caçadores/ coletadores	Pesca e coleta	Litoral	Sambaquiana	De 6.5 00 até 1.500
Horticultores/ ceramistas	Agricultura, caça e coleta	Florestas subtropical com pinheiros e litoral atlântico	Itararé e Casa da Pedra (Jê do Sul)	De 2.000 AP até hoje
	Agricultura, caça e coleta	Florestas úmidas do Sul da América do Sul	Guaranis (Tupi-guarani)	De 2.000 AP até hoje

**Tabela 01 – Resumo das principais populações pré-contadas no Paraná.**

Fonte: NAUMES, 2005, p 41.

Ainda segundo essa representação, os grupos vistos na tabela diferem entre si não só na escala temporal de ocupação da territorialidade em questão, mas também em suas características de organização cultural e modo de produção. Ao lado do quadro formado por Naumes (2005, p. 43-49), podemos também citar os estudos feitos por Noelli<sup>9</sup>.

De acordo com este autor, a tradição Umbú supostamente ocupou as regiões centro, sul, sudoeste e sudeste no estado do Paraná. Como caçadores/coletores seu cardápio incluía aves, répteis, mamíferos, moluscos, peixes e plantas e frutas como o coco. Quanto à habitação existiam três tipos: a céu aberto, abrigos sobre rochas e aterros artificiais em áreas alagadiças.

<sup>9</sup> NOELLI, Francisco Silva. A ocupação humana na região sul do Brasil: Arqueologia, debates e perspectivas 1872-2000. *Revista da USP*. Nº 44, p. 218-269, dez./fev. 1999-2000.

Os Umbú, segundo essa mesma corrente de pensamento, foram sendo lentamente suplantados e comprimidos em seus territórios pelos grupos agricultores-ceramistas Tupis e Guaranis.

A autora também se concentra no princípio da ancestralidade territorial e do domínio de um grupo sobre o outro. Este imaginário é construção da ancestralidade do estado nação brasileiro, que pressupõe, em seu discurso, um passado indígena, que deve ser em algum momento construído e constantemente reafirmado em uma inversão constante da pré-história brasileira. Este apelo narrativo foi necessário, para sustentar a tese do mito das três raças formadoras do Estado brasileiro.

Para além do estado do Paraná, nestes mesmos estudos, a memória escrita afirma que o litoral brasileiro também possui uma ocupação demasiadamente antiga, anterior aos grupos tupi-guarani e Jê, encontrados pelos colonizadores europeus; nesta perspectiva, a borda marítima também foi ocupada pela tradição sambaquiana. A construção historiográfica proposta por Mota<sup>10</sup>, em 2008, partindo de pesquisas de campo e referências bibliográficas, observa que “esse grupo de pescadores/caçadores, catadores de praia e coletores, habitava uma faixa da serra do mar até o litoral, se estendendo do Rio Grande do Sul até a Bahia, aproximadamente”<sup>11</sup>. O autor afirma, ainda, que

os registros de sua ocupação vão de 6.000 a.C até 1.000 d.C, foram encontrados diversos artefatos, adornos, restos de alimento e até sepultamentos em seus típicos sítios em formato de monte. Esse grupo foi expulso, incorporado ou exterminado pelos horticultores, ceramistas que vieram posteriormente (MOTA, 2008, p.23).

Será que teria sido tão simples assim? Não houve resistência, trocas entre os grupos, negociações e influências? Acreditamos que as rupturas e permanências fazem parte do processo histórico, porém, nesse caso, uma história em degraus que coloca os Tupis e Guaranis como dominadores no campo da ancestralidade. No mito das três raças, o indígena precisava aparecer como um elemento forte, influente, capaz e sobretudo, eugenicamente definido, ao lado do branco e do negro.

Continuando a análise discursiva destas fontes, os grupos horticultores e ceramistas foram divididos, resumidamente, em duas grandes matrizes culturais, a partir destas fontes dedutivas: os Troncos linguísticos Macro-Jê e Tupi-Guarani. As pesquisas sobre os Jê, no

---

<sup>10</sup> Atualmente é professor e pesquisador no Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-história da Universidade Estadual de Maringá.

<sup>11</sup> MOTA, Lucio Tadeu *Populações indígenas no Brasil : histórias, culturas e relações interculturais*. Maringá. EDUEM. 2008. P. 23.

Paraná e regiões adjacentes, dão conta de que são encontrados vestígios arqueológicos e até grupos étnicos remanescentes que foram chamados genericamente de Kaingang e Xokleng.

O saber proposto por Mota (2008) parte de dados estatísticos colhidos em campo por escavações arqueológicas e estudos antropológicos. Contudo, acreditamos ser a narrativa científica parte de um discurso maior. Nessa proposta discursiva, as partes menores ou locais se integram ao todo, o universal. Academicamente é uma ciência normatizante, classificadora e mecânica que visa, neste caso, uma síntese, um composto chamada nacionalidade brasileira, correlacionando homem e território.

Seguindo a proposta epistemológica, Parellada (2006), afirma que

viviam em habitações fabricadas artificialmente em forma retangular, cobertas por folhas de palmeira, comportando aproximadamente trezentas pessoas, que viviam, às vezes semi-enterradas. Esta forma de habitação teria passado para uma alcunha: ‘[...] portanto chamadas popularmente ‘buracos de bugre’”(PARELLADA et al, 2006, p. 26).

Vamos atentar para a expressão “bugre”, que traz consigo uma imensa carga simbólica e histórica.

Esse raciocínio funcionalista permite Parellada (2006) sugerir que “achados arqueológicos permitiram deduzir que “no centro [dos buracos de bugre] sempre havia uma fogueira com o objetivo de iluminar, aquecer, espantar insetos e cozinhar”(op. cit., p. 27). Quanto à alimentação eram agricultores, caçadores e coletores, como nos fala a autora:

Nas proximidades da aldeia, faziam roças para plantar no sistema da coivara, com pequena derrubada de mata e limpeza por meio de queimadas, algumas variedades de milho, abóbora, feijão, amendoim e mandioca, entre outros. Em tempos de inverno, parte da aldeia se dividia em grupos menores para fazer grandes deslocamentos. Dedicavam-se então à caça, pesca, à coleta de mel, raízes e frutos, como o pinhão. Nessas áreas, construíam abrigos pequenos, chamados de quebra-ventos, em acampamentos temporários (op. cit, p. 27).

De acordo com essa tradição escrita e os autores elencados, os Jê dividiram o espaço com outros grupos horticultores ceramistas, os Guarani, que progressivamente, em guerras de expansão, foram deslocando os Jês para outras áreas do Paraná, ocupando quase todo território.

Apesar de tratarmos, especificamente, da cultura guarani em um capítulo adiante, o que se expõe aqui, brevemente, é a visão construída sobre a ocupação do espaço geográfico,



por esse tipo de memória escrita que separa dos sujeitos seus saberes, como diz Casanova (2006, p. 12), ao molde de “disciplinas opressivas” que devem ser superadas por “disciplinas libertadoras”.

Nesta narrativa, as afirmações abaixo dão conta que os grupos do tronco linguístico tupi-guarani chegaram ao “Paraná” há cerca de três mil anos. Mota (2008, p. 26), completa a narrativa científica, dizendo que a expansão dos Guaranis, vindos provavelmente da região amazônica, vai lentamente ocupando o espaço geográfico até a chegada do elemento branco. Paiva, nesse contexto, fala a respeito do mito fundador da nação edificada pelas três raças; Nesse entendimento, estamos diante da ocupação do ‘indígena povoador’ que, como em uma corrida de bastões, cumpre seu papel, depois passa adiante o território para o europeu:

Uma série de estudos comparados, arqueológicos e linguísticos, realizados no leste da América do Sul indica que eles vieram das bacias dos rios Madeira e Guaporé. A partir daí, ocuparam continuamente diversos territórios ao longo das bacias dos rios Paraguai, Paraná, até alcançar Buenos Aires, distante aproximadamente 3000Km do seu centro de origem. Também se expandiram para a margem esquerda do Pantanal, nos atuais estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, e ocuparam o Uruguai e o Paraguai. Conforme as datações já obtidas, excetuando o Uruguai, foz do rio da Prata e litoral sul brasileiro, as demais regiões citadas foram ocupadas desde há pelo menos 3000 anos atrás. Eles mantiveram esses territórios até a chegada dos primeiros europeus que, a partir de 1501, registraram, em centenas de documentos, os limites do vasto domínio Guarani (*op. cit.*, p. 26).

A imagem construída pela expressão “vasto domínio guarani” espelha a construção da nação e do mito. Partindo destas representações escritas, é possível crer que toda região estivesse mesmo sob controle total dos Guaranis, a não ser em uma pintura cuidadosamente retocada. Com argumentos empíricos da arqueologia, essa tradição discursiva prossegue: “Os Guaranis ocuparam os vales e as terras adjacentes de quase todos os grandes rios e seus afluentes”(*op.cit.*, p. 27). O autor, completa:

Moravam em aldeias com formato circular, onde viviam até trezentos índios, em grandes casas comunais, geralmente cinco a seis, sem divisões internas. Em cada uma moravam de vinte a trinta pessoas. As habitações Guarani eram mais largas que a dos Kaingang. No centro da aldeia existia, geralmente, a casa de rezas (opy) para suas atividades rituais (PARELLADA, 2006, p. 30).

A seguir vemos hipóteses sobre o contínuo deslocamento dos Guaranis: aldeias se fixavam em um local por um determinado período, cinco ou seis anos, sendo, logo em

seguida, transferidas, seja por fatores ambientais, esgotamento dos recursos, fatores sociais, divisão do grupo ou guerras, ou fatores religiosos ligados à busca ritual por um local sagrado conhecido nas representações bibliográficas como “terra sem mal”.

De acordo com Carlos Fausto, além da orientação espacial dos movimentos, redundando em deslocamentos geográficos (geralmente para o oriente), a busca da “terra sem mal” também se assenta num plano temporal. Terra dos valentes ancestrais do passado, também figurava como o futuro destino dos bravos guerreiros que matassem e comessem muitos inimigos (FAUSTO, 1992, p. 383-385)<sup>12</sup>.

Estas descrições do bom selvagem que vivia no éden, são interessantes, pois mesmo que procurassem por uma terra sem mal, a ação teria para a escrita, um fim. Na historiografia descritiva tradicional, após uma espécie de era mítica de ocupação nativa chega o europeu, finalmente, após milhares de anos de ocupação do território por parte de diversos grupos ameríndios, que foram se sucedendo ao longo do tempo e se subdividindo, espalhando-se e povoando as mais remotas áreas desse continente. Vemos então, ao final do século XV, a chegada dos europeus.

## 1.2 Discursos sobre o europeu colonizador

A conquista e colonização europeia da América foi amplamente documentada por diversas fontes históricas e exaustivamente discutida em pesquisas acadêmicas. Com raras exceções, prevalece nos textos, nos livros didáticos e discursos, uma fantasia de descoberta e dominação feita pelos europeus sobre um novo mundo. Sob uma perspectiva homogeneizante, como relata Mariano(2006),

Com a Reforma Francisco Campos, em 1931, foi produzido o primeiro programa de ensino para as instituições secundárias no Brasil. Antes, essa tarefa era realizada pelos professores do Colégio Pedro II e das escolas secundárias (ABUD, 1998). Os assuntos a serem aprendidos, eram os mesmos já consagrados pelo IHGB desde o concurso Como Escrever a História do Brasil, realizado em 1844, logo, a “formação de Portugal”, os “grandes descobrimentos” e, posteriormente, o Brasil, eram temas enfocados. Temas como a formação do povo brasileiro, a organização do poder político, a ocupação do território, enfim, deveriam ser trabalhados nas

---

<sup>12</sup> FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. P.383-85.

escolas a partir de uma perspectiva de homogeneidade, de unidade étnica, administrativa e territorial (MARIANO, 2006, p. 34).

Em outros discursos existe uma construção ufanista de um indígena irreal, que somente atende aos propósitos discursivos daquele que o observa e o descreve. Devemos ter em mente que não foi bem assim, esse processo é bem mais complexo e deve ser analisado não somente da perspectiva europeia ou “brasileira”, bem como não só do ponto de vista macro. Sabemos que houve uma série de acordos entre europeus e ameríndios, trocas de favores, guerras, alianças entre líderes indígenas tupi-guarani e portugueses, espanhóis ou franceses, com o intuito de derrotar seus tradicionais inimigos do planalto, os Jê. A “dinâmica interna” das relações indígenas é um elemento fundamental para entendermos como se processou o contato entre essas duas diferentes realidades culturais e econômicas. Segundo Monteiro (1995),

basicamente ignorada pela historiografia vigente, a dinâmica interna do Brasil indígena teve suficiente profundidade e densidade histórica para influenciar de maneira significativa a formação da colônia. A importância desta dinâmica não residia apenas nas configurações econômicas e sociais que ela imprimiu nas sociedades nativas, como também nas maneiras pelas quais foi integrada a memória histórica dos povos aborígenes (MONTEIRO, 1995, p. 18).

Alguns dos primeiros contatos entre europeus e indígenas se deram através de expedições de exploração e, eventualmente, alguns naufragos que viveram algum tempo na companhia de tribos litorâneas, que, como afirmam as pesquisas, foram os casos de Aleixo Garcia e Hans Staden, Cabeza de Vaca. Esse farto material, às vezes, é extrapolado, não sendo tratado como o que ele de fato é: uma crônica, uma visão e não uma verdade descritiva da vida colonial, como chamou a atenção acima Monteiro (1995).

De acordo com Wachowicz (1988), o início da ocupação europeia, no Paraná, começa com o processo de fundação das vilas em decorrência da povoação espanhola de Ontiveiros em 1554, próximo à foz do Rio Ivaí, posteriormente, transferida devido a ataques de tribos locais. O que comprova a relação ora amistosa, ora bélica entre os grupos. Segundo o historiador, “a presença mais efetiva virá com a fundação da Ciudad Real Del Guairá, que vai ser o núcleo da chamada província de Vera ou Guairá, da qual partirá a exploração espanhola na região”(WACHOVICZ, 1988, p.26).

É importante notar que a narrativa “organiza” o arquétipo do estado nação recorrendo ao “encaixe” de ocorrências e ao imaginário:

Segundo as determinações da coroa espanhola, a população indígena deveria ser catequizada, defendida contra inimigos e iniciada num ofício pelos adelantados. Em troca disso, os índios pagariam uma taxa, ou prestariam serviços. Chamava-se 'encomiendas' a esse sistema, o qual logo degenerou devido à cobiça dos espanhóis, passando o índio a condição de escravo (WACHOVICZ, 1988, p.26).

Supõe-se, através de narrativas historiográficas, que formas de cativo, e trabalho forçado eram praticadas entre os próprios indígenas. Principalmente na América andina - Império inca - e que a mão-de-obra era obtida através de guerras contra tribos rivais. A narrativa historiográfica enquadra os indígenas, ao modo de ver e pensar a história de seu enunciador, descolando a real *encomienda* da *encomienda* presente na construção narrativa idealizada. Ao colocar o espanhol *adelantado* como o vilão escravizador, apaga-se qualquer possível participação do sujeito índio no processo.

Mesmo assim, a presença espanhola era constantemente ameaçada. Logo, a solução parece ter sido, de acordo com esta historiografia de Wachovicz (1988, p. 27), a parceria simbiótica com a igreja católica, na qual os missionários da Companhia de Jesus, e também de outras ordens, vão se encarregar da pacificação e catequização dos nativos, notadamente, através do sistema de aldeamentos e reduções. Esse complexo sistema de reduções tanto no Guairá, como no Paraguai e demais localidades, abrange uma discussão muito profunda e isso fugiria ao nosso propósito. Por hora, nos atemos em dizer que milhares de indígenas foram reunidos nesses centros e receberam instrução e organização aos moldes dos jesuítas e que a educação através da assimilação de uma cultura externa era vista como meio de civilidade. Ironicamente, remanescentes deste investimento retorna em Ocoy do tempo presente.

Mas, talvez, seja importante ressaltar que a historiografia, por certo, não registra detalhes micro sobre esta ação de civilizar. E, certamente, existiram muitos pormenores nesse sentido, pois a disciplinarização cultural nunca esteve completamente nas mãos dos padres da Companhia. Ela era compartilhada pelo indígena, assim como a cultura local jamais seria totalmente subjugada e sobreposta pela europeia. Devemos observar uma série de negociações, substituições e fronteiras mal definidas nas relações entre colonizador/colonizado e que, por força do imaginário político, não foi registrado pela historiografia nacional. Como exemplo, o protesto do cacique Nanduabuçu contra o casamento monogâmico defendido pelos católicos jesuítas. O interessante é que novamente vemos referências aos jogos culturais entre europeus e indígenas. Ignácio Dalcim faz registro em livro publicado, em 2011, sobre a História das Reduções:

Irmãos e filhos meus, já não é tempo de sofrer tantos males e calamidades que nos chegam através destes que se chamam de padres: encerrando-nos numa casa (igreja), ali nos falam e nos dizem o contrário do que nossos antepassados fizeram; eles tiveram muitas mulheres e estes no-las tiram, e querem que nos contentemos com uma só; busquemos o remédio para estes males (DALCIM, 2011, p. 105).

Continuando o discurso de construção da nação, Dalcim refere-se agora aos portugueses. Seguindo os passos da narrativa tradicional na ‘historiografia oficial’, o autor relata que o império português, por meio de seus representantes, avançava vindo do atlântico. Inicialmente, a partir de São Vicente e, posteriormente, fundam Paranaguá e Curitiba<sup>13</sup>.

Com o passar dos anos, a mão de obra indígena se torna cada vez mais custosa e escassa no litoral, uma vez que as tribos deslocam-se para o oeste evitando o colonizador. Assim, os predadores lusitanos começam a cobiçar o indígena presente nas reduções, visto que já se encontrava reunido em grande número e em maior ou menor grau “era uma mão de obra já transformada e disciplinada pelos jesuítas” (MONTEIRO, 1995, p.70). Então, temos os chamados “ciclos de bandeiras” que vão levar a crise e o deslocamento das reduções até o oeste, depois ao sul e, finalmente, com a expulsão dos jesuítas, a experiência reducional guaraníca encontra seu término. Como aborda Dalcim (2011):

Nesse período, as colônias portuguesas na África – fontes de escravos negros para o Brasil - estavam sobre domínio da Holanda, [...] por isso mesmo, os colonos portugueses no Brasil buscaram suprir suas necessidades de mão de obra com a caça ao indígena. Por isso, a partir de 1628 os bandeirantes partiram para cima das reduções jesuíticas com verdadeiros exércitos de conquista, ‘como gaviões em ninhos de pombas’, no dizer de Montoya. Ali os índios estavam reunidos e, de certa forma, já iniciados ao trabalho do sistema capitalista (DALCIM, 2011, p. 47).

O período que se segue, após a destruição das reduções, é, no mínimo intrigante. Como narra a historiografia, uma parte dos Guaranis segue rumo ao sul com os missionários, outra é levada como cativa para São Paulo ou litoral paranaense; alguns grupos se estabelecem novamente nas matas e vales dos rios ou mesmo nas proximidades das vilas portuguesas e espanholas. Como podemos ver no discurso de Mota (2000):

Enfim, se levantarmos a historiografia do Paraná, podemos afirmar que as cidades paranaenses foram construídas sobre territórios originalmente indígenas, dos Guarani, kaingang, Xetá ou Xoklens. Os povos indígenas foram, então, convivendo com as cidades que foram surgindo no país e, à medida em que seus territórios foram sendo invadidos e transformados em

---

<sup>13</sup> WACHOWICZ, 1988, p. 40 e 63.

fazendas e cidades, foi-se engendrando a dependência crescente dos índios em relação às cidades. Depois de conquistados todos os caciques se tornaram subordinados de administradores brancos, executores das políticas indigenistas oficiais (MOTA, 2000, p. 35).

Nesse âmbito, registra-se um tipo de choque que irá comprometer o mito do índio ancestral, e fundar as marcas do discurso do europeu colonizador: as cidades, fazendas, engenhos, colônias passam a ter o ar de modernos e, portanto, europeus. Quanto ao arquétipo indígena, não coube outra descrição senão o “embrenhar na mata” novamente e carregar a representação de primitivo, atrasado, não letrado e até inservível. Note-se que, os índios que insistiram em permanecer próximos a estes locais foram, posteriormente, “aldeados”, como descreveremos adiante.

Nas descrições oficiais, a relação entre colonos e indígenas continua sendo complexa. Existem sempre graves distorções, ora para enquadrá-los na macro história oficial, ora como um discurso ufanista de resgate e busca de um sujeito que não é real, mas sim um arquétipo. Todavia, segundo acima descrito por Mota (2000), as duas fases da história construída se encontram: a dos grandes conquistadores, colonizadores indígenas e dos novos, brancos, fundadores de cidades.

O general José Vieira Couto de Magalhães é uma das figuras de quem podemos emprestar a visão de mundo do século XIX. Ele foi presidente de províncias, militar, escritor, mas, sobretudo, um observador dos “vastos sertões” e seus habitantes. Através de sua fala, é possível perceber a representação deste encontro de culturas diferentes. Vejamos um dos discursos proferidos por Magalhães na obra *O Selvagem*:

O território do nosso imenso Brasil é de 291 mil léguas quadradas. Quase duas terças partes desse território, ou 182.400 léguas quadradas, não podem ainda hoje ser pacificamente povoadas por famílias cristãs, porque estão expostas às correrias sanguinolentas dos índios. Domesticar estes ou fazer com que nos entendam, o que é mesma coisa, equivale a fazermos a conquista pacífica de um território quase do tamanho da Europa, e mais rico do que ela<sup>14</sup>.

Nele podemos perceber, de forma mais evidente, o pensamento “científico” e militar da época sobre a questão da presença indígena no Brasil, cuja “domesticação” deveria ocorrer para o bem da nação. Era um intelectual e estadista de sua época e queria “adequar” os “sanguinolentos” indígenas ao projeto de Brasil, na época.

---

<sup>14</sup> MAGALHÃES, Gen. José Vieira Couto de. *O selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935, p.8. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/o-selvagem/pagina/8/texto>. Acesso em: 15/02/2015.

Sabemos que ainda há muito para se fazer, principalmente na compreensão de como se reformularam, após a interferência europeia, as relações culturais internas e externas. Ao que se sabe, pelas descrições historiográficas, essas comunidades ora eram caçadas, expulsas, ora realocadas, como é o caso do Ocoy. Em outros momentos eram incorporadas, mesmo que marginalmente, à nascente ‘sociedade brasileira’, principalmente como mão de obra barata, às vezes escrava. Também estão presentes em um imaginário fundador da nação como uma espécie de primeiros brasileiros ou paranaenses.

Estas representações produzidas pelo pensamento historiográfico que enquadraram ao imaginário do Estado Nacional. Mais que isso, enquanto produção científica, elas contribuíram para edificar uma imagem preconceitual do sujeito indígena, uma vez que estas imagens permanecem no meio político e social. Ao reportamos esta pesquisa à indigenidade atual do sujeito indígena na fronteira, queremos lembrar estas imagens fortes – e neste caso, negativas – da cultura neste sujeito social.

### **1.3 Índios e brancos modernos**

As representações escritas sobre indígenas perderam o foco como ancestrais fundadores do Estado, em nome de um mito do desenvolvimentismo. Os construtores de cidades ocuparam este “vácuo” de memória, relegando as representações (e obviamente os sujeitos) a um segundo plano e, quando não, “como problemas nacionais”.

Na memória historiográfica brasileira apareceram os superlativos dos novos colonizadores. Narra-se que houve um “processo de urbanização” onde

assinala-se a contribuição do imigrante, ora com a transformação de antigos núcleos em cidades (São Leopoldo, Novo Hamburgo, Caxias, Farroupilha, Itajaí, Brusque, Joinville, Santa Felicidade etc.), ora com sua presença em atividades urbanas de comércio ou de serviços, com a venda ambulante, nas ruas, como se deu em São Paulo e no Rio de Janeiro (MAUCH & VASCONCELOS, 1994, p. 165).

Embora seja ainda o mito das três raças o fundamento da narrativa, o sujeito agora é o branco e não mais o bravo guarani.

Se tomarmos os escritos de Mauch & Vasconcelos (1994), vemos estes autores narrando que, ao lado destes centros, de forma mais periférica, houve colônias em

[...] vários pontos do Brasil ao longo do século XIX que se transformaram em importantes centros urbanos. É o caso de Holambra SP, criada pelos holandeses; de Blumenau SC, estabelecida por imigrantes alemães liderados pelo médico Hermann Blumenau; e de Americana SP, originalmente formada por confederados emigrados do sul dos Estados Unidos em consequência da guerra de secessão. Imigrantes alemães se radicaram também em Minas Gerais, nos atuais municípios de Teófilo Otoni e Juiz de Fora, e no Espírito Santo, onde hoje é o município de Santa Teresa (MAUCH & VASCONCELOS, 1994, p. 165).

Embora os autores ressaltem a cultura alemã, é importante reconhecer que houve muitas outras etnias que adentraram o país e “igualmente contribuíram a partir de sua cultura”(op. cit., p. 165).

Documentos oficiais também repetem esta imagem positiva. Em documentos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, pode se ler esta narrativa que descreve o imigrante como feitor:

O papel desempenhado pelo imigrante como introdutor de técnicas e atividades que se difundiram em torno das colônias. Ao imigrante devem-se ainda outras contribuições em diferentes setores da atividade brasileira. Uma das mais significativas apresenta-se no processo de industrialização dos estados da região Sul do país, onde o artesanato rural nas colônias cresceu até transformar-se em pequena ou média indústria (op. cit., p. 165).

Para corroborar estas representações, destacam-se outras que afirmaram que “em São Paulo e no Rio de Janeiro, imigrantes enriquecidos contribuíram com a aplicação de capitais nos setores produtivos [...]”(IBGE). A contribuição dos portugueses merece destaque especial, pois, sua presença constante assegurou a continuidade de valores que foram básicos na formação da cultura brasileira (IBGE). Os franceses influíram nas artes, literatura, educação e nos hábitos sociais, além dos jogos hoje incorporados à lúdica infantil (IBGE).  
Aos italianos

se deve uma pronunciada influência na culinária e nos costumes, estes traduzidos por uma herança na área religiosa, musical e recreativa[...].Os japoneses trouxeram a soja, bem como a cultura e o uso de legumes e verduras [...] Os libaneses e outros árabes divulgaram no Brasil sua rica culinária (IBGE).

Esta mudança de perspectiva de mito geográfico aparece representada de muitas formas. Ora dito como “direitos”, ora com “medida de proteção”, muitas foram as intervenções.



Cabe ressaltar que esta questão indígena e sua territorialidade não está resolvida, vamos abordar o caso específico do Tekoa Ocoy adiante. Juridicamente lembramos que a última carta constitucional do Brasil (1988) assim procede, ao definir a quem pertence as terras de domínio indígenas:

Art. 20. São bens da União (...)

XI - as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios. Esta magna carta determinou a soberania sobre a região fronteira do estado nação: § 2.º A faixa de até cento e cinquenta quilômetros de largura, ao longo das fronteiras terrestres, designada como faixa de fronteira, é considerada fundamental para defesa do território nacional, e sua ocupação e utilização serão reguladas em lei<sup>15</sup>.

Ou seja, a memória escrita se projetou de muitas formas e suas intervenções criaram ícones variados. Quando nesta tríplice fronteira são pensados os selos do Mercosul, o próprio Mercosul como realidade política, a Unila e Ocoy, são extensões destes arquétipos que dão sustentação para a ação política.

Não se pode dizer que os arquétipos não encontraram seus corpos. Basta apontar que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística mensurou as terras de posse e de ocupação indígenas até o ano de 2002. Resume-se no seguinte quadro:

Terras Indígenas – 2000		
Grandes Regiões	Situação de demarcação	
	Demarcadas	não-demarcadas
Norte	175	131
Nordeste	42	25
Sudeste	23	5
Sul	28	33
Centro-Oeste	31	13

Tabela 2: Demarcação de terras indígenas.

Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Brasil em Números*. Rio de Janeiro, 2002.

Segundo o órgão, o Brasil tem uma extensão territorial de cerca de 851 milhões de ha, ou, mais especificamente, 8.547.403,5 km<sup>2</sup>. As terras indígenas do Brasil ocupam 11,6% desse total, uma área de 991.498 km<sup>2</sup> de extensão, maior do que o território da França (543.965 km<sup>2</sup>) e da Inglaterra (130.423 km<sup>2</sup>) juntos.

<sup>15</sup> BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988, 292 p.

Percebemos que, apesar do reconhecimento das áreas, existe no discurso uma comparação que induz o leitor a se impressionar, com a quantidade de terras disponíveis aos indígenas. Entretanto, no entremeio destas representações estão as pessoas remanescentes indígenas. Outrora demarcadores de territórios de norte a sul, leste a oeste. Hoje retornam como arquétipos turísticos (imagem usada comercialmente), sempre evocados quando citados os personagens da Lenda das Cataratas: “Naipi e Tarobá”. Em outros momentos são vagabundos, bárbaros, saqueadores e assassinos, principalmente, quando seus interesses se chocam pela posse de terras.

Diversas conclusões a respeito do povo guarani derivam dessa memória escrita. A convivência, embora concebida somente na forma conflituosa entre brancos colonizadores e indígenas, permite pensar em um amálgama cultural<sup>16</sup>, uma vez que esse ser humano é facilmente encontrado nas ruas das cidades, em terminais rodoviários, em volta de viadutos, em pontos de venda de artesanatos e nas reservas da União. Ao mesmo tempo, como sujeito histórico, o indígena vai se adaptando, jogando, resistindo e o branco, por sua vez, também não é imune ao contato cultural incorporando vários elementos da tradição indígena. Podemos ver exemplos disso todos os dias se nos propusermos a olhar com o devido cuidado. Os caminhos indígenas seguidos pelo colonizador se transformaram em muitas das atuais rodovias. Muitas das antigas aldeias e reduções se transformaram em cidades atuais.

Assim, entendemos que não se trata aqui de negar ou invalidar as pesquisas acadêmicas, e os sinceros trabalhos desenvolvidos ao longo dos anos, tampouco as várias metodologias e posicionamentos historiográficos, feitos por pesquisadores/sujeitos históricos. Não é isso que se pretende no presente trabalho. Para compreender a situação dos Avá-Guarani, devemos refletir sobre os discursos que se propõem a analisar/construir a história e a memória indígena nesta tríplice fronteira.

Em conclusão, é necessário lembrar que, para a caracterização do objeto desta pesquisa, procuramos demonstrar, buscando mais informações sobre a ocupação do território paranaense, que o quadro é uma construção acadêmica e idealizada, conforme descrito nas páginas acima, com a finalidade de construir uma territorialidade para a nação, a nação brasileira que se fez pelo mito racial do século XVIII e XIX.

Prosseguido na aproximação e caracterização de nosso objeto e caminhando rumo à aproximação do real, do dia a dia e dos sujeitos, vamos descrever, de forma sucinta, os principais elementos da Tekoa Ocoy.

---

<sup>16</sup> Podemos entender amálgama cultural como o conjunto de transformações, adaptações e incorporações processado entre indivíduos e culturas distintas, após um determinado período de contato.

#### 1.4 Breve descrição da aldeia:

A área indígena de Tekoa Ocoy, inserida geograficamente na região oeste do estado do Paraná, mais precisamente às margens do Lago Internacional de Itaipu, formado pelo represamento no rio Paraná, no contexto da usina hidrelétrica de Itaipu. Juridicamente pertence ao município de São Miguel do Iguçu, situado a, aproximadamente, 80 km de Foz do Iguçu, especificamente, em um distrito chamado Santa Rosa do Ocoy, a 14 km da sede, com acesso pela rodovia PR 497.

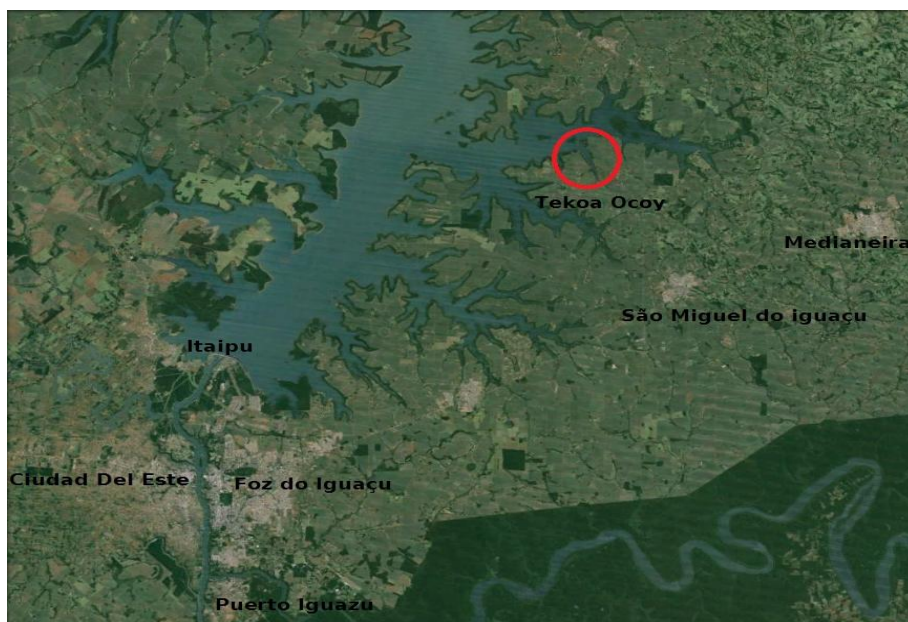


Figura 01 – Mapa da Tríplice fronteira, com destaque na Aldeia Tekoa Ocoy.  
Fonte: Google Earth, editado por Aroldo da Silva Tavares, em 29/06/2014.

Em relação ao relevo, encontra-se no que é classificado genericamente como planalto de Guarapuava, com altitudes, no local, de, aproximadamente, 300 metros em relação ao nível do mar. Em relação à vegetação, a área apresenta um trecho de mata, provavelmente, resquícios da mata pluvial subtropical e tropical, conforme afirmou Palhares (2001, p. 47) e que se estendia pela região entre os rios Ivaí, Piquiri até a Foz do Iguçu; no local forma uma

Área de Preservação Permanente<sup>17</sup>, de mata ciliar ao lago. O clima, conforme aponta Palhares, 2001, p. 39-40), é subtropical úmido (mesotérmico), com temperaturas entre 17° e 22° na média e chuvas bem distribuídas ao longo do ano, conforme afirmam os geógrafos.

Atualmente, o Estado está representado de diversas formas nesse espaço. Podemos citar alguns exemplos nessa aldeia: um posto da FUNAI, um posto de saúde, um centro de nutrição e artesanato. Contudo, a construção que mais chama a atenção é o Colégio Estadual indígena Teko Ñemoingo. Também observamos prontamente, ao visitar a aldeia pela primeira vez, as casas construídas em parceria entre a prefeitura e a Itaipu. Estas construções para além de sua dimensão prática utilitarista podem ser vistas de outra forma, podem remeter às relações materiais e simbólicas entre a comunidade e os outros. Ao observar a disposição do colégio na aldeia, vem à mente do pesquisador a imagem espacial de uma redução, em destaque na praça central, e, junto a ela, a igreja, a escola e as habitações dos jesuítas.

Existem também os diversos programas e projetos, tanto do governo quanto de instituições, que atuam cotidianamente na aldeia. Podemos citar alguns exemplos como: Cultivando água boa (Itaipu), Artesanato Ñandeva (Itaipu), Criação de peixes (Itaipu), Bolsa família (Governo federal), Projetos de extensão da Unila<sup>18</sup>, entre outros inúmeros projetos presentes no local. Todos parecem buscar a integração do indígena à sociedade ou o resgate de suas tradições. Veja essa informação extraída de uma notícia na página do governo: “Nova escola é centro de preservação cultural da aldeia guarani Tekoa Ocoy”<sup>19</sup>. Aqui vemos no discurso estatal, o governo enquanto guardião e reproduzidor da cultura Avá-Guarani, tomando e centralizando o papel antes desempenhado pelos próprios sujeitos.

Segundo o censo do IBGE (2010)<sup>20</sup>, a aldeia contava com 646 moradores, porém esses números devem ser vistos com cuidado, haja vista que a população guarani tem como um de seus elementos culturais a grande mobilidade, que foi bem detalhada em Silva (2012). Quanto ao aspecto econômico, verifica-se que algumas famílias cultivam pequenas roças de milho, mandioca, feijão, criam alguns animais, principalmente, frangos e porcos. Muitos pescam na

---

<sup>17</sup> Área de Preservação Permanente (CÓDIGO FLORESTAL - lei 4.771/1965) disponível em: <http://www.mma.gov.br/port/conama/processos/E72A2846/ApresentInstalGTIAPP-10mar08.pdf>. acesso em 16/01/2015.

<sup>18</sup> Curso taller de Antropología con énfasis en Etnología Indígena, de frente a la Ley 11.645/2008: A través de encuentros y actividades con docentes de las escuelas estatales, se pretenderá desnaturalizar preconceptos socio-culturales creados sobre las poblaciones indígenas a partir de la antropología. Con debates de etnología indígena, visamos contribuir a futuros encuentros entre indígenas y otros educadores de la región, de cara a la ley 11.645/08. Disponível em: <http://www.unila.edu.br/noticias/extens%C3%A3o-5> acesso 27/06/2014.

<sup>19</sup> Reportagem. Disponível em: <http://www.cidadao.pr.gov.br/modules/noticias/article.php?storyid=74114&tit=Nova-escola-e-centro-de-preservacao-cultural-da-aldeia-guarani-Tekoa-Ocoy>. Acesso em: 28/06/2014.

<sup>20</sup> CENSO IBGE. Disponível em: <http://indigenas.ibge.gov.br/> acesso em 28/06/2014.

aldeia ou fora dela. Poucos caçam, supostamente pelo contexto ambiental desfavorável. Todas as famílias que contatamos recebem algum tipo de auxílio governamental, como aposentadoria, bolsa família, salário maternidade, entre outros. Muitos trabalham, por diária, em fazendas, construção civil, ou em empresas da região. Há também servidores públicos, professores indígenas, agentes de saúde e muitos outros. O observa-se que a situação a eles imposta, pelos projetos e discursos dos não índios os força a uma adaptação, utilizando táticas para a sobrevivência.

As casas e outras construções estão dispostas no entorno do lago, formando uma ponta, cercada pelas fazendas e ao lado do distrito de Santa Rosa do Ocoy, como pode ser visto na imagem:



Figura 02 – Mapa da aldeia Tekoa Ocoy

Fonte: Google Earth, editado por Aroldo da Silva Tavares, em 29/06/2014.

Quanto à habitação, observamos dois tipos: as casas construídas de modo “tradicional” pelos Guaranis e as construídas pelo Estado ou pela Itaipu. Segundo Albernaz (2008, p. 117), em 2005 foram feitas e entregues à comunidade 60 casas, sendo 30 de alvenaria, pelo governo do estado do Paraná, através do programa “casa da família indígena”, e 30 de madeira, ações do programa “Sustentabilidade de Comunidades Indígenas (Itaipu)”. Observamos que algumas casas tradicionais seguem orientação astronômica, ou seja, a porta para o sol nascente, já outras não.

Também visitamos duas casas de reza (Opy), uma construída pelos próprios moradores, na casa do xamoi Sr. Guilherme, outra feita próximo ao colégio pela Itaipu. Ambas possuem orientação astronômica, tendo seus “altares” orientados para o sol nascente, conforme

explicaremos no capítulo 3. Contudo, uma questão essencial, na compreensão da atual situação dos Avá-Guarani na Tekoa Ocoy é a questão do espaço e a constituição da comunidade em si, tema que vamos discutir a seguir.

### **1.5 O Tekoa e os Avá-Guarani: relações entre sujeitos e o espaço.**

Em uma pesquisa que leva em conta como uma das metodologias de análise a micro-história, se propondo a uma real aproximação do objeto, também levando em conta que nas várias bibliografias esquadrihadas e nos depoimentos dos próprios Avá-Guarani, um tema está sempre presente: A questão fundiária da Tekoa Ocoy.

Embora nosso objetivo principal seja a cultura astronomia, faz-se necessário, para responder nossas perguntas, abordar a questão da terra indígena. Que emerge como um ruído de fundo, no qual, direta ou indiretamente está presente em praticamente todas as atividades do dia a dia na aldeia. Sendo, inclusive, capaz de interferir nos processos de ressignificação cultural, uma vez que, por conta das condições geográficas, alguns elementos da cultura deixam de ser praticados e, portanto, são relegados a um papel secundário, suprimindo sua transmissão aos descendentes.

Objetivando uma análise mais profunda, vamos abordar, mesmo que de forma breve, alguns aspectos ligados à criação e atual estado da terra indígena Tekoa Ocoy. Pretendemos, portanto, adentrar em algumas das diversas discussões relacionadas a esse espaço físico, onde foram reassentados os Avá-Guarani, em 1982, pelo Estado brasileiro, após a inundação de sua antiga aldeia a Tekoa Jacutinga. Contudo, tentaremos não nos deixar levar pelo viés descritivo e unidirecional, que vi em muitos trabalhos que trazem os acontecimentos em sua narrativa como verdades indiscutíveis ordenadas sequencialmente no tempo e no espaço. Ao contrário, visaremos uma narrativa múltipla, na qual tentaremos dar voz aos Avá-Guarani, bem como ao que trazem os documentos e narrativas acadêmicas e, é claro, tudo isso passará pelo pesquisador, que tem suas opiniões, sentimentos e conhecimentos sobre a questão.

Inicialmente devemos entender o significado do espaço físico para os Avá-Guarani e para o Estado brasileiro na forma de suas instituições e leis, também para os agricultores que vivem no entorno da aldeia.

As observações feitas em campo em: 2012, 2013, 2014, as entrevistas e os textos de alguns pesquisadores parecem caminhar na mesma direção. Os indícios apontam que os Avá-Guarani possuem uma profunda e complexa relação com o espaço físico. Foram várias as

oportunidades em que pude ouvir nas frases a sacralidade e respeito atribuídos à terra, indício que encontram eco na bibliografia, de acordo com um dos mais conhecidos e respeitados pesquisadores do povo Guarani, o jesuíta e antropólogo Bartomeu Melià<sup>21</sup>:

Essa identidade se fundamenta num 'guarani reko', um modo de ser e proceder, com características próprias. Seu território, o solo que se pisa, é um tekoha, o lugar físico, o espaço geográfico onde os Guarani são o que são, onde se movem e onde existem (MELIÀ, 2008, p. 10).

Assim, para um Avá-Guarani a terra ganha uma dimensão diferente, própria de seu se fazer existir. O espaço não é apenas um local físico onde se reproduz a materialidade, ele ultrapassa as fronteiras do físico, ligando-se a toda reprodução da cultura imaterial e simbólica.

Como relatou KÜHL (2013), ao estudar a arquitetura da Aldeia Tekoha Añetete, observando sua luta para recuperar partes de seus territórios perdidos<sup>22</sup>

Este processo em muito se deu pela relação que possuem com o território. Não fosse isto, a luta possivelmente estaria sucumbida há tempo. Isto prova que esta etnia possui realmente laços afetivos e simbólicos muito fortes no que tange ao oeste do Paraná, pois elaboram estratégias na luta por reaver porções deste território habitado por seus antepassados. Vale lembrar que o Guarani não é o dono da terra, mas sim é parte dela, portanto esta luta é travada também por eles próprios enquanto indivíduos que se consideram filhos da mãe-terra e da mãe-natureza, na busca constante da reafirmação enquanto grupo étnico pertencente a um determinado território simbólico (KÜHL, 2013, p. 49).

Observamos em campo que é na aldeia, em seu sentido territorial, que a tradição Avá-Guarani se manifesta. Nas festas, nas roças, nas habitações, nas casas de reza, enfim, no viver diário. É lá, inclusive, que os conhecimentos, dentre eles os de astronomia, ganham sentido e são repassados aos mais jovens, como nos relatou em entrevista Maria, uma professora Avá-Guarani, quando perguntamos se ela conhecia alguém da aldeia que tinha conhecimento sobre “constelações indígenas”<sup>23</sup>:

<sup>21</sup> MELIÀ, Bartolomeu. (editor). *Guarani Retã 2008: Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*. Vários autores. Colaboração Internacional: UNaM, ENDEPA, CTI, CIMI, ISA, UFGD; CEPAG, CONAPI, SAI, GAT, SPSAJ, CAPI. 2008, p.10.

<sup>22</sup> KÜHL, Gracieli Erna Schubert. *Etno-história Guarani e a construção do espaço a partir da arquitetura: um estudo de caso na Aldeia Tekoha Añetete*. 2013. 132 f. (Dissertação) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Foz do Iguaçu/PR. p. 49.

<sup>23</sup> O termo correto é asterismo, sendo consideradas pela UAI (União Astronômica Internacional) como constelações somente as 88 oficiais.

A minha mãe tem muita sabedoria nessas coisas, sempre ela sentava de noite no chão na frente da casa com nois e apontava no céu os animais, um caminho e um lago, ela mostra e conta tudo certinho, ela sabe todas as histórias dos antigos.

Gostaríamos de chamar atenção para alguns elementos: o “chão na frente de casa” faz parte de um costume guarani de manter uma área ao redor de suas habitações, local onde realizam uma série de tarefas do cotidiano, inclusive, observar o céu. Outro destaque que devemos fazer, é com relação ao caminho, que, mais tarde, em outras entrevistas, descobrimos tratar-se do caminho da anta, que, sob o ponto de vista não indígena, trata-se da via láctea, como veremos adiante.

O caminho é uma constante na vida de um Avá-Guarani, uma vez que eles se deslocam constantemente nos chamados passeios “guatá”, que podem durar dias, semanas ou anos, em visitas a outras aldeias, a casa de parentes, a procura de trabalho ou até matrimônio. Esses caminhos, antes transpostos a pé, por trilhas na mata, como, por exemplo, o famoso Peabiru<sup>24</sup>, atualmente é feito de diversas formas como ônibus, caronas, veículos oficiais, pelas rodovias governamentais. A questão é que as caminhadas continuam, após séculos de contato com outras culturas, o costume e a tradição se reinventam e seguem interligando as diversas aldeias Guarani.

Portanto, devemos deslocar nossa percepção para tentar atribuir ao espaço físico, não o nosso conceito e sim o conceito a ele atribuído pelo outro, no caso o Avá-Guarani, habitante da aldeia Tekoa Ocoy. Sobre o assunto, a pesquisadora Maria Lucia Brant de Carvalho relata:

É importante destacar a relação dos Guarani com cada uma das terras que ocupam, denominada na língua de “Tekoha”, que significa, segundo os próprios Guarani: “o lugar onde podem se realizar as leis, os costumes, o modo de ser Guarani (CARVALHO, 2013, p. 161).

Já a relação dos não índios com as terras da tríplice fronteira remonta aos primeiros anos do contato entre os povos europeus e americanos. Contudo, sempre houve uma hesitante e confusa posição das autoridades em relação aos direitos dos nativos sobre a terra. O discurso

---

<sup>24</sup> O Peabiru compreendia pois, um caminho transcontinental, que partia de São Vicente (SP), acompanhava o curso do rio Tiête até a altura de Itú (SP). Tomava então direção sudoeste, atravessando os rios Paranapanema e Itararé até as cabeceiras do rio Ribeira do Iguape. Deste ponto, tomava uma direção geral leste-oeste, passando pelas nascentes dos rios Ivai e Cantu e o médio rio Piquiri (PR). Na margem direita do rio Paraná acompanhava o curso do Iguatemi, dobrando a seguir, para o noroeste, em direção as cabeceiras do rio Paraguai, cortando o Chaco paraguaio, e chegando ao planalto do Peru e ao oceano Pacífico. (CHMYZ, Igor. *Projeto Arqueológico Itaipu*. Curitiba, Paraná, Brasil.: Convênio Itaipu, IPHAN, 1976. volume I. p.70 )



está carregado pelas ideias e posições de seu emissor, e está imerso em uma rede de poderes conflitantes.

De acordo com a narrativa historiográfica proposta por Manuela Carneiro da Cunha (1987), os povos indígenas, desde o período colonial, tiveram garantido, por força de lei, o acesso e uso das terras, claro que de modo regulamentado pelo colonizador. Segundo sua pesquisa,

Os direitos territoriais indígenas derivam do reconhecimento de sua posse imemorial (Cavalcanti, 1951, p. 53) e de o fato do indigenato ser a fonte primária e congênita da posse territorial (Mendes Jr, 1912, p. 57, e Affonso da Silva, 1984, p. 4), reconhecido expressamente em várias leis coloniais e em particular no Alvará de 1º de abril de 1680, que declara os índios “primários e naturais senhores (das terras), devendo seus direitos serem preservados diante de concessões de terras a particulares (CUNHA, 1987, p. 33).

Devemos lembrar que, de acordo com as narrativas e também com os relatos dos próprios sujeitos, esse “direito de posse imemorial”, na prática raramente foi respeitado e, quando foi, na maioria dos casos, lido sob a ótica e proveito do não índio. Sempre que os interesses do Estado ou de particulares se chocaram com o das comunidades indígenas, o discurso muda, as leis são alteradas, ignoradas ou burladas. É o que veremos a seguir no caso da aldeia Tekoa Ocoí.

Evidenciando o caráter interdisciplinar proposto nessa pesquisa vamos seguir aqui a prática apontada por Olga Pombo (2008), a saber:

Práticas de importação, desenvolvidas nos limites das disciplinas especializadas e no reconhecimento da necessidade de transcender as suas fronteiras. Há uma disciplina que faz uma espécie de cooptação do trabalho, das metodologias, das linguagens, das aparelhagens já provadas noutra disciplina. Há aqui uma interdisciplinaridade, digamos assim, centrípeta, na medida em que se trata de cooptar, para o trabalho a disciplina importadora, determinações que pertencem a outras disciplinas (POMBO, 2008, p. 2008).

Destacamos que para nos aproximarmos do objeto e de sua relação com o território, devemos importar conhecimentos e práticas de outras áreas do saber, nessa etapa destacamos a história, as ciências jurídicas, a antropologia, as ciências ambientais e a geografia.

A narrativa acadêmica, histórica e arqueológica, discutida anteriormente, procura produzir um quadro no qual as terras de grande parte da América estavam há milênios habitadas por diversas populações indígenas, que, de modo dinâmico e complexo, foram lentamente se estabelecendo em variadas regiões do que viria a se chamar Brasil. Esse

discurso encontra eco nos estudos realizados por outras áreas do saber, como a geografia, na qual se pode encontrar mapas do período colonial onde são apontadas áreas indígenas e, inclusive, os nomes utilizados até hoje por todos nós em rios (Acaray, Paranapanema, Araguaia, Piquiri), em vilas e cidades (Gleba Guarani, Santa Rosa do Ocoy, Boicy, Caiobá, Curitiba), em compartimentos do relevo (Serra de São Luiz do Purunã, Baía de Paranaguá), em animais (quati, sabiá, sucuri), na alimentação (tapioca, sururu, moqueca), enfim, em um olhar acurado percebemos rapidamente que a presença da cultura indígena não é apenas antiga é atual, e está à nossa volta.

Na área jurídica, após uma rápida pesquisa, encontramos alguns indícios em normas, cartas régias, leis e estatutos que apontam, quando observados por olhos mais atentos, dados sobre as relações entre índios e não índios, bem como informações fundamentais como: localização, costumes, processos, inquéritos, entre outros. Encontramos atualmente pesquisas de grande seriedade e comprometimento no estudo dos direitos indígenas<sup>25</sup>.

Mas é a Etnografia, que a nosso ver, fornece as principais evidências da antiga ocupação dos indígenas, nesse caso especificamente, os Avá-Guarani do *Ocoy*. Em conversas com os anciãos da aldeia é comum escutar frases evidenciando a antiguidade de sua presença na região.

Quando cruzamos a fronteira disciplinar e avançamos sobre o campo e método das outras áreas do saber, o quadro a respeito de nossos sujeitos fica mais nítido. As informações arqueológicas, históricas, geográficas, jurídicas e antropológicas parecem caminhar na mesma direção, no sentido de indicar a antiga ocupação Guarani, na região oeste do Paraná.

De acordo com a narrativa proposta por Carvalho (2013), com base na documentação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Instituto Brasileiro de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e Itaipu Binacional, e, também, cruzando as informações com a história acadêmica, bem como com a tradicional história oral transmitida por gerações entre os Avá-Guarani, a presença não indígena na região oeste do Paraná era imperceptível, ao final do século XIX. Existiam na região mais de trinta aldeias Guarani, todas ligadas por meio do parentesco. Visitas constantes, trocas, tensões e alianças, esse conjunto compunha o que veio a ser chamado Tekoa Guassu.

No entanto, foi construída com o objetivo governamental, militar e geopolítico de defender o território nacional, frente aos estados vizinhos. Construindo uma identidade

---

<sup>25</sup> Podemos ler a respeito: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Os Direitos do Índio: Ensaios e Documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987, CASTRO, Eduardo Viveiros de. Índios, Leis e Políticas. In: SANTOS, S. C. (org). O índio perante o direito: ensaios. Florianópolis: UFSC. 1982. Enfim existe vasta literatura sobre direitos indígenas.

estadual aos moldes de se encaixar ao padrão proposto pelos grandes centros<sup>26</sup>, haja vista o perigo ao qual está exposta a região de fronteira, como relata o texto do sertanista Coelho Jr.

Já ali, o vale baixo do Iguçu, se confunde com o do Paraná, e, desde o povoado de ótima situação topográfica - Cascavel - notamos fronteira próxima, invadida e desnacionalizada, pois até os brasileiros, raros na região, linguagem o Castelhana, pela influência e absorção dos argentinos e paraguaios. Começou logo a aparecer dinheiro dos países vizinhos, cuja influência, nos usos e costumes é preponderante. a escala da moeda argentina ou paraguaia, a língua guarani e espanhol. (COELHO JR apud FREITAG, 2007, p.95)

Assim, foram traçados planos e políticas para a “ocupação e povoamento” da região oeste, não só no Paraná, mas também em outras partes do Brasil. Esse processo negou a evidente presença indígena no local, porém sempre evidenciou a presença estrangeira. É interessante ressaltar que, o discurso emitido pelas autoridades, evidentemente, vem carregado de propósito, no caso do oeste ora classifica como terra virgem e vazia, ora está sendo invadido por estrangeiros. As situações em que os indígenas são mencionados, sempre vêm carregadas como a visão eurocêntrica, qualificando algumas tribos como selvagens e sanguinárias e contratando outras ditas mansas, para auxiliar no projeto estatal. Como podemos ver, na comunicação entre o marquês de Olinda e o presidente de província do Paraná:

Dispõe a quantia de dois contos de réis e mais presentes para os índios, para que sejam chamados a se organizar e auxiliar em uma possível invasão do território brasileiro pelos paraguaios, e também para que os índios que chegaram ao Jataí (PR) exerçam influência sobre outros “selvagens”. Em anexo, relação dos objetos enviados para presentear os indígenas (PARANÁ, 2007, p. 84)

Inevitavelmente as colônias militares como a de Foz do Iguçu, as vilas e, posteriormente, cidades, as frentes colonizadoras, a concessão e venda de terras “devolutas” por parte do governo republicano; a abertura de estradas e o famoso ciclo das obras, ao entrar em contato com o espaço físico e cultural da Tekoa Guassu, vão provocar uma série de mudanças, no modo de existir dos indígenas. Inclusive afetando sua própria dinâmica interna:

Comunica que o imperador D. Pedro II autorizou a reintegração de Victorino Condá ao cargo de cacique\*-geral dos índios “mansos” de Guarapuava (PR), mediante a gratificação de 30 mil réis mensais; informa, também, que já foi

<sup>26</sup> Principalmente a brasilidade proposta durante o governo Getúlio Vargas.

autorizado o gasto de 14 contos de réis com os aldeamentos indígenas do Jataí (PR) (PARANÁ, 2007, p. 60).

O embate entre modos de existir tão diferentes conduz tanto os indígenas quanto os não indígenas a adaptações, negociações, jogos e, por fim, graves conflitos, como o exposto na narrativa de Carvalho:

Entre os anos 40 e 80 do século XX, as 32 aldeias Guarani, incluindo a aldeia do Oco'y - Jacutinga desapareceram por força dos impactos das frentes de expansão. A população indígena foi esbulhada de seu território de ocupação imemorial, sendo obrigada a migrar para outras aldeias localizadas tanto no Brasil como no Paraguai e Argentina. Esta região foi sendo paulatinamente tomada pelos “brancos”, através da formação de posses e pequenas propriedades, vilarejos, cidades, propriedades maiores e por projetos governamentais. Isto se deu, apesar da existência de legislação na época, que poderia defender os direitos indígenas sobre a posse dos territórios que ocupavam (CARVALHO, 2013, p. 349).

As narrativas obtidas em campo, somadas à pesquisa bibliográfica, dão conta que a população anciã que hoje vive na aldeia Tekoa Ocoy, são provenientes, principalmente, de três grandes comunidades que existiam na região da tríplice fronteira: Aldeia Guarani e aldeia São João Velho (localizada aproximadamente na região do atual Parque Nacional do Iguaçu), Aldeia Colônia Guarani (localizada aproximadamente na região do bairro três lagoas, Foz do Iguaçu), Aldeia Ocoy Jacutiga ou Tekoa Jacutinga como alguns me relataram (localizada aproximadamente nos arredores do rio Ocoy – município de São Miguel do Iguaçu).

Segundo as mesmas narrativas, os habitantes que estavam localizados na região do Parque Nacional do Iguaçu, índios e não índios, foram retirados nos anos 40 pelo Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), órgão anterior ao IBAMA. Os indígenas foram encaminhados a outras terras indígenas, principalmente, a aldeia Rio das Cobras. Muitos resistiram, escondendo-se nas matas ou refugiando-se temporariamente na casa de parentes no Paraguai. Já os colonos foram reassentados pelo INCRA em outras terras, por incrível que pareça, muitos em outra área indígena como veremos a seguir.

Quanto aos indígenas que residiam na Colônia Guarani, foram desalojados por intervenção do INCRA, sendo seus habitantes expulsos de maneira violenta e arbitrária, abrindo espaço para o assentamento de colonos, tanto do Parque Nacional do Iguaçu quanto de outras regiões. Veja na fonte documental apresentada por Carvalho (2013), ofício do delegado regional da FUNAI em Curitiba, dirigido ao presidente da mesma instituição.

Em 1971, esta DR (FUNAI) foi alertada pelo Comando do 1º Batalhão de Fronteiras e pelo Chefe do DFZ-01, Distrito de Terras do PR e SC do IBRA, a respeito da existência de grupo tribal e da conveniência de regularização da área de terras por ele ocupado e localizado no município de Foz do Iguaçu, assuntos esses encaminhados à apreciação da administração central da FUNAI.

No início do ano passado (1975), a FUNAI solicitou a Coordenadoria Regional do INCRA/PR esclarecimentos acerca da Colônia Guarani, situada na localidade Santa Teresinha ou Três lagoas, nas proximidades da rodovia que demanda a Foz do Iguaçu, tendo esta DR, pelo ofício nº 110/75- Gab/4º DR, de 25.04.75 após ligeiro histórico, proposto a constituição de Equipe FUNAI-INCRA para efetivação de diligências necessárias à localização e reunião de grupos tribais, à delimitação da Colônia Guarani e de outras áreas indígenas existentes na região e à efetiva ocupação das mesmas pelas comunidades silvícolas. As dificuldades na consecução de recursos financeiros e viatura, bem como de servidores habilitados retardaram a composição dessa equipe, até que, em vista do ofício nº INCRA-4 (09) nº 247/76 de 23.01.76, da Coordenadoria Regional do INCRA, que aludia à expedição de títulos em favor de 55 ocupantes da Colônia Guarani, foi necessário recorrer aos préstimos de que resultou o anexo relatório do servidor Nelson Silva (FUNAI):

(...) a Colônia Guarani foi demarcada pelo Distrito de Terras do Paraná e Santa Catarina do INCRA, dentro das terras da primitiva área ocupada por grupo tribal Guarani, onde viviam na década de 30, cerca de 40 famílias indígenas, algumas numerosas, chegando até a contar com 17 membros.

Informou também, o Cel Belo, atual Diretor do Parque Nacional do Iguaçu, que há uns dez anos (1966), quando no Comando do 1º Batalhão de Fronteiras em Foz do Iguaçu, existiam famílias indígenas nessa área, também conhecida por Três Lagoas, com os quais manteve contato por intermédio do Sargento Orcídio A. Dias, o qual pessoalmente confirmou a informação.

Esse grupo tribal vivia quase que exclusivamente da caça e pesca e de alguma lavoura.... foi quase totalmente dizimado por epidemia de maleita no período de 48/50, tendo os remanescentes na década de 50/60, sob pressão dos civilizados, se retirado da área.

A área está toda cultivada, é toda cortada por estradas e ocupada por civilizados, não possui mais matas. (...) encontrei cerâmica Guarani.

(...) A área está toda intrusada, ...estando o INCRA com os títulos de 70 lotes prontos para ser entregues aos ocupantes.

Consta que não vive família indígena alguma na área, pois os índios remanescentes devem estar espalhados na região de Foz do Iguaçu e Paraguai, a que depende de mais minuciosa e demorada verificação.

Se, mediante tais diligências, se apurar a existência de famílias Guarani, talvez fosse possível localizá-los no Parque Nacional do Iguaçu/PNI, cujo Diretor, todavia, afirmou inexistirem índios no interior do mesmo. (Curitiba. 20.02.76. of. nº045/76/Gab/4º DR/FUNAI p/ Presidente/ FUNAI)<sup>27</sup>

Podemos observar, no texto, os conflitos presentes no Estado, sendo movidos por interesses contraditórios. Se, por um lado, tenta-se cumprir a lei - “a respeito da existência de grupo tribal e da conveniência de regularização da área de terras por ele ocupado”-, por outro

<sup>27</sup> CARVALHO, 2013 . p. 351.

lado, procura-se atender ao esforço de colonização, cedendo as terras aos colonos: “A área está toda intrusada,[...] estando o INCRA com os títulos de 70 lotes prontos para ser entregues aos ocupantes”. Desta forma, mediante certidão emitida pela FUNAI, na qual afirma que o local não era de habitação tradicional indígena. Assim, os Guaraní foram mais uma vez deslocados de suas terras, migrando para outras comunidades na fronteira.

Logo, um dos últimos territórios, na região oeste do Paraná, a manter sua ocupação indígena era a Tekoa Ocoy Jacutinga. Segundo os Avá-Guarani, apenas uma fração de seu antigo Tekoa Guassu. A localização aproximada da Tekoa Jacutinga ficava entre o rio Ocoy, ao norte, e o córrego Jacutinga, ao sul, sendo delimitada a oeste pelo Rio Paraná. A leste, segundo os antigos, antes havia outras aldeias que já nos anos 70 foram ocupadas por colonos. O INCRA passa a denominar essa área, de aproximadamente 12.500 hectares, de “Terreno Ocoy”, e lá inicia o loteamento e assentamento de colonos. Esses agricultores, sua maioria desalojados por dois grandes projetos governamentais o Parque Nacional do Iguaçu e a Itaipu Binacional, enquanto sujeitos históricos, carregados de sentimentos, conflitos e interesses, vão buscar uma compensação pela perda de suas terras, aceitando, na maior parte dos casos, as ofertas do INCRA e Itaipu.

A interpretação proposta por Carvalho (2013, p. 359) e a memória narrada nas fogueiras da Tekoa Ocoy propõe a seguinte sucessão de eventos: à medida que os funcionários do INCRA e os colonos avançaram sobre a Tekoa Jacutinga, os Avá-Guarani, juntamente com diversos parentes de outras aldeias expulsos anteriormente, foram sendo espremidos da borda oeste de seu território, justamente na área de alagamento, da usina Itaipu, próxima ao rio Paraná.

Diversas famílias Avá-Guarani resistiram à invasão de suas terras, escondendo-se nas matas, migrando temporariamente para outras aldeias, ou buscando parentes, no Brasil, Paraguai e Argentina. Uma vez que as fronteiras físicas e legais propostas pelos estados nacionais não têm a mesma interpretação e aceitação por parte dos indígenas, que veem o conjunto como seu antigo território de ocupação tradicional.

De acordo com a mesma memória, as poucas famílias que restaram na área foram definitivamente retiradas em 1982, deslocadas para o local atual às margens do córrego Santa Clara, ao lado do distrito de Santa Rosa do Ocoy. O novo local será analisado a seguir. Contudo, antes vamos apresentar aqui alguns dados colhidos no laudo antropológico feito por Carvalho (2013):

As famílias amedrontadas fugiam e aconselhavam os parentes a fugir, como de fato se deu. Resistiram no local apenas 19 famílias. Segundo relato do Cacique Rerovyju, cuja família permaneceu na área: “os mais corajoso ficou, a gente não podia sair da nossa terra”.

Os Guaraní são obrigados a se retirar definitivamente de seu território em maio de 1982, sem que nenhum procedimento legal quanto a “remoção de indígenas” tenha sido realizado. Foram reassentados em terras de colonos, na beira do Córrego Santa Clara (ver Figura 72. Croqui B), ao lado do vilarejo de Santa Rosa do Ocoí, local onde veio a se constituir a atual Terra Indígena Avá-Guarani do Oco’y. O novo local estava previsto pelo PIC-OCOI II – INCRA para ser desapropriado dos colonos, para vir a constituir parte da Área de Preservação Permanente/APP do lago de Itaipu (CARVALHO, 2013, p. 371).

Enfim, em outubro de 1982, a pequena faixa de terras ocupadas pelos Avá-Guarani, foi inundada pelas águas do rio Paraná no evento formador do lago artificial de Itaipu. Este é um momento muito forte na memória da comunidade, uma vez que tem relação com mitos de criação e destruição do mundo, retransmitidos por gerações por meio da cultura oral. Um deles está relacionado “ao grande dilúvio que destruiria o mundo”<sup>28</sup>. Outro aspecto simbólico ligado ao mesmo evento é a chamada “árvore da vida guarani”, que representa a memória dos Avá-Guarani, ao ver inúmeros animais buscando refúgio nas copas das árvores, durante a formação do lago. A esse respeito, vejamos uma imagem retirada do jornal eletrônico da Itaipu, capturada na comunidade indígena Tekoa ocoy, durante um evento.



“De uniforme, para uma foto oficial dos artesãos: tradição que passa de pai para filho e rende objetos como a árvore da vida, que representa o refúgio dos animais resgatados nas árvores na operação *Mymba Kuera* ('pega bicho' em guarani), durante o enchimento do reservatório de Itaipu.”

Figura 03 –Artesanato “A árvore da vida”

Fonte: [http://jie.itaipu.gov.br/print\\_node.php??secao=turbinadas1&nid=20089](http://jie.itaipu.gov.br/print_node.php??secao=turbinadas1&nid=20089) . Acesso em 12-12-2014.

<sup>28</sup> Como nos foi dito em conversas, também podemos ver algumas pesquisas sobre o tema como é o caso da famosa obra de NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*, São Paulo, Hucitec, 1987. p.69.

Podemos observar que a memória foi transformada em artesanato que, por sua vez, transmuta-se em produto, demonstrando a incrível dinâmica cultural presente na comunidade. Essa transformação torna-se muito mais intensa após a desterritorialização, e o contato com projetos institucionais exógenos, como é o caso do Ñandeva<sup>29</sup>. Aqui vemos as estratégias de sobrevivência e adaptação dos sujeitos, na qual se busca obter sustento para o grupo.

Retornando as narrativas sobre o êxodo, com o perdão da palavra, dos Avá-Guarani até seu local atual, observamos um instigante padrão de acontecimentos. Inicialmente, os indígenas, desejando manter certa distância dos “civilizados”, e assim, supostamente, evitando conflitos, partem para rincões distantes e isolados, normalmente partes de seus antigos territórios. Muitas vezes incentivados pelo próprio Estado que, em alguns casos, chega a lhes garantir a posse e “organizar” os aldeamentos. Porém, assim que as terras passam a ter significativo valor comercial e/ou passam a figurar nos planos de desenvolvimento nacional, rapidamente as regras mudam. As terras são declaradas “vazios demográficos”, “matas virgens”, sendo seus habitantes indígenas deslocados discursivamente para um passado longínquo ou transformados em “selvagens sanguinários”, ou em “invasores paraguaios”, tendo, muitas vezes, um distorcido discurso científico pseudo antropológico. É o caso da perícia feita por Célio Horst<sup>30</sup>, um funcionário da FUNAI, que, baseado em uma visão distorcida e em “critérios de indianidade”, negou à maioria dos Avá-Guarani sua identidade e recomendou que os poucos reconhecidos como índios fossem transferidos para outra terra indígena.

Destarte, a finalidade prática e discursiva é sempre a mesma: burlar a legislação de proteção ao índio, expulsá-los violentamente das terras, que serão, em seguida, loteadas e vendidas.

Porém, o que nos chama mais atenção é que, no caso da Tekoa Ocoy, existem inúmeras irregularidades. Tentaremos, com o objetivo de melhor compreender o dia a dia vivido no Ocoy, descrever de maneira sucinta os principais pontos observados em campo.

Em primeiro lugar, devemos observar que existe uma justaposição de finalidades nas terras. A área, na época do alagamento de 1982, já estava loteada pelo INCRA e ocupada por colonos, sendo aquele local especificamente reservado a APP (Área de Proteção Permanente – Mata ciliar) do lago formado pela Itaipu. Então, expulsos da Tekoa Ocoy Jacutinga, muitas famílias Avá-Guarani instalaram-se no local. Essa pequena área foi, então, demarcada pela

---

<sup>29</sup> O programa Ñandeva, que teve como núcleo gestor o SEBRAE e o Parque Tecnológico Itaipu. Disponível em: <http://www.nandeva.org/pt-br/quem-somos>. Acesso em: 13 dez 2014

<sup>30</sup> Conforme CARVALHO, 2013 p. 392.



FUNAI como terra indígena do Ocoy, sendo oficialmente de 231,88ha, para seu uso exclusivo. Contudo, não foi o que verificamos em campo. Na verdade a APP ocupa os 100 primeiros metros próximos ao lago, já as bordas externas estão sendo, metro a metro, invadidas pelas monoculturas de soja e milho, levadas a cabo pelos colonos.

Segundo os cálculos apresentados por Carvalho (2013, p. 141), dos 231,88ha, devemos descontar 140ha reservados a APP e 4,9ha perdidos após invasões dos agricultores restando, na realidade, apenas 86,88ha de uso livre. A situação se agrava ao lembrarmos que existem diversas estruturas na terra indígena que também ocupam o espaço, tais como: estrada, posto de saúde, posto da FUNAI, escola, centro de artesanato, casas de reza e as habitações dos Avá-Guarani. Portanto, resta uma pequena área verdadeiramente disponível para uso irrestrito da comunidade.

A situação descrita acima é extremamente preocupante, uma vez que, do ponto de vista Avá-Guarani, o espaço físico é parte integrante da cultura, pois é nele que no dia a dia o sujeito constrói e ressignifica sua identidade. Ao convivermos com os indivíduos e nos aproximar de seus pontos de vista, através da astronomia, percebemos que algumas transformações podem ter relação com a mudança e restrição do espaço físico, mas, para isso devemos detalhar um pouco melhor a sua relação com o território.

O segundo fator a consideramos nessa interpretação é o próprio modo de ocupação e uso da terra feito pelos Avá-Guarani. Um Tekoa necessita de grande área de terras para o “modo correto de ser guarani”, para se tornar um espaço Avá-Guarani. Vejamos o que Certeau diz a respeito do espaço:

Existe espaço sempre que se tomam em conta vetores de direção, quantidades de velocidade e a variável tempo. O espaço é um cruzamento de móveis. É de certo modo animado pelo conjunto de movimentos que aí se desdobram. Espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de programas conflituais ou de proximidades contratuais (CERTEAU, 1994, p. 202).

Desse modo, a mobilidade e uso feito pelos sujeitos transforma a terra em “lugar praticado”, e, portanto, simbólico. Essa área carregada de simbolismo não é ocupada continuamente, existem períodos de migração e repouso, que são determinados por condições culturais e ambientais. Quando instalada em uma área, a comunidade constrói suas estruturas, habitações, casas de reza, roças, cemitérios, entre outras. O espaço deve ser ambientalmente equilibrado, de modo a fornecer caça, pesca, água potável, e, principalmente, a mata. É na

floresta que serão coletadas as ervas e raízes para os medicamentos, a madeira para as habitações, para o fogo sagrado, o mel, as tintas, os materiais para artesanato, cestaria, armas, enfim, quase tudo relacionado à cultura material e imaterial está ligado ao tekoa. Como descreve Meliá,

são povos que costumam se deslocar no seu território, no espaço geográfico, porém, não nômades ou sem residência fixa. São, de fato, bons agricultores e migram quando determinadas condições, problemas, assim o exigem. São problemas, desde o ponto de vista dos Guarani, as terras esgotadas, que já não prestam para a agricultura, onde a própria paisagem se tornou desértica. Estar em meio a um campo sem árvores ou junto a extensas monoculturas de soja, pinheiros ou cana de açúcar, é um grande mal, é um deserto. A mata, a água e outros elementos do ambiente são espaços ocupados por uma série de seres espirituais, com os quais os Guarani necessitam interagir para reproduzir seu modo de vida (MELIÁ, 2008, p. 13).

Assim, quando sua área começa e se transformar em “terra má”, ou seja, as roças não têm mais tanta produtividade, provavelmente devido ao desgaste natural do solo. A pesca e caça tornam-se escassas e o próprio ambiente dá sinais de fadiga pela ocupação humana, então ocorre o *guatá* (deslocamento). Esta memória narra que o grupo migra dentro de um mesmo território para se estabelecer em outra área ambientalmente melhor, sendo aquela primeira área naturalmente regenerada ao longo dos anos. Desta forma, contam os mais velhos, os Avá-Guarani ocupavam vastos territórios, de maneira intermitente.

O que podemos observar - em campo, na Tekoa Ocoy, e no discurso proferido por seus representantes - é que, uma das razões para a rápida transformação cultural e social vivida no local é decorrente de um espaço territorial insuficiente e inadequado para a reprodução do modo de ser Avá-Guarani.

Reduzidos a esse pequeno território os Avá-Guarani transgridem as demarcações, resistindo e jogando com o Estado e suas instituições, como nos lembra Certeau (1994),

Onde o mapa demarca, o relato faz uma travessia. O relato é “diegese”, como diz o grego para designar a narração: instaura uma caminhada (“guia”) e passa através (“transgride”). O espaço de operações que ele pisa é feito de movimentos: é topológico, relativo às de formações de figuras, e não tópico, definidor de lugares (CERTEAU, 1994, p. 215).

Logo após a oficialização do território indígena do Ocoy, houve o retorno de muitos membros da comunidade que haviam buscado refúgio em outras aldeias na casa de parentes. Então, com a crescente pressão populacional em uma área, inviável como descrito acima,

inicia-se um processo de luta e reivindicação de terras equivalentes, em tamanho e biodiversidade à alagada Tekoa Jacutinga.

As pressões vieram de diversas formas, os Avá-Guarani relatam que enviaram diversas cartas à FUNAI, à Itaipu, aos governos estadual e federal e, inclusive, ao Banco Mundial, descrevendo sua versão sobre os eventos ao órgão, fato que rendeu uma investigação do financiador sobre a Itaipu. Então, os Guarani passam a ocupar determinadas áreas na forma de acampamentos, sendo o primeiro no Refúgio Biológico Bela Vista, de propriedade da Itaipu, fato de grande alarde que trouxe sucesso a uma das demandas do grupo. Em 1997, após um acordo entre as partes, a Itaipu comprou uma fazenda de 1700ha chamada Padroeira, no município de Diamante do Oeste/PR. Para lá foram deslocadas as famílias que estavam no refúgio biológico e algumas da Tekoa Ocoy, aproximadamente 32 famílias. Lá foi criada uma nova aldeia chamada Tekoa Añtete.

A memória narrada por Borges (2014)<sup>31</sup> relata que as lutas por terra prosseguiram. Em 2003, um grupo de 13 famílias reocupou uma área às margens do rio Paraná, no município de Terra Roxa. Liderados por Teodoro Tupã Alves, reivindicam uma área de 180ha, próxima ao sítio arqueológico da *Ciudad Real Del Guairá*, historicamente habitada por guaranis no século XVII. Segundo o xamoi Onório, “Aqui estamos perto de nossos antepassados, à noite sonho com nossos parentes e eles me dizem que estão contentes com a nossa vinda”. De lá reivindicam a criação de uma nova Terra indígena, à FUNAI e à justiça. O grupo permanece no local por aproximadamente um ano, retornado a Tekoa Añtete após o assassinato de uma jovem guarani. O que desestruturou o grupo e tornou a “terra má”.

Essa mesma memória informa que, alguns meses após seu retorno, o grupo se encaminha para uma área de preservação da Itaipu entre os municípios de Santa Helena e Diamante do Oeste. Após seis meses de pressão e negociações, em 2006, a Itaipu adquire uma área de 780ha, vizinha a Tekoa Añtete, formando então a Tekoa Itamarã. Assim, após dois anos de embate, negociações e deslocamentos, o grupo consegue recuperar do Estado Nacional parte de seu território.

Contudo, a situação na Tekoa Ocoy, por conta das migrações de retorno e do crescimento vegetativo, continuava a se agravar. Em 2005, segundo Borges (2014), já eram 820 pessoas. Nesse mesmo ano, um grupo de 55 Avá-Guarani, dentre eles o Sr. Guilherme<sup>32</sup>,

---

<sup>31</sup> BORGES. Paulo Humberto Porto. As migrações e deslocamentos Guarani e a aldeia de Ocoy In: *Anais do 6º Seminário Nacional Estado e Políticas Sociais, 2º Seminário de Direitos Humanos, Capitalismo contemporâneo na América Latina: políticas sociais universais?* – Toledo (PR): Unioeste, 2014.p. 3 a 8.

<sup>32</sup> Hoje um dos principais líderes espirituais da aldeia.

deslocou-se para uma área do Parque Nacional do Iguaçu, a uns 30 quilômetros da Tekoa Ocoy. Veja a reportagem publicada nos meios de comunicação oficiais:

O impasse entre o Ibama – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis e os índios avá-guarani na invasão que dura 16 dias no Parque Nacional do Iguaçu, no Paraná, está próximo do fim. O juiz da 2.a. Vara Federal, Rony Ferreira, suspendeu por dez dias a concessão de liminar ao pedido de reintegração de posse solicitada pelo Ibama. Enquanto isso, a Funai – Fundação Nacional do Índio deve buscar uma área (na forma de arrendamento e com opção de compra) para assentar os 55 índios. Porém, o procurador federal da Funai, Fernando Gustavo Knoerr, não confirma a existência de recursos para isso. A audiência na terça-feira (18) entre os índios e o Ibama foi tensa. Cerca de 30 índios pintados e portando arco e flecha acompanharam a dura negociação comandada pelo cacique Simão Tupã, que se mostra irredutível. O cacique argumenta que o Parque Nacional também pertence ao povo indígena. “A preservação do meio ambiente não se limita a cuidar de bichinhos e flores, mas também dos índios”, ressalta. O superintendente do Ibama no Paraná, Marino Elígio Gonçalves, mantém a posição do instituto, tomada na abertura da Estrada do Colono, desocupada à força pela Polícia Federal. Gonçalves também se queixa da falta de iniciativa da Funai em solucionar o problema. “A Funai tem dinheiro para arrendamento de terras e isso é uma solução possível”, destaca. Os avá-guarani ficam no parque enquanto acontecem a negociação das áreas. Se em dez dias não houver solução, o juiz federal Rony Ferreira volta a analisar o pedido de liminar (19/10/2005 – Gazeta do Povo)<sup>33</sup>.

Podemos ver aqui, numa análise mais atenta, a sobreposição dos discursos. O meio de comunicação já se posiciona a favor do IBAMA, ao classificar de “invasão” a reocupação dos indígenas que consideram o local parte de seu antigo território. A justiça segue na mesma direção, determinando que a FUNAI busque outro local. Já o representante do IBAMA compara a situação dos indígenas à da Estrada do Colono, como se fossem eventos semelhantes. Contudo, o discurso mais interessante parte da liderança indígena, no qual incorpora a narrativa mítica construída pela literatura do índio enquanto elemento da natureza. Provavelmente, jogando de maneira quase subliminar com os enunciados do próprio discurso oficial.

Entretanto, os grandes projetos nacionais sempre levam vantagem no campo jurídico. Na madrugada do dia 22 de novembro, os Avá-Guarani foram retirados à força e levados até a Tekoa Ocoy. No conflito, diversos indígenas foram feridos e um agente da polícia federal atingido por uma flecha. Esses eventos estão profundamente marcados na memória da comunidade.

---

<sup>33</sup> In: BORGES, 2014, p.7

Mesmo após esses embates os Avá-Guarani continuam resistindo, adaptando-se, jogando, negociando com o Estado Nacional e suas instituições. Nos últimos anos, foram realizadas diversas tentativas de recuperar partes de seu território. Quase sempre são compulsoriamente retirados pelo poder público. Veja o que veicula na mídia a respeito de uma das últimas tentativas:

**Justiça determina que índios desocupem Parque Nacional do Iguaçu:**

Índigenas que ocupam a área da Picada Benjamin, no interior do Parque Nacional do Iguaçu, no município de Matelândia, terão que deixar a área assim que forem notificadas pela Justiça. A decisão foi tomada em julgamento ocorrido na última semana, pelo Tribunal Regional Federal da 4ª Região, mantendo liminar promulgada pela 1ª Vara Federal de Foz do Iguaçu.

A ação de reintegração de posse foi movida pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade – ICMBio. A família de índios é composta por seis adultos e quatro crianças, que montaram dois acampamentos às margens do Rio Silva Jardim, desmatando parte da área.

A ocupação é irregular, uma vez que a região não é uma terra indígena e não pode ser utilizada para atividades humanas. A Fundação Nacional do Índio (Funai), autora do pedido de suspensão da medida, ainda não confirmou se irá recorrer (CBN-FOZ- 21/08/2014)<sup>34</sup>

Para concluir essa breve discussão sobre o território Avá-Guarani, e, relembando o caráter interdisciplinar de nosso texto, vamos aproveitar a ação jurídica mencionada na memória midiática e discutir alguns elementos ligados ao direito. Buscaremos, de forma sucinta, citar alguns elementos jurídicos que, na teoria, deveriam ter impedido os acontecimentos vistos acima. Em primeiro lugar, é necessário lembrar que, tanto as normas jurídicas quanto a sociedade à qual se remetem, não são, de nenhuma maneira, imparciais, sendo criadas e praticadas por sujeitos singulares, com história, sentimentos e interesses.

A atuação do Poder Judiciário na questão indígena, em especial por intermédio do Supremo Tribunal Federal, a exemplo do que tem ocorrido em outras áreas, continua e continuará refletindo as tensas contradições decorrentes da disputa entre capital e os interesses sociais. (...)

Não só no Poder Judiciário, mas em todos os demais órgãos dos poderes estatais, como na sociedade brasileira, a disputa pela afirmação dos direitos dos povos indígenas continuará intensa, até que se consigam superar estas contradições econômicas e sociais (RANGEL, 2008, p. 23).

---

<sup>34</sup> Reportagem disponível em: <http://www.cbnfoz.com.br/editorial/foz-do-iguacu/noticias/21082014-191218-justica-determina-que-indios-desocupem-parque-nacional-do-iguacu>. acesso em: 06-01-2015.

Segundo o laudo antropológico feito por Carvalho (2013, p. 355), as seguintes leis foram descumpridas tanto pela FUNAI, INCRA e Itaipu, nas sucessivas desterritorializações dos Avá-Guarani:

Emenda Constitucional nº 1 de 17. 10. 1969: Art. 198. As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido seu direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes.

Parágrafo 1º. – Ficam declaradas a nulidade e a extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza, que tenham por objeto o domínio, a posse ou a ocupação das terras habitadas pelos silvícolas.

Parágrafo 2º – A nulidade e a extinção de que trata o parágrafo anterior não darão aos ocupantes direito a qualquer indenização ou ação contra a União e a Fundação Nacional do Índio (*op. cit.*, p. 355).

Destacamos que a emenda constitucional não só garante aos indígenas a terra, como torna nula qualquer ação ou decisão judicial contrária. A seguir veremos a Lei nº 4504 de 30/11/1964:

Título I. Capítulo I. Artigo 2º. É assegurado a todos a oportunidade de acesso à propriedade da terra, condicionada pela sua função social, na forma prevista nesta lei.

Parágrafo 4º. É assegurado às populações indígenas o direito à posse das terras que ocupam ou que lhes sejam atribuídas de acordo com a legislação especial que disciplina o regime tutelar a que estão sujeitas.<sup>35</sup>

Até mesmo o estatuto da terra de 1964, que na época regulamentava a maioria dos processos feitos pelo INCRA, determina a prioridade das populações indígenas em relação à posse das áreas.

E, finalmente, alguns artigos da, então, vigente Lei nº 6001 de 19/12/1973, Estatuto do Índio:

Artigo 2º. Cumpre à União, aos estados e Municípios, bem como aos órgãos das respectivas administrações indiretas, nos limites de sua competência, para a proteção das comunidades indígenas e a preservação de seus direitos; V– garantir aos índios a permanência voluntária no seu habitat, proporcionando-lhes ali recursos para seu desenvolvimento e progresso; IX – garantir aos índios e comunidades indígenas, nos termos da Constituição, a posse permanente das terras que habitam, reconhecendo-lhes o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes;

---

<sup>35</sup> Lei nº 4504. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/14504.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/14504.htm). acesso em: 30-01-2015.

Art. 18º. As terras indígenas não poderão ser objeto de arrendamento ou de qualquer ato ou negócio jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela comunidade indígena ou pelos silvícolas.

Artigo 25º. O reconhecimento do direito dos índios e grupos tribais à posse permanente das terras por eles habitadas, nos termos do artigo 198, da Constituição federal, independerá de sua demarcação, e será assegurado pelo órgão federal de assistência aos silvícolas, atendendo à situação atual e ao consenso histórico sobre a antiguidade da ocupação, sem prejuízo de medidas cabíveis que, na omissão ou erro do referido órgão, tomar qualquer dos Poderes da República.

Artigo 38º. As terras indígenas são inusucapíveis e sobre elas não poderá recair desapropriação, salvo o previsto no Artigo 20.<sup>36</sup>

O Estatuto do Índio, enquanto norma jurídica legalmente vigente, é claro na questão. Os povos indígenas têm assegurado não somente seu direito à terra e suas respectivas riquezas, como também assistência do Estado para “seu desenvolvimento e progresso”. Vemos as fronteiras da legislação referente ao tema, que serão transpostas, atendendo aos interesses de grandes projetos nacionais e também demandas locais. Assim, através de manobras discursivas, institucionais, acadêmicas e midiáticas a norma é burlada, provocando a diáspora dos Avá-Guarani.

Concluída essa parte, o foco principal de nossa observação sobre o espaço, foi tentar transitar pelos quadros histórico, geográfico, antropológico e jurídico, de modo que as informações nos permitam discutir, posteriormente, como a transmissão de saberes pode ter sido afetada pela desterritorialização dos sujeitos.

## **1.6 Aspectos culturais dos Avá-Guarani, no Ocoy.**

Durante nossas visitas à aldeia Tekoa Ocoy, no período de 2012 a 2015, tivemos a oportunidade de conhecer e vivenciar uma cultura diferente da nossa, ficando destacada a alteridade. Alteridade no sentido de ver sua própria cultura ao visualizar a do outro. E isso só pode ser feito quando se está na fronteira, não somente no sentido espacial do termo e sim em seu sentido mais amplo, fronteiras entre visões de mundo, saberes, modos de vida, enfim, culturas. Segundo Ribeiro<sup>37</sup>,

<sup>36</sup> Lei nº 6001 de 19/12/1973. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm). acesso em 10-02-2015.

<sup>37</sup> RIBEIRO, António Sousa. A Tradução como Metáfora da Contemporaneidade. In: *Eurozine*. Disponível em: < [www.eurozine.com/articles/article\\_2005-07-18-ribeiro-pt.html](http://www.eurozine.com/articles/article_2005-07-18-ribeiro-pt.html) >. Acesso em 20-01-2015.

É num sentido análogo que a semiótica da cultura de Jurij Lotman desenvolve o conceito de fronteira como componente elementar de todas as práticas culturais, enquanto forma de organização do mundo que, ao mesmo tempo que define o "outro" como exterior e estranho, constrói, em simultâneo, o "eu" (cf. Belobratow, 1998). Dizer isto corresponde a dizer que o conceito de alteridade é sempre inseparável dos processos de tradução que permitem a relação com essa alteridade. E a questão está então, justamente, em saber qual é o modo dessa tradução, isto é, se esses processos vão no sentido da simples assimilação e da redução ao idêntico ou, pelo contrário, vão acentuar o não idêntico, o que corresponde a manter viva a tensão e a mútua estranheza entre os contextos de partida e de chegada.

Em nossas visitas, conversas e entrevistas sempre estivemos imersos em um universo complexo e real da comunidade, vivenciando algumas de suas particularidades. No conviver diário da pesquisa fomos capazes de reconhecer e respeitar algumas práticas culturais dos Avá-Guarani, que, apesar dos séculos de contato com outras realidades culturais, estão presentes na invenção do seu cotidiano. Estas particularidades permitiram, devido ao seu caráter micro-histórico, perceber as negociações, artimanhas, deslocamentos que somente nesta perspectiva é possível apontar. Assim, acreditamos que, para uma compreensão sobre a transmissão de conhecimentos astronômicos da aldeia, devemos citar pelo menos algumas das práticas culturais que pudemos observar e conhecer em campo. Por práticas culturais apontamos justamente, a percepção do outro e sua aparência simbólica e jogo possível com os traços culturais frente a este.

Uma das mais evidentes e simbólicas afirmações do ser Avá-Guarani é, em nossa opinião, o idioma. A forma de comunicação usada na Tekoa Ocoy pode ser classificada, de acordo com os padrões acadêmico-linguísticos, como pertencente ao tronco linguístico Macro Tupi, família linguística Tupi-guarani, língua guarani, que se divide em três dialetos o Kaiowá, Mbyá e Ñandeva. Sendo, então, classificada como língua Guarani, dialeto Ñandeva, segundo Carvalho (2013).

Contudo, vamos empregar, neste texto, o termo "língua Avá-Guarani", uma vez que é assim que o grupo se autoidentifica, como nos informou o cacique Daniel em uma entrevista "somos Avá-Guarani"<sup>38</sup>. Acreditamos ser a língua Avá-Guarani um dos mais fortes elementos culturais presentes na comunidade, ela é responsável por uma parte simbólica significativa na construção e reconstrução da alteridade dos sujeitos. Todos Avá-Guarani que conhecemos durante a pesquisa falam fluentemente o idioma, sendo que muitos sabem escrever em Avá-Guarani, inclusive existe na escola um professor de Avá-Guarani, de modo que muitas crianças são letradas em seu idioma. Todavia, ressalvamos que a tradução de uma língua

---

<sup>38</sup> Cacique Daniel, entrevista em 04-05-2014.



predominantemente oral para a escrita (incluindo aí diferenças gramaticais) acaba incorrendo em adaptações, distorções, padronizações, enfim, institucionalizações. Mesmo assim é um grande avanço em direção a uma escola plural.

Assim, existem na comunidade muitas pessoas, normalmente mais idosas, que falam somente o Avá-Guarani, sendo que a maior parte é bilíngue ou trilíngue, falando também o Português e o Castelhana. Observamos que a língua Avá-Guarani é utilizada em todos os espaços da comunidade, principalmente nos sagrados, exceto nos casos onde existe um interlocutor não falante ou em situações especiais, como algumas palavras que não encontram correspondentes. Um caso curioso é a sala de aula, pois muitos professores não dominam a língua Avá-Guarani e, portanto, ministram suas aulas em Português, solicitando que os estudantes se expressem da mesma forma. Mas, o Avá-Guarani sempre aparece, seja durante o intervalo, para ajudar um colega que não entendeu em Português, nas conversas paralelas, nos comentários de fundo de sala, enfim, estabelecendo uma espécie de poder Avá-Guarani. Dessa forma, segundo Bourdieu (2008), a língua ganha um forte papel social e cultural:

Para romper com essa filosofia social é preciso mostrar que, embora seja legítimo tratar as relações sociais — e as próprias relações de dominação — como interações simbólicas, isto é, como relações de comunicação que implicam o conhecimento e o reconhecimento, não se deve esquecer que as trocas linguísticas — relações de comunicação por excelência — são também relações de poder simbólico onde se atualizam as relações de força entre os locutores ou seus respectivos grupos (BOURDIEU, 2008, p. 23-24)

Outro aspecto que devemos observar é a forte ligação dos Avá-Guarani com a religiosidade. Das diversas manifestações culturais que acompanhamos durante as visitas, as que mais chamam nossa atenção, enquanto pesquisadores, e, portanto, observadores externos, foram as da Casa de Reza (*Opy*).

Na Casa de Reza também se passam os mitos às crianças, é passada a história — oralmente — da tribo, os ensinamentos, ritos da natureza e invocação dos espíritos. A Casa de Reza deve ser no centro da aldeia para que se vá lá em qualquer ocasião que se precise do conselho do pajé (KRYSZCZUN, 2003, p. 23).

Na *Opy* são feitas periodicamente cerimônias, danças, rezas, discussões e planejamentos relacionados à manutenção e transmissão cultural. Como exemplo, podemos citar o “batismo” (nimongarai) de sementes/plantas que serão consumidas ou plantadas nas

roças da aldeia. O xamoi Sr. Guilherme nos disse, envolto pela fumaça de seu *petyngua*<sup>39</sup>, que “o batismo do milho” é muito importante para agradecer a Nhanderu e “garantir” a produção farta. Também relacionado ao *nimongarai* pudemos observar o costume tradicional de dar nomes (Avá-Guarani) para as crianças, uma vez que, o nome é sagrado para a comunidade, ele deve ser dado pelo xamoi em uma cerimônia específica. Esse nome, segundo os depoimentos, é recebido pelo xamoi dos espíritos/deuses em sonho ou durante as cerimônias. Um dos passos fundamentais para a consolidação da identidade do Avá-Guarani é ter seu “verdadeiro nome”.

Há quatro regiões onde residem diferentes deuses. O professor Teodoro Tupã explica que são como o Norte, Oeste, Leste e Sul. Cada uma delas é constituída por divindades e representa a morada dos deuses. Os nomes provêm delas, determinando a pessoa, o que ela é e sua missão. Os txamói conhecem esses fundamentos, porém lamentam que hoje, devido às grandes perdas culturais causadas pela falta de terras, afirmam que nenhum txamói consegue ter o pleno domínio e conhecimento das quatro regiões (FAUSTINO, 2012, p. 17).

Na mesma ocasião pudemos observar dentro da Casa de Reza, algumas garrafas tipo “*pet* de dois litros”, contendo água. Segundo o professor Mário, muitas famílias levam a água lá para ser “abençoada” (não sabemos se a tradução mais adequada é essa), essa água será levada para a família e utilizada em algumas situações específicas, como o preparo de remédios.

Na Casa de Reza também observamos o fogo sagrado, para os Guaranis, uma ligação fundamental com os deuses. Esse fogo também pode ser visto nas casas e é ao redor dele que muitos se reúnem para conversar, cozinhar e “dar conselhos aos mais jovens”. Dessa maneira, reafirmando e reproduzindo valores e saberes fundamentais para o grupo. Foi ao redor de alguns desses fogos que ouvimos muitos dos relatos e informações presentes nessa pesquisa.

A Casa de Reza também é o espaço principal onde ocorrem os cantos e danças cerimoniais. Contudo, não é somente lá que a música e a dança se manifestam na comunidade, esses são elementos essenciais na vida dos Avá-Guarani, estão presentes em quase todos os espaços comunitários.

---

<sup>39</sup> O PETYNGUÁ (uma espécie de cachimbo) é feito de argila ou madeira, instrumento sagrado nas cerimônias. Utilizam o fumo de corda e, dependendo da doença, usam cedro ou outra erva. Usado na hora certa para curar as pessoas que estão doentes e somente quem sabe rezar pode fazer isso. Desde criança aprendem a respeitar e a usar o PETYNGUÁ, e quando ele se quebra, é um aviso de que vai acontecer alguma coisa boa ou ruim com a pessoa ou um parente, e quem pode auxiliar para saber o que vai acontecer ou rezar para não acontecer é o TCHE RAMOI. Acreditam na força espiritual, na força do espírito. In: VIEIRA, Ismenia de Fátima *et al.* *Educação escolar indígena: as vozes Guaranis sobre a escola na aldeia*. 2006. p.111.

Em uma de nossas visitas noturnas de observação do céu, ficamos um tempo aguardando a chegada da xamoi, ao lado da casa do cacique Daniel, onde um grupo de jovens cantava e dançava músicas tradicionais. Ao perguntarmos ao cacique ele nos respondeu: “estão praticando música guarani, tem que treinar até ficar bom”. Existem na aldeia grupos de músicas regulares como o coral indígena Tekoa Ocoy e o Grupo de Canto e Dança Guarani Jeroky da Associação Comunitária Indígena Comunidade Ocoy – ACICO, Tupã Ambá. Ambos fazem ensaios regulares e apresentações culturais em eventos dentro e fora da comunidade, como acompanhamos nas semanas culturais nas quais vivenciamos.



Figura 4: Apresentação do grupo de dança Ava guarani durante a semana cultural. Foto: Aroldo da Silva Tavares. Em: 14-04-2014.

Também pudemos observar o uso de instrumentos de som e percussão como o *mbaraka mirĩ* (chocalho masculino), *takuapu* (bastão rítmico feminino), *mbaraka* (violão), *angu'apu* (um tipo de tambor). Algumas danças, como a dos guerreiros, utilizam também elementos simbólicos como o arco e fecha. Observamos a existência de diversas formas de danças e músicas na comunidade, umas de caráter interno, portanto sagrado, outras como uma demonstração cultural externa, sendo mais cênica. Nas performances, homens e mulheres têm participação, em alguns momentos juntos e em outros separados, quase sempre um respondendo ao outro no ritmo e melodia. Sua musicalidade é uma dos grandes símbolos culturais, observamos como os adultos se esforçam para transmiti-lo aos mais jovens.

Finalizada esta parte gostaríamos de citar uma última prática cultural que vivenciamos na aldeia Tekoa Ocoy, a mobilidade Avá-Guarani (guatá). Os Guaranis, em geral, preservam em seus costumes o hábito das caminhadas ou migrações temporárias. Essas caminhadas

podem ser motivadas por diversos aspectos como: buscas espirituais (como exemplo ver as buscas pela “terra sem mal” discutidas anteriormente), visitas a parentes em outras aldeias, busca de emprego, busca de matrimônio, busca por terras melhores ou melhores condições de vida, desavenças no grupo, e o “andar por andar”. Contudo, nos parece que as condições materiais não são tão determinantes, sendo o deslocar-se uma parte constituinte da identidade do sujeito.

Em seu estudo, Silva (2006) coloca:

No que se refere aos deslocamentos espaciais, penso que estas considerações são bastante produtivas no sentido de pensarmos uma alternativa que seja menos centrada na idéia de uma “busca por” que tem caracterizado os estudos dos Guarani contemporâneos. Em minha opinião, o problema destas abordagens é que elas se fixam nas polaridades da noção da pessoa, dando pouca atenção ao movimento que acontece entre os pólos. Concebem a humanidade como um terceiro elemento da pessoa – um pêndulo que oscila entre a divindade e a animalidade.

Como consequência, os deslocamentos espaciais emergem como um reflexo do movimento do pêndulo, que ora pende para a divindade, ora para efeitos negativos da desumanização. Em efeito, teríamos, por exemplo, a busca por lugares à beira do oceano, a procura por terras com condições ecológico-ambientais apropriadas ao “modo de ser” ou a procura por contextos mais apropriados à duração da vida. Como já observei no início, o principal problema destas abordagens é a tentativa de se encontrar uma justificativa lógica que explique os deslocamentos espaciais. Partem de uma idéia de que o “andar” (– guata) é intercalado por períodos de movimento e parada, concepção que para os Mbya e Nhandéva, é impensável (SILVA, 2006, p. 18).

Para os Avá-Guarani, o nosso conceito geográfico e político de fronteira não se aplica, eles simplesmente vagam dentro do Brasil e entre os países da tríplice fronteira. Esses deslocamentos podem durar dias, meses ou anos, tudo depende dos propósitos e da adaptação do migrante ao novo local. Então, ele pode ficar, partir para um novo destino ou retornar ao seu local de origem.

As servidoras do colégio e de outros órgãos presentes na Tekoa Ocoy relatam dificuldades burocráticas, como, por exemplo, a documentação escolar dos alunos, visto que as famílias estão em constante movimento. E “muitas vezes eles perdem o ano letivo, por conta das viagens” relatou a servidora 2.

Diante de mais essa informação, gostaríamos de fechar esse primeiro capítulo, destacando três questões: a primeira é a de desconstruir a ideia que persiste na mídia e em muitos trabalhos acadêmicos, de que as pessoas que lá estão não são mais índios e estão perdendo a sua cultura. Como essa manchete de um famoso Jornal Paranaense: “Sem

estrutura, a aldeia Kakané Porã, instalada no Campo de Santana e em meio aos “homens brancos”, vê a tradição indígena definhar” (grifo meu)<sup>40</sup>.

A segunda questão é que tudo o que foi mencionado acima só existe porque foi transmitido entre as gerações, na maior parte das vezes via oral, fora dos muros escolares e no seio da família. A terceira questão, que já vai abrir caminho para o próximo capítulo, é a experiência real com uma cultura diferente da nossa, evidenciando a importância de se oportunizar uma discussão sobre as múltiplas culturas que se cruzam se relacionam e se resignificam em nossa região. Devemos lutar para que a pluralidade seja efetivamente reconhecida e valorizada, combatendo discursos preconceituosos, distorcidos e homogeneizantes.

---

<sup>40</sup> Índios urbanos estão perdendo suas raízes Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/vidaecidadania/conteudo.phtml?id=1506630>, acesso em 26-01-2015.

## 2 CULTURA GUARANI COMO PATRIMÔNIO

### 2.1 Fronteira e multiculturalismo

No capítulo precedente, descrevemos algumas representações que são fundamentais para perceber a dinâmica da indigenidade na tríplice fronteira. Neste, ao tratar mais especificamente de astronomia e astronomia indígena, pretende-se demonstrar algumas permanências de representações construídas em torno do objeto da cultura indígena e de usos diversos que a experiência cotidiana possibilita deste material simbólico.

A região da tríplice fronteira, mais especificamente a cidade de Foz do Iguaçu, é constantemente elencada nos discursos midiáticos, governamentais e institucionais, como sendo o “lar pacífico onde convivem mais de setenta etnias, em harmonia.” Pretende-se aqui discutir a formação desse discurso imaginário construído histórica e continuamente. Ele vai impactar diretamente sobre os indivíduos da fronteira, entre eles os Avá-Guarani. Para tanto, emprega-se a astronomia cultural como uma forma de linguagem dentre as muitas existentes. Por meio dela, podemos vislumbrar alguns dos diversos elementos, que fazem parte do cotidiano cultural da tríplice fronteira e de alguns modos de apropriação discursiva que os sujeitos fazem na dimensão empírica da vida social.

Inicialmente, gostaríamos de utilizar uma metáfora para descrever essa região trinacional, já que estamos falando de astronomia, por que não um exemplo similar. Desta forma, podemos pensar os três municípios, a saber: Foz do Iguaçu, *Puerto Iguazú* e *Ciudad Del Leste*, contando também com suas respectivas áreas circunvizinhas, como um tipo complexo de galáxia em espiral, que é vista ao telescópio por um observador aqui na terra. À primeira observação, ela aparenta ser um conjunto harmonioso de estrelas, planetas, e outros materiais intragaláticos, que giram graciosamente ao redor de um centro gravitacional comum. Também aparentam que sempre foram assim e continuarão imutáveis eternamente. Um mapa, uma gravura, podem representar esta imaginação estática.

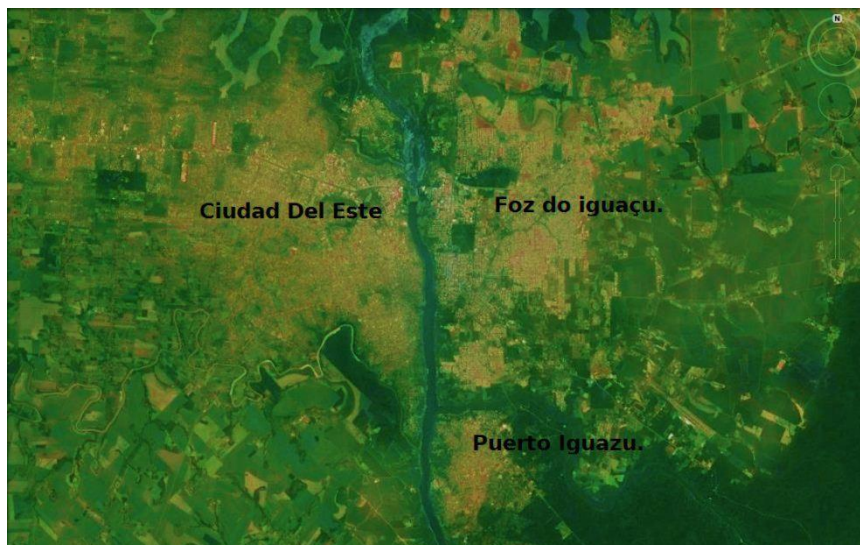


Figura 05 – Mapa Tríplice Fronteira

Fonte: Google Earth editado por Aroldo da Silva Tavares em 22/06/2014.



Figura 06 - Galáxia M81

Fonte: <http://www.astro.iag.usp.br/~gastao/BracoEspiral/index.html>, em 23/06/2014.

Entretanto, um olhar mais cuidadoso vai verificar que na realidade não é tão simples assim. Em um exame mais detalhado pode-se perceber, por exemplo, que existe uma série de interações gravitacionais entre os corpos, que estão constantemente reorganizando-se, perturbando-se, colidindo-se, enfim, transformando-se, e, assim, reformulando o próprio espaço. Sabendo disso, já eliminamos aquela hipótese de que as coisas foram sempre assim e continuarão imutáveis.

Outro aspecto a ser lembrado é o do observador que está vendo um objeto através de lentes, e não diretamente. Esse objeto pode estar a milhares, às vezes, milhões de anos luz de

distância<sup>41</sup>. Fato que poderá provocar distorções na observação e isso deve ser entendido e, se possível, minimizado pelo pesquisador. As dificuldades não inviabilizam a pesquisa, mas devem ser levadas em conta na hora de tecer análises ou tirar conclusões, que, se forem apressadas ou demasiadamente genéricas, correm o risco de estarem incorretas ou, no mínimo, distorcidas.

O mesmo raciocínio pode ser empregado aos sujeitos que foram observados na pesquisa. Devemos entender que eles também observam e interagem com o mundo ao seu redor, inclusive com o pesquisador. Essa interação se dá, muitas vezes, por meio da linguagem, emitindo e recebendo enunciações. E ela não é pacífica, nem harmônica ou estática, é cheia de conflitos, adaptações e reorganizações. Uma das linguagens utilizadas, para tanto, é a astronomia, mas, até que ponto suas falas refletem a sua real relação como os astros, ou são apenas uma parcela da luz emitida pela estrela que chega a nossas lentes? E será que sua forma de ver a astronomia reflete uma maneira simbólica de organizar seu próprio espaço aqui na terra?

Podemos encontrar essa mesma forma de discurso, justificador da existência, ou organizador das relações, em outros locais fora do espaço na aldeia Tekoa Ocoy? É o que tentaremos verificar com alguns casos abaixo. O mesmo raciocínio presente nas relações de índios com outros indivíduos, e de índios com os astros, também estão presentes na fronteira, principalmente, quando são pensadas a partir de culturas étnicas.

Assim, aplicando nossa pequena metáfora ao discurso proeminente no imaginário midiático, governamental e institucional, que, supostamente, vai apelar para o imaginário dos indivíduos que habitam a fronteira. Podemos inferir que a ideia romântica de uma harmonia multiétnica/multicultural, na região trans-fronteiriça, pode ser considerada de três formas que veremos nos próximos parágrafos.

A primeira, como a construção de uma tradição, seguindo o modelo proposto por Hobsbawn e Ranger (1984), na qual o objetivo é construir uma relação pacífica e cooperativa entre nações e/ou grupos que no passado foi conflituosa. Como exemplo, a memória escrita historiográfica nos mostra os famosos conflitos na região do Prata, que envolveram sangrentas disputas entre Brasil, Argentina, Uruguai e Paraguai.

Em segundo lugar, devemos entender a falta de conhecimento, ou melhor dizendo, uma leitura um tanto inadequada da questão multicultural. Essa leitura enviesada faz com que

---

<sup>41</sup> Unidade de distância, e não de tempo, que equivale à distância percorrida pela luz, no vácuo, em um ano, à razão de aproximadamente 300.000km por segundo. Corresponde a cerca de 9 trilhões e 500 bilhões de quilômetros. Fonte: MOURÃO, Ronaldo Rogério de Freitas. Dicionário Enciclopédico de Astronomia e Astronáutica. 2a ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995. p.81.



os locutores desses discursos não se atentem, ou não deem a devida importância às implicações teóricas e práticas de tal afirmação. Isso ocorre corriqueiramente em discursos políticos e midiáticos, nos quais, a Foz do Iguaçu multiétnica é amplamente festejada e, por vezes, enaltecida, sem que seus emissores tenham noção de como essa realidade é, na verdade, muito mais complexa.

O terceiro ponto sugerido é uma descrição distorcida da realidade em relação à não existência de conflitos políticos entre os três Estados em questão. Nesse ponto ocorre um raciocínio errôneo, no qual se verifica que não existem conflitos armados entre os países vizinhos. Por conta disso, afirma-se que não são constantes, mas mesmo que não existam, casos de violência interétnica na região, há problemas não visíveis, as políticas de Estado discriminatórias não são evidentes. Enfim, elementos desse tipo levam a crer que reina a paz e a harmonia entre diferentes etnias e culturas que convivem na fronteira. Contudo, sabemos que isso não passa de uma falácia. Apenas para exemplificar um dos argumentos expostos acima, apesar de atualmente não existir conflitos armados, não quer dizer que conflitos entre as nações na fronteira estejam ausentes. Podemos citar, a título de ilustração, a recente suspensão do Paraguai no Mercosul, gerando um forte atrito diplomático entre os estados, sendo o próprio Mercosul um destes fóruns que discute o propõe a não existência de conflitos interculturais na tríplice fronteira.

Vamos, como um exercício de desconstrução do discurso imagético, presente no cenário da pesquisa, elencar alguns elementos iconográficos, textuais ou simbólicos, visto que eles impactam diretamente em formas e meios de como tratar a questão indígena na tríplice fronteira. Como mencionado na introdução, para pensarmos os elementos da astronomia Avá-Guarani utilizaremos as abordagens microanalíticas, conforme entendimento proposto por Revel (1998) e Ginzburg (1989). Neste sentido, entendemos a Astronomia Cultural como uma proposta de investigação, que transcende as fronteiras entre as áreas exatas e humanas, visando uma aproximação interdisciplinar, na qual os sujeitos, saberes e práticas astronômicas se interrelacionam, produzindo uma realidade complexa e plural. As representações produzidas pela Antropologia Cultural, os estudos arqueológicos e os dados geográficos e históricos serão considerados nesta perspectiva.

Utilizaremos para tanto, a astronomia cultural vista como uma linguagem, algumas vezes mais científica, em outras nem tanto, porém, sempre presente, afirmando o intrincado jogo multicultural presente na tríplice fronteira.

Voltando à analogia de nossa galáxia metafórica, sabemos que algumas estrelas são maiores, mais brilhantes e afetam com grande força objetos ao seu redor. Assim, são alguns

símbolos na cidade de Foz do Iguaçu, que, por ocuparem uma posição de destaque, privilegiadas, acabam influenciando mais na construção e reconstrução da memória.

Como primeiro símbolo, escolhemos algumas estrofes do hino municipal<sup>42</sup>, instituído como um dos símbolos da cidade pela lei municipal nº 528, de 29/08/1968:

Três fronteiras de pátrias amigas  
Iguaçu-Paraná... que emoção!  
suas águas que entoam cantigas,  
rumo ao Sul, irmanadas, se vão!

Quadro eterno que os olhos fascina  
eis o sol o horizonte a romper;  
catadupas! Surgí da neblina,  
para o mundo, outra vez, surpreender!

Sob o imenso dossel destas matas,  
Sim! palpita lembrança tupi;  
Tarobá, no fragor das cascatas  
ainda chama, saudoso, Naipi. (...)

Honra eterna aos ingentes pioneiros  
deste solo, onde é grande o labor;  
aqui estão corações brasileiros,  
palpitando com idêntico amor!

Já na primeira estrofe, podemos identificar aquele discurso de “paz, harmonia e irmandade”, ao qual fizemos referência acima. Na segunda estrofe, podemos identificar a admiração pelo astro Sol, fato que está presente nos imaginários históricos de quase todos os povos. Podemos citar dois exemplos, o primeiro vem da aldeia Tekoa Ocoy, em uma conversa com o Xamoi Sr. Guilherme, o mesmo afirmou que “o Sol (Kuarahy) é filho de Deus (Nhade Ru Ete- nosso pai sagrado), a principal fonte de vida para nosso povo”<sup>43</sup>. O segundo, vem de uma viagem que fizemos ao Peru, onde pudemos ouvir histórias semelhantes e fotografar a famosa Intihuatana<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Hino municipal de Foz do Iguaçu. disponível em <http://www.pmfi.pr.gov.br/conteudo/?idMenu=1180>, acesso em 12/06/2014.

<sup>43</sup> Entrevista gravada com Sr. Guilherme em 15-11-2013, 13:51 min.

<sup>44</sup> Veja também: *Intihuatana, the place when the sun gets tied, It was a religious construction, conformed of 4 sides, considering like the 4 cardinals points (north, south, east and west) located at the top of the sacred mountain, after climbing around 70 steps, is a wonder of the ancient technology, given the fact that was a kind of clock to measure when was the time to celebrate the winter solstice, called by the Incas INTI Raymi, one of the most important celebrations and rituals of the entire Empire. This ceremony consist on make some kind of pray to the Sun, his almighty God, to no leave them for the harvest time, and in a symbolic way, keep or tie the sun to*

É digno de registro que a Universidade Estadual do Oeste do Paraná, criada em 1995, trás no seu *logo* oficial o ícone do sol, com cinco raios ao seu entorno para representar cada um dos cinco campi: cinco sóis!



Figura 07: A pedra sagrada Inca Intihuatana, também era usada como calendário solar.  
Foto: Edilene Lovatto, em 17-07-2012

Já na terceira estrofe, volta a memória indígena, com a famosa Lenda das Cataratas, só que, dessa vez, transformada em símbolo do governo, sob a máscara de tradição. As matas – imagem fundamental do imaginário regional – ladeadas pela água, o deus Mbói e o casal fundador. A última estrofe – como se o tempo fosse somado da primeira à última – refere ao construtor de cidades, o pioneiro agricultor, homem branco, laboral e brasileiro. Esse destaque se deve ao fato de que, a princípio, muitos outros estrangeiros circulavam na tríplice fronteira e eram considerados brancos.

O texto deste hino é fonte que permite ao imaginário transbordar as fronteiras de um discurso e desdobrar-se em sentidos múltiplos, marcados pelo presente no cotidiano. Há na música, nos cantos, nos textos didáticos, muitos outros *naipis* e *tarobás*. Há muitos jovens que ainda hoje se lançam ao rio Paraná relembrando o antigo ato dos amantes.<sup>45</sup>

É possível, ao visitante de Foz do Iguaçu, “conhecer” a cultura local através do “show de danças típicas regionais”, de uma empresa da cidade. Lá são apresentadas releituras

---

*that beautiful rock, and on that precise moment, the priest put his hands on the rock and pray for many years of prosperity.* Disponível em: <http://www.machupicchu.org/ruins/intihuatana.htm> acesso em: 15/05/2014.

<sup>45</sup> Reportagem. Disponível em: <http://portalrondon.com.br/noticia/31830/>. acesso em 31-01-2015.

caricatas de alguns ritmos e danças regionais. Na introdução do espetáculo é apresentada uma releitura da famosa lenda de Naipi e Tarobá, por sinal o nome do espetáculo é “Iporã lenda show”<sup>46</sup>. Aqui vemos a lenda transformada novamente em produto cultural, vendido aos turistas iguaçuenses e visitantes. Em uma edição mais “racionalizada”, o projeto Educação Indígena também trabalha e ensina aos filhos remanescentes a lenda e o modo de ser indígena.

Exemplos como esse são encontrados em quase todos os lugares, sendo que a construção narrativa proposta pelo discurso está interiorizada nos símbolos, presentes no dia a dia. Quando observamos uma viatura da polícia paranaense passar, diante de nossos olhos estão os brasões de armas do estado. Ele tem em sua constituição os mesmos elementos: o sol em destaque na parte superior, os pioneiros lavrando a terra, a erva mate e o pinhão; referência à natureza, mas também aos alimentos utilizados pelos indígenas. Enfim, as referências parecem deslocar-se do momento da criação e utilizadas como utensílios para ancorar outras necessidades cotidianas.

Voltando ao hino municipal, um ponto que mais chama a atenção é certamente a exaltação dos colonizadores *pioneiros*. Os desbravadores, que aqui são evidenciados e exaltados como construtores, que com sua coragem e trabalho domesticaram a natureza. A letra do hino, em suma, é uma alusão às memórias construídas a respeito do colonizador, do indígena, dos estrangeiros, e dos astros.

O uso destas simbologias não está restrito à fronteira geográfica entre os Estados. Logo ao lado do Marco das Três Fronteiras, está *Puerto Iguazú*, na Argentina. Basta cruzar o rio e vemos no escudo da *ciudad* de *Puerto Iguazú*, praticamente todas as referências acima discutidas no hino Iguaçuense :

---

<sup>46</sup> Rafain Foz apresenta Iporã Lenda Show . Disponível em: <http://www.hotel1.com.br/blog/rafain-foz-apresenta-ipor-lenda-show/>


	<p><b>SIMBOLOGÍA</b></p> <p>Tomado como premisas las bases del concurso, se logró obtener el logotipo para el símbolo del Municipio de la Ciudad de Puerto Iguazú.</p> <p>Con la bandera de Misiones como base donde se reivindica a los primeros y auténticos dueños de la tierra misionera que la defendieron con sus vidas.</p> <p>En el medio el verdor de la exuberante selva misionera que anida en su seno el tesoro invaluable de sus entrañas, destacándose como gigante, con su incesante bramido, las imponentes cataratas, como pilar fundamental de su economía, teniendo como fondo al sol naciente, cuyos rayos fulgurantes se derraman sobre su pueblo abrazándolo con su calidez y brillo de esperanza.</p> <p>Con las manos entrelazadas simbolizando la convivencia de los tres países que integran esta región que forma parte indisoluble de su idiosincrasia, base fundamental para el progreso y desarrollo de este punto tripartito.</p> <p>Además, se destaca el típico pindó, como símbolo infaltable del paisaje iguazuceño, refleja la leyenda de los indios de la Tribu Cainguengue: Naipí y Tarubá.</p>
---	---

Figura 08: Brasão da ciudad de Puerto Iguazú.

Fonte: <http://heraldicaargentina.com.ar/3-Mis-PuertoIguazu.htm>, acesso em 12/06/2014.

Vemos as mesmas referências ao sol, natureza, lenda guarani das cataratas, convivência harmoniosa, e “*a los primeros y auténticos dueños de la tierra misionera que la defendieron con sus vidas.*” Supostamente referência aos pioneiros, como no exemplo anterior, contudo, missioneiros, ou seja índios guaranis e jesuítas. De uma forma surpreendentemente sintética da história dos povos locais, a narrativa passa por sobre o tempo e os conflitos e representa as “*manos entrelazadas simbolizando la convivencia de los tres países que integran esta región que forma parte indisoluble de su idiosincrasia, base fundamental para el progreso y desarrollo de este punto tripartito*”.

Destacam-se as crenças em signos astronômicos como o “*sol naciente, cuyos rayos fulgurantes se derraman sobre su pueblo abrazándolo con su calidez y brillo de esperanza.*”, e, cabe ressaltar que, o sol é um elemento fundamental da cultura Avá-Guarani. Então, a “*integración*” contemporânea toma forma discursiva e representativa neste símbolo heráldico argentino.

Nesse contexto, o MERCOSUL<sup>47</sup> também pode ser visto como um destes exemplos discursivos. Fundamentado em imaginários de integração, apela para este passado, agora heroico, e procura novos sentidos para “*hermanos*” de uma ancestralidade comum. Um dos discursos simbólicos do MERCOSUL foi expresso no primeiro selo comemorativo da entidade. Soa como uma ironia ao expressar as ruínas Jesuíticas.



Figura 08 – Primeiro selo comemorativo do MERCOSUL.

Fonte: [http://www.portaldoselo.com.br/product\\_info.php?products\\_id=6546](http://www.portaldoselo.com.br/product_info.php?products_id=6546)<sup>48</sup>

Em notas oficiais e explicativas da origem do MERCOSUL, o apelo simbólico ao heroísmo passado também é evidente. Na nota que segue, há uma explicação das ruínas adotadas no selo comemorativo, este imaginário fica explícito. Observa-se que

foi no Teatro Municipal de Ouro Preto – *o mais antigo do Brasil* – em 1994, que sua estrutura definitiva foi aprovada”; [...] Entretanto o MERCOSUL não se trata apenas de fluxos de comércio, de ganhos de produtividade e de ações políticas e econômicas, mas também de um universo de entendimento, de cooperação social e de união entre países irmãos e vizinhos, onde suas culturas, seus hábitos e costumes passam a se interligar de forma mais intensa e consciente, favorecendo o surgimento de uma supranacão, com ideais e condições de vida de sua população próximos aos padrões internacionais<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> De acordo com o Tratado de Assunção (1991), o Mercosul é formado pelos países da República Argentina, a República Federativa do Brasil, a República do Paraguai e a República Oriental do Uruguai. Novos fatos aconteceram desde a formação do bloco, como a incorporação da República Bolivariana da Venezuela, ato que aconteceu em 12 julho de 2012, na cidade de Brasília, através da decisão MERCOSUL/CMC.Nº27/12 (anexo L). Fonte: ROCHA, Ailana Freitas. A formação do gestor educacional para o ensino básico no Mercosul: Brasil e Argentina. 180f. 2013. Dissertação. (Mestrado em Políticas Sociais e Cidadania) Universidade Católica do Salvador (UCSAL), 2013. p.38.

<sup>48</sup> Selo comemorativo Mercosul. Disponível em: [http://www.portaldoselo.com.br/product\\_info.php?products\\_id=6546](http://www.portaldoselo.com.br/product_info.php?products_id=6546). acesso em 25/05/2014.

<sup>49</sup> Brasil-Mercosul. Disponível em: <http://www.girafamania.com.br/americano/brasil-mercocul.htm>. Acesso em 25/05/2014..

Embora seja discutível o que são “padrões internacionais”, fica expressivo este apelo à imagem de esquecimento do passado de conflitos e direcionados a uma *supranação*. Na página oficial da Filatelia Brasileira, ainda se lê que,

Imbuídos desse espírito de progresso, modernidade e conquistas, os países-membros decidiram a emissão conjunta de um selo postal, com imagem única, objetivando identificar em qualquer lugar do mundo, os objetos postais da região do MERCOSUL. Assim, a emissão de 1997 assinala mais uma conquista deste Mercado Regional e apresenta a particularidade de tratar-se do primeiro selo postal do MERCOSUL <sup>50</sup>.

Ao lado destes discursos do MERCOSUL, devem ser colocados também os produzidos pela Itaipu Binacional, Parque nacional do Iguaçu e da Universidade Latino-americana, Unila. São dois outros megaprojetos que se inserem nesta lógica de superação de desigualdades culturais, por meio deste falso arquétipo de supranação enunciado pelo discurso fomentador do MERCOSUL.

Discurso que se transforma em prática, na forma de projeto nacional, como é o caso do projeto Itaipu. Em parceria com o Estado vizinho, Paraguai, veio a alterar radicalmente não só a geografia da região, como a realidade das comunidades no entorno da obra e de seu lago. É o caso da aldeia pesquisada, a Tekoa Ocoy, que foi demarcada pela FUNAI em 1982, com aproximadamente 231ha. Terras que são, no discurso da empresa (do governo), uma compensação pela inundação da antiga aldeia, chamada Tekoa Jacutinga. Ela ficava próxima ao local onde é hoje o balneário Ipiranga, ambos localizados no município de São Miguel do Iguaçu.

Outro discurso que se transforma em realidade em Foz do Iguaçu é o da integração e fraternidade entre os povos sul-americanos, em uma espécie de releitura do bolivarianismo, e tantas outras tentativas de “integração” por via de canetadas, megaconstruções, blocos econômicos etc. Está em processo de construção, na cidade de Foz do Iguaçu, o campus da UNILA, Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Universidade que já está em funcionamento e tem em sua página:

---

<sup>50</sup> 17/09/1998 – Selo Mercosul “Patrimônio Histórico – Missões”, São Miguel das Missões. Valor facial: R\$ 0,80 centavos. Artista: Henrique Garcia Moreno. Processo de Impressão: Ofsete. Papel: Cuchê gomado. Tiragem: 1.200.000 selos. Picotagem: 11½ × 11. Scott: 2688. Michel: 2895. RHM: C-2158. Nota: Os Correios receberam menção honrosa do Prêmio Rodrigo Melo Franco de Andrade, edição 1999, pelo lançamento deste selo. O prêmio, organizado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), do Ministério da Cultura, desde 1987, distingue as principais realizações em prol da preservação da cultura brasileira. Selo Mercosul “Patrimônio Histórico – Missões”, São Miguel das Missões. Disponível em: <http://www.girafamania.com.br/americano/brasil-mercosul.htm>. Acesso em 25/05/2014..

A vocação da UNILA é de ser uma universidade que contribua para a integração latino-americana, com ênfase no MERCOSUL, por meio do conhecimento humanístico, científico e tecnológico e da cooperação solidária entre as instituições de ensino superior, organismos governamentais e internacionais<sup>51</sup>.

Tendo duas formas de acesso, uma para brasileiros, através do Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), outra para latino-americanos, selecionados pelos governos de seus próprios países, o campus da Unila foi projetado por Oscar Niemeyer, contratado pela Itaipu, que também doou o terreno<sup>52</sup>.

Essa tentativa de transformar o Brasil em uma espécie de redentor dos povos excluídos da América latina é evidenciada com alguns projetos como MERCOSUL, Itaipu, Unila. Vemos também no projeto governamental uma tentativa de resgate da cultura Guarani, como o que ocorre na própria Unila: cursos do idioma guarani, inseridos nas grades curriculares de algumas graduações e como projeto de extensão para a comunidade. No entanto, observando com uma lupa, esse resgate pode ser visto como uma representação, um produto educacional/cultural disponível.

Ao lado desses mega projetos estatais de integração observamos discursos menores, locais, porém com propostas semelhantes. Uma integração racionalizada.

Um deles com clara referência astronômica, em Foz do Iguaçu, é o calendário, que por si só, daria outra discussão. Por hora, vamos comentar somente um dos seus aspectos na região, o Ramadã<sup>53</sup>.

Utilizaremos como estudo de caso, uma matéria publicada no site oficial da prefeitura de Foz do Iguaçu:

FIM DO RAMADÃ - 08/08/2013 17:52

Café da manhã marcou o fim do período sagrado para os muçulmanos:

Muçulmanos da fronteira comemoraram o fim do Ramadã na manhã desta quinta-feira (08). O Ramadã é um período sagrado do Islamismo. A celebração aconteceu com um grande café da manhã aberto a toda a comunidade na mesquita Omar Ibn Al-Khatib. A manhã foi de confraternização e orações. Muitos doces, bolos,

<sup>51</sup> A vocação da UNILA. Disponível em: <http://www.unila.edu.br/conteudo/voca%C3%A7%C3%A3o-da-unila>. Acesso em 30/07/2014.

<sup>52</sup> “O Ministério da Educação destinou uma verba de R\$ 284,6 milhões para financiar os custos da primeira etapa da obra. A construção da biblioteca universitária, que será construída numa segunda etapa, terá uma dotação de R\$ 40 milhões fornecidos pelo Fundo para a Convergência Estrutural do Mercosul (FUCEM) e pelo MEC.” Disponível em: <http://www.unila.edu.br/conteudo/obra-novo-campus-0>. Acesso em 03/08/2014.

<sup>53</sup> Veja mais sobre o Ramadã: “O mês de Ramadan foi o mês em que foi revelado o Alcorão - orientação para a humanidade e evidência de orientação e de discernimento. Por conseguinte, quem de vós presenciar o novilúnio desse mês deverá jejuar; porém, quem se achar enfermo ou em viagem jejuará, depois, o mesmo número de dias. Allah vos deseja a comodidade e não a dificuldade, mas cumpri o número (de dias), e glorificai a Allah por ter-vos orientado, a fim de que Lhe agradeçais.” (2:183-185)’ acesso em 12/06/2014. Fonte: [http://www.islamismo.org/ramadan\\_jejum.htm](http://www.islamismo.org/ramadan_jejum.htm)



salgados e outras comidas típicas fizeram parte do cardápio de confraternização. A comunidade ficou 30 dias em jejum absoluto de água e alimento do nascer ao pôr do sol.

O evento contou com a presença da secretária municipal de Desenvolvimento Econômico, Ivone Barofaldi, de lideranças religiosas, autoridades locais e da comunidade em geral. “É um evento importante para os nossos irmãos islâmicos, e que merecem o nosso respeito e admiração pelos seus hábitos e a cultura”, destacou a vice-prefeita <sup>54</sup>.

O Ramadã, período de jejum e orações da comunidade muçulmana, com evidentes ligações astronômicas<sup>55</sup>, uma vez que seu cálculo está baseado em um calendário lunar. Aqui o vemos incorporado ao discurso oficial emitido a partir do passo municipal. Discurso que edifica novamente, as mesmas referências; o Sol como elemento de destaque desta vez sendo marcador do início e fim do período de jejum diário, a autoridade renova os laços de irmandade, harmonia, convivência pacífica e multicultural.

O discurso não está presente somente nas falas governamentais, podemos citar outro exemplo, uma notícia de um jornal online:

Iguaçu: um grande encontro de etnias

Brasileiros, libaneses, paraguaios, argentinos, enfim, são mais de 72 etnias que convivem na tríplice fronteira, a cidade que pode ser considerada um “eldorado” para muitos estrangeiros que apostaram e começaram uma nova vida longe de guerras e conflitos, e todos vivem em perfeita harmonia.(...)

Essa cidade é Foz do Iguaçu, que abriga não somente um pouco de todas as raças do mundo, mas também suas religiões com templos e líderes religiosos.(...)

Em meio a tantas etnias, não poderia faltar religiosidade e paz na contemplação do Templo Budista. A comunidade chinesa edificou um enorme templo com 2,5 mil metros de área construída, que é a sede oficial do líder religioso.

(...)

A curiosidade também fica por conta das 120 estatuetas distribuídas ao lado do templo, destas, 108 são idênticas, com 2,5 metros, todas alinhadas em direção ao pôr-do-sol. Já as réplicas que estão apoiadas em dragões e elefantes são os bodhisattvas (destinados a iluminar)<sup>56</sup>.

Aqui estamos, novamente, diante do imaginário presente nos discursos midiáticos sobre Foz do Iguaçu, o eldorado de paz e harmonia, mas, desta vez, temos a cultura oriental, aqui especificamente a chinesa em foco, e, é claro, o Sol que determina o alinhamento das estátuas.

Poderíamos também analisar, entre outros elementos de grande relevância citados no texto do jornal, a alusão ao *Eldorado*. A discussão sobre a composição histórica e simbólica

<sup>54</sup> Reportagem disponível em: <http://www.pmfi.pr.gov.br/noticia/?idNoticia=31977>, acesso em 12/06/2014.

<sup>55</sup> Como podemos ver: O Calendário Islâmico é baseado no ciclo lunar. O mês de Ramadã é o nono mês e começa com uma combinação da lua nova e de cálculos astronômicos. O tempo exato do Ramadã às vezes varia de local para local, conforme eles se baseiam muito no avistamento da lua enquanto outros dependem da ciência. Um Imã (um santo homem muçulmano) irá declarar o tempo exato do Ramadã antes deste início. O período de jejum termina com a aparição da próxima lua nova, que ocorre após 29 ou 30 dias. Disponível em: <http://www.30-dias.org/o-ramada/>, acesso em 12/06/2014.

<sup>56</sup> Reportagem Templo Budista. Disponível em: [http://www.jcnet.com.br/editorias\\_noticias.php?codigo=161197&ano=2009](http://www.jcnet.com.br/editorias_noticias.php?codigo=161197&ano=2009). Acesso em 13/06/2014

do termo, em si, daria uma pesquisa à parte, uma vez que ele é abundantemente citado nos relatos de cronistas<sup>57</sup>, na historiografia e também na cosmogonia indígena. *Eldorado* possui vastíssimas interpretações que diferem segundo a interpretação de seu narrador, podendo ser, para os indígenas, uma espécie de “terra sem mal”, já os colonizadores a imaginavam como a “serra dourada”, “a cidade construída de ouro, por uma civilização perdida”. Já na visão do autor acima uma espécie de paraíso na terra, onde não existem conflitos. A expressão *Eldorado* nomeia várias localidades no Brasil e fora dele, sempre carregando no discurso um lugar de riqueza, abundância, paz e prosperidade, talvez a ideia da busca ancestral, atribuída ao imaginário religioso, pelo paraíso, entendido como esse lugar de felicidade eterna, ou a busca pela “terra sem mal” dos guaranis. Seja qual for a memória descrita, a evidência é que o símbolo “*Eldorado*”, permanece vivo e continua alimentando a imaginação das pessoas, sejam acadêmicos, entusiastas curiosos, governos e mídia.

Como que um arquétipo deslocado de seu corpo, a exemplo de outras imagens, fontes que aqui descrevemos, o termo “*Eldorado*” tem muitas histórias. Conta-se que “no coração da floresta amazônica reluzia uma cidade com prédios e telhados dourados, habitadas por indígenas que tomavam banho de ouro em pó, às margens de um lago”(SETÚBAL. 1950, p. 45). A busca por este lugar imaginado que demarcou a história de muitas expedições, a última delas no final do século XX, em 1997, é um excerto cotidiano<sup>58</sup>.

“*Eldorado*” está internalizado também na nomeação de outros espaços geográficos. Ironicamente se encontra outros “*Eldorados*”, como a cidade mato-grossense que leva este nome.

---

<sup>57</sup> Como: Las Casas(1540), Olviedo(1541), Pizarro(1542), Orellana(1542) entre outros. Para mais informações: LANGER, Johnni. O mito de Eldorado: origem e significado do imaginário su-lamericano (século XVI) . Revista de História, Brasil, n. 136, p. 25-40, jun. 1997. ISSN 2316-9141. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18809/20872>>. Acesso em: 10 Jan. 2015.

<sup>58</sup> Notas curiosas, mas dignas de pesquisa mais contida pode ser encontrado em <http://fabulas-lendas-e-criaturas.blogspot.com.br/2013/06/el-dorado-cidade-perdida-na-amazonia-no.html>.



Figura 10: Brasão de Eldorado.

Fonte: <http://www.eldorado.ms.gov.br/simbolos.htm>, acesso em 20/06/2014.

Localizada a 435 km da capital Campo Grande, carrega o sol, o cimo real, o amarelo ouro e azul celeste. No texto de seu hino o maior significado da heráldica: “Eldorado sinal de fartura, em amizade, amor e riqueza. Estando o povo sempre unido, será a cidade um paraíso”<sup>59</sup>.

Acreditamos que esses discursos fazem parte de uma memória coletiva, que é constantemente construída e desconstruída nas relações diárias entre seus locutores e receptores. Memória essa que pode ser encontrada todos os dias, em cada canto da cidade, mas que não está isenta de ser combatida e confrontada pelos mesmos sujeitos que a proferem ou recebem.

Conflitos estão sempre presentes e fazem parte da realidade. Voltando à nossa metáfora, toda ação na natureza resulta em uma reação igual, com vetor contrário, pelo menos é o que diz o discurso dos físicos. Então, se o planeta Terra é influenciado pela força gravitacional do Sol, ele também o influencia, mesmo que de forma muito sutil.

Logo, quando pensamos aquela galáxia girando pacificamente de forma harmônica, na verdade não estamos considerando a guerra de forças, empurrões e puxões, entre os objetos que lá estão. E é exatamente essa complexa teia de equilíbrios e desequilíbrios que a modela e a constitui em sua eterna transformação.

A região da tríplice fronteira tem as mesmas características, e, quando analisadas com maior atenção, vão revelar ao observador atento alguns de seus segredos. Chama a atenção a formas de reação produzidas por um artigo de revista. Houve grande repercussão uma reportagem publicada pela revista VEJA em 2011, na qual, de certa forma, veio à tona a tensa

<sup>59</sup> Brasão. Disponível em: <http://www.eldorado.ms.gov.br/simbolos.htm>, acesso em 20/06/2014.

relação com os discursos midiáticos e a comunidade receptora, em Foz do Iguaçu. As reações foram divulgadas pelo jornal *on line* Hora do Povo:

Os ataques mentirosos da revista *Veja* prejudicam não apenas os muçulmanos, sejam árabes ou brasileiros, mas toda a comunidade da região da Tríplice Fronteira, incluindo brasileiros, paraguaios e argentinos que sobrevivem do comércio de compras e do turismo”, afirmou Mohamad Ibrahim Barakat, líder árabe-brasileiro que falou em nome da comunidade árabe islâmica de Foz do Iguaçu e Ciudad Del Este.<sup>60</sup>

Outro caso que pode ser elencado, ao discorrer sobre as tensões e arranjos que constroem cotidianamente o viver na fronteira, é a queda de braço entre o poder público normalizador e a experiência das ruas, que se molda, contorna, adapta-se, em busca da sobrevivência, dia a dia.

Após fechamento de uma loja no centro comercial de Ciudad del Este, Paraguai, por vender produto falsificado para brasileiros, a prefeita da cidade paraguaia, Sandra Zacarias, ordenou aos responsáveis pelo Escritório de Defesa ao Consumidor do Município, a serem implacáveis com aqueles comerciantes que enganam turistas e compradores que procuram o comércio de fronteira.<sup>61</sup>

Aqui o poder público de *Ciudad Del Este* tenta conter a “esperteza” de comerciantes da tríplice fronteira, que optam, como uma das formas de obter maiores ganhos financeiros, vender produtos falsificados a um casal brasileiro. Apelar para táticas de sobrevivência é parte da realidade do homem comum, em Ocoy isso também se verifica, um exemplo é aceitar as casas construídas pelo não índio mesmo que não estejam de acordo com os costumes do grupo.

Aliás, os conflitos relacionados ao poder instituído e os sujeitos do dia a dia merecem um destaque especial, pois a região trinacional também os apresenta, é claro, de forma múltipla. Então, eles ganham contornos muito mais interessantes e complexos, uma vez que podem se desenrolar entre os indivíduos e seus próprios governos, entre indivíduos e governos estrangeiros e, às vezes, entre os próprios governos, sejam eles local contra estadual, estadual contra nacional, nacional contra outra nação, enfim, de diversas formas esses conflitos estão presentes e, como sugerimos, vão constituindo a Foz do Iguaçu multicultural, real. Isto demonstra o quanto “[...] o tempo histórico não é horizontal e uniforme e que coloca

<sup>60</sup> Reportagem. Disponível em: <http://www.horadopovo.com.br/2011/abril/2951-20-04-2011/P3/pag3g.htm>, acesso em: 13/06/2014.

<sup>61</sup> Reportagem. Disponível em: <http://www.rgl.com.br/noticia/paraguai/prefeita-de-ciudad-del-este-anuncia-mao-de-ferro-contra-comerciantes-desonestos>, acesso em: 13/06/2014.

os sujeitos em situação de experiências micro a partir de seus usos hodiernos<sup>62</sup>, como dito por Santos (2014).

Em Foz do Iguaçu e Ciudad Del Este, a ponte internacional da Amizade se constituiu, ao longo do tempo e com as construções da memória, em uma espécie de centro não oficial da fronteira. Como uma galáxia, onde objetos massivos localizados no centro mantêm, com enormes forças gravitacionais, milhões de outros corpos gravitando ao seu redor. Portanto, são nos arredores da ponte que se desenvolvem diversos aspectos do cotidiano, sejam eles econômicos (formais e informais), políticos, normativos, culturais, entre outros. Esse local simbolicamente estratégico<sup>63</sup>, também é eleito para manifestações de diferentes causas e grupos, que ao interromper, mesmo que momentaneamente, o fluxo entre os países, conseguem atenção quase imediata da mídia e de seus governos.

Vamos a seguir analisar um dos inúmeros casos que paralisam todos os anos o fluxos entre os dois países, na ponte da amizade:

Brasileiros e paraguaios fecharam nesta segunda-feira (27) a Ponte da Amizade, ligação entre Foz do Iguaçu e Ciudad del Este, durante seis horas,(...)

A ponte foi bloqueada por volta das 6h30 e aberta pouco depois das 12h30. Os manifestantes protestavam contra o rigor da fiscalização e reclamavam do impacto da ação militar no setor comercial de Foz do Iguaçu e Ciudad del Este.(...)

No lado paraguaio, a ponte foi fechada pelos chamados ‘paseros’ - trabalhadores que transportam hortifrutigranjeiros de Foz do Iguaçu para Ciudad del Este. Os manifestantes reclamam do arrocho da fiscalização na aduana de Ciudad del Este e do valor da cota de US\$ 150,00, estipulada pelo governo paraguaio para limitar a compra de mercadorias no Brasil. Ele reivindicam uma cota de US\$ 1 mil. O movimento paraguaio também contou com apoio de taxistas e comerciantes de Ciudad del Este que se dizem prejudicados pela fuga de compradores em razão da operação brasileira.

Na aduana brasileira, o protesto foi engrossado por mototaxistas, sacoleiros e comerciantes. Empresário na Vila Portes, Lindomar Ferreira diz que o movimento no comércio do bairro caiu 70% após o início das operações na fronteira. “Foz do Iguaçu não tem emprego e empresas. O pessoal depende da muamba e fica sem dinheiro para comprar um botijão de gás, diz<sup>64</sup>.

No primeiro e no segundo parágrafos vemos brasileiros e paraguaios em conflito com o estado brasileiro, por conta da fiscalização que está prejudicando o seu meio de sustento. Observamos aqui as transformações vividas na fronteira face aos projetos nacionais de controle, que imprimem uma reorganização da vida cotidiana. A tentativa de controle da

<sup>62</sup> SANTOS, José Carlos. *Unir e Separar* – ensaios de micro história. São Paulo: Paco Editorial, 2014. p. 16.

<sup>63</sup> Existem, inclusive, casos de pessoas que para tirar a própria vida se atiraram da ponte, reportagem. Disponível em: Fonte: <http://www.gazetadopovo.com.br/vidaecidadania/conteudo.phtml?id=624087&tit=Paraguaio-pula-da-Ponte-da-Amizade-em-Foz-do-Iguacu>, acesso em 15/06/2014.

<sup>64</sup> A reportagem é do Jornal Gazeta do Povo (27/05/2103). Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/vidaecidadania/conteudo.phtml?id=1376385>. Acesso em: 15/06/2014.

fronteira é uma das mais evidentes manifestações da presença do estado na rede de poder que modela a região. Tozi (2009) afirma ser,

Nesse sentido, na cidade de Foz do Iguaçu, na região da tríplice fronteira (área de fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina), a Secretaria da Receita Federal desenvolveu uma operação, “Fronteira Blindada”, com o objetivo de reprimir a pirataria e o contrabando. Em 20 de junho de 2005, Brasil e Paraguai assinaram um “Memorando de Entendimento para o Estabelecimento de um Grupo Bilateral de Inteligência Brasil -Paraguai na Esfera de Pirataria, da Falsificação e do Contrabando de Produtos Piratados e Falsificados”, com o objetivo de coordenar ações de combate às práticas de pirataria, falsificação e contrabando. Já em 2006, uma nova aduana começou a operar em Foz do Iguaçu, com capacidade para fiscalizar, com apoio da Polícia Federal e da Polícia Rodoviária Federal, todos os pedestres e veículos que retornam de Ciudad del Este, no Paraguai (TOZI, 2009, p. 05).

Já no terceiro parágrafo, vemos no mesmo protesto, atravessando a fronteira, paraguaios em conflito com seu estado por conta da fiscalização e das normas de importação impostas por seu governo. Enquanto isso, o último parágrafo se refere à aduana e à Vila Portes, uma espécie de entre-lugar entendendo como a discussão proposta por Santiago<sup>65</sup>, já que estão em território brasileiro, portanto sujeitas às leis e influências que o regem, contudo, seu cotidiano é quase integralmente ligado ao Paraguai e aos fluxos de pessoas, produtos e culturas que diariamente circulam no local. A frase do comerciante “O pessoal depende da muamba” é a expressão da “*Everyday language*” utilizada como parte do método de análise empregado por Certeau (1994, p. 56). Ele acredita que a linguagem define a historicidade de seu emissor, até mesmo do próprio pesquisador. Portanto, aqui podemos sugerir um conflito entre o discurso do estado normalizador e seus receptores “o cada um, e ninguém”, as pessoas ordinárias (CERTEAU, 1994, p. 60).

Em outro desses eventos cotidianos, a ponte foi fechada por mototaxistas brasileiros, que protestavam contra mototaxistas paraguaios, que não estariam cumprindo as “regras” entre eles estabelecidas. Enfim, analisar a ponte da amizade e seus conflitos daria um estudo à parte.

Em relação ao nosso objetivo, o ponto que gostaríamos de refletir aqui é o descompasso entre a realidade complexa e os discursos proferidos pelo Estado, mídia e instituições. Ao expandirmos essa ideia e pensarmos sobre os discursos propostos sobre os Avá-Guarani, será que também não existe uma mesma assimetria entre o discurso e o real?

---

<sup>65</sup> SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Perspectiva: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1978.

Para encerrar este tópico, mais um caso que nos faz pensar um pouco mais sobre esses pequenos conflitos e negociações correntes diariamente na fronteira, quase sempre, discretamente, ignorados, para se sustentar uma imagem oficial mais adequada aos olhos de seus idealizadores. Veja o discurso midiático sobre uma lei proposta pelo: *Concejo Deliberante local* (Argentina), e a reação à mesma.

PUERTO IGUAZÚ Y POSADAS. En la sesión ordinaria del jueves, el Concejo Deliberante local sancionó una ordenanza para que las estaciones de servicios diferencien las filas de expendio de combustibles. A partir de la polémica norma, deberá existir una fila para vehículos nacionales y otra para extranjeros.(...)

Fue muy discutida la aprobación de esta norma ya que habían tomado estado parlamentario tres proyectos al respecto, uno de declaración, otra de comunicación con el objetivo de establecer cupos para extranjeros y la de ordenanza que finalmente fue sancionada.

Días pasados, el presidente de Cesane, Faruk Jalaf se había expresado respecto a medidas como surtidores especiales y cupo para extranjeros. Entonces, dijo que habría zonas con faltantes como Iguazú y Posadas. “Es muy difícil de manejar, porque nuestros vecinos aprovechan la diferencia y compran como nosotros lo hacíamos cuando en Paraguay era más barato y cruzábamos para comprar combustible, comestibles y todo. Entonces, no somos partidarios de poner límites. Porque, cuando íbamos nosotros, nos trataban bien y de manera igualitaria. Hacer diferencia nos parece incorrecto, dijo.<sup>66</sup>

Aqui expressa a reação burocratizante do governo argentino aos transtornos, e falta de combustível, provocados, entre outras coisas, pelo grande fluxo de brasileiros e paraguaios que lá abasteciam seus automóveis, por ser mais vantajoso. Aqui, vemos também, uma reação de comerciantes argentinos à normatização de seu governo, relembrando um passado recente onde houve o contrário, ou seja, argentinos cruzando a fronteira para abastecer no Brasil ou Paraguai.

Assim, para concluir, voltamos ao nosso exemplo: a região trinacional seria como aquela hipotética galáxia que, à primeira vista é percebida como um gracioso e luminoso conjunto de astros girando harmoniosamente ao redor de um centro. Contudo, um observador mais cuidadoso e utilizando vários métodos de observação<sup>67</sup>, vai perceber, através dos pequenos sinais, que na realidade a situação é bem mais complexa. Existe uma série de explosões, mortes, nascimentos, colisões e também objetos escuros, difíceis de serem vistos.

Não podemos aceitar o discurso estrategicamente construído do “lar pacífico onde convivem mais de setenta etnias, em harmonia.” E sim pensar na complexidade das relações

<sup>66</sup> A reportagem completa pode ser vista no site do jornal. Disponível em: <http://www.primeraedicionweb.com.ar/nota/impreso/102384/iguazu-habra-filas-para-locales-y-extranjeros-en-estaciones-servicio.html>. Acesso em 15/06/2014.

<sup>67</sup> No caso da astrofísica, os dados são obtidos mediante o emprego de variadas tecnologias e métodos, como exemplo, o telescópio ótico, radiotelescópios, espectrofotômetro, aceleradores de partículas, entre outros. Disponível em: <http://astro.if.ufrgs.br/>. Acesso em 18-01-2015.

cotidianas nas quais a identidade e alteridade convivem lado a lado, se reconstruindo diariamente. Em estratégias que vão da aceitação à negação, da harmonia ao conflito, formando assim a real multiculturalidade de Foz do Iguaçu.

Isso também pode ser aplicado aos discursos, representações e políticas sobre a Tekoa Ocoy, criados arbitrariamente por elementos externos à comunidade. Logo, assim como demonstramos a desconstrução de algumas imagens na tríplice fronteira, também pretendemos problematizar algumas práticas e discursos enunciados para a comunidade Avá-Guarani.

Desta forma, como em nossa metáfora, empregando criticamente as ferramentas de diversos campos, poderemos ver como as minúsculas partículas de poeira e gás, que sozinhas podem parecer insignificantes, juntas formam um sistema solar capaz de abrigar a vida.

## **2.2 Multicultura: para incluir ou excluir**

Ao perceber a astronomia como uma linguagem que pode demonstrar, através de contrastes, os conflitos, rupturas, permanências e negociações, no interior de uma pequena comunidade como o Ocoy, não poderíamos deixar de discutir a existência de um movimento de ir e vir entre as formas variadas de racionalidade. Portanto, torna-se fundamental uma discussão, mesmo que breve, sobre a questão multicultural. O movimento de amálgama cultural presente na tríplice fronteira vai aparecer diversas vezes em nosso objeto. Assim, as fontes descritas na pesquisa nos levam a averiguar o que alguns autores trabalharam em relação ao multiculturalismo. Na sequência desse texto, busca-se elencar um pequeno recorte da questão multicultural, apresentando alguns pontos levantados pela bibliografia em alguns autores como Hall (2009), Semprini (1999) e Kuper (2002).

Stuart Hall vai chamar atenção sobre a super utilização e a falta de compreensão conceitual de termos como o multicultural e o multiculturalismo. Para estudos nesta fronteira, acreditamos que se faz necessário um esclarecimento destes conceitos. O Autor nos fala que o termo deve ser visto *sob rasura* e propõe uma divisão entre o conceito de multicultural e multiculturalismo da seguinte forma:

Multicultural é um termo qualificativo. Descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na



qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retém algo de sua identidade "original". Em contrapartida, o termo "multiculturalismo" é substantivo. Refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais. É usualmente utilizado no singular, significando a filosofia específica ou a doutrina que sustenta as estratégias multiculturais. "Multicultural", entretanto, é, por definição plural (HALL, 2009, p. 51).

Hall (2009) nos mostra que são muitas manifestações do multiculturalismo levado a cabo pela importância da diferença nas sociedades, separando modelos heterogêneos de sociedades como Indonésia, EUA, Malásia, daquela visão tácita e tradicional do estado ocidental liberal e homogeneizante.

O autor também faz uma distinção entre várias formas de multiculturalismo como o conservador que acredita na assimilação das diferenças pela cultura da maioria, o liberal que pressupõe valores universais de cidadania e a tolerância a certas práticas no espaço privado. Já o pluralista avalia as diferenças fazendo concessões a grupos em um conjunto comum. O multiculturalismo comercial pressupõe que as diferenças culturais sejam publicamente reconhecidas e resolvidas (diluídas) no consumo privado. O multiculturalismo corporativo (público, privado) tenta administrar as diferenças culturais da minoria visando os interesses do centro, e, nas palavras do autor, citando outros que tratam do multiculturalismo crítico: “O multiculturalismo crítico ou ‘revolucionário’ enfoca o poder, o privilegio, a hierarquia das opressões e os movimentos de resistência (McLaren, 1997). Procura ser ‘insurgente, polivocal, heteroglossa e antifundacional’ (Goldberg, 1994)”<sup>68</sup>.

Hall (2009) acredita que o multiculturalismo não é uma doutrina estabelecida, sendo continuamente questionado, particularmente, em cada país, por um discurso de direita liberal e conservador que o vê como uma espécie de ameaça à unidade nacional e, é claro, ao seu poder consolidado.

Ao falar sobre a proliferação das diferenças, ele nos mostra que no mundo global a cultura hegemônica vertical é obrigada a lidar com particularidades laterais. Essa diferença entre o local e o global é o ponto central da análise:

*Differance* caracteriza um sistema em que "cada conceito [ou significado] esta inscrito em uma cadeia ou em um sistema, dentro do qual ele se refere ao outro e aos outros conceitos [significados], através de um jogo sistemático de diferenças' (DERRIDA, 1972 *apud* HALL, 2009, p. 60).

---

<sup>68</sup> *Op. cit.*, p. 52.

A reflexão que Hall (2009) faz sobre a formação multicultural do Império Britânico e como as diferenças são constituídas, visando ilustrar esta *difference*. Para os ingleses, as diferenças sempre se deram entre eles e os outros (pressupondo certa pureza intrínseca) e eles atribuem, erroneamente, terminologias como raça, para designar os afro-caribenhos, e etnicidade aos asiáticos. Então, o autor desconstrói essas diferenças e problematiza os termos raça e etnicidade. Assim, ele ressignifica a noção de cultura<sup>69</sup> e como essa proposta de Estado liberal lida com ela na construção de um sujeito universal e um estado culturalmente neutro. Como se fosse possível sendo o Estado parte integrante dessa sociedade e, portanto, a somatória de vontades, desejos, interesses e influências, assim jamais neutro.

A noção de identidade através da diferença perpassa todo nosso trabalho, assim como algumas posturas e entendimentos do nosso modelo de Estado em relação às questões culturais e as dificuldades de se construir políticas públicas, que sejam ao mesmo tempo unificadoras e diversas.

Acreditamos ser fundamental essa discussão a respeito da questão multicultural na tríplice fronteira, uma vez que, como veremos no próximo capítulo, o multiculturalismo, muitas vezes, não é adequadamente utilizado pelo Estado ao promover políticas públicas que, na maioria dos casos, prejudica aqueles considerados diferentes, ou, se aproximando do conceito de Elias & Scotson (2000), os “*outsiders*” constantemente vivenciam essas ações unidirecionais propostas pelo discurso hegemônico. Assim, a contribuição de Hall (1997) para a compreensão da indigeneidade será no sentido de perceber o tratamento dispensado a este outro indígena, quando o colocamos na dinâmica multicultural da fronteira.

A segunda contribuição que gostaríamos de acrescentar à discussão são os estudos apresentados no livro *Multiculturalismo*, do pesquisador de semiótica, o italiano Andrea Semprini (1999), do qual nos apropriamos para enriquecer o debate. Nele apresenta como discussão inicial a ideia de que o multiculturalismo está baseado na questão da diferença, e qual seria seu lugar em um sistema social? Seria um fator positivo ou negativo? Além de ser um conceito, a diferença é uma questão real e, como toda realidade, não é estática. Portanto, para entender a diferença devemos compreender que ela é dinâmica, transitória e está inserida em um contexto histórico.

Consideramos que grande parte dos problemas cotidianos observados na Tekoa Ocoy, tem uma base histórica e discursiva. Essa base foi construída e implementada ao longo dos

---

<sup>69</sup> Hall nos mostra um noção de cultura em constante transformação. Ver: HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. In: *Educação & realidade*, v. 22, n. 2, 1997. p. 15-46.

anos, principalmente por políticas públicas que foram concedidas tendo um modelo homogeneizante e xenofóbico que fundamentou as políticas multiculturais. Por outro lado, o outro indígena é, realmente, um sujeito que apresenta singularidades culturais típicas. É neste embate que ocorrem significações interessantes entre *outsiders*, *difference* e multiculturalismo, enquanto política. Este aspecto será mais bem apontado no último capítulo deste texto.

Já Semprini (1999), para analisar a questão multicultural, propõe cinco aspectos muito importantes<sup>70</sup>: a presença de ameríndios, o tráfico maciço de escravos da África Ocidental, os grupos religiosos (que inicialmente colonizaram o país), o papel dos imigrantes, e a formação das elites políticas e econômicas.

O autor lembra que a América era habitada por inúmeros grupos autóctones que sofreram grandes transformações durante o que foi chamado de “conquista e civilização”. Afirma também que, recentemente há um movimento de resgate dessa parte apagada da narrativa histórica americana. Dando historicidade aos eventos e, principalmente, aos seus protagonistas: as pessoas, os sujeitos.

Uma situação semelhante ocorre nos discursos proferidos a respeito dos afrodescendentes que, segundo Semprini (1999), foram desenraizados, segregados e inferiorizados na sociedade americana, uma lógica política excludente, que tentou, de várias formas, privá-los de direitos básicos, como o acesso ao voto e à educação universitária. Outro aspecto importante é a formação religiosa, haja vista que, grupos perseguidos na Europa vão encontrar no novo mundo um local ideal para a construção do seu modelo de comunidade religiosa. Assim, inúmeras pessoas vêm à América seguindo essa perspectiva, alimentando três aspectos, fundamentais para o entendimento do multiculturalismo americano: comunitarismo, espiritualidade e liberdade de expressão. Então, temos as grandes ondas de migração que vão inundar os EUA com diversas culturas e etnias, o que será visto como negativo pela elite branca anglo-saxônica:

Ainda mais que é precisamente a perspectiva de uma América pós-étnica, mestiça e diversificada que é rejeitada abertamente- por medo, racismo, ou outros interesses- por uma parte da América branca, que enxerga no futuro pós-étnico uma ameaça a sua posição no espaço social (SEMPRINI, 1999, p. 30).

---

<sup>70</sup> Lembrando que sua análise se remete aos EUA, podendo, os aspectos citados pelo autor, serem empregados a reflexão sobre a tríplice fronteira.

Observamos que os indícios apontam para a ocorrência desse mesmo processo no Brasil, como exemplo o caso dos Avá-Guarani. Todas as vezes que o grupo resistiu, lutando para recuperar seu território e, portanto, manter seu modo de vida, foi visto como uma ameaça ao *status quo*, ou seja, à tentativa de construção de um modelo estatizante homogêneo, com grupos étnicos e língua igualmente mais homogêneas e costumes voltados a certo modelo progressista que apontasse para produção tecnológica, econômico-financeira e de transformação da paisagem natural para adequações ao produtivismo. Sabe-se que a cultura indígena não tinha estes traços alinhados aos projetos desenvolvimentistas e, representando um número bem reduzido de pessoas, pouco representou enquanto força produtiva, sendo superada rapidamente por mão de obra de outras origens.

Seguindo o raciocínio do autor, foi a partir dos anos 60 que os movimentos de direitos civis e as mudanças socioculturais deram um novo tom às discussões multiculturais, principalmente, as jurídicas, que sofreram grandes alterações. O contexto das mudanças econômicas nos anos 70 e 80, especialmente as crises mundiais, como a do petróleo, irão causar explosivas mudanças. A crise não atinge a todos os grupos igualmente. O outro, o diferente, o “*outsider*”, passa a ser visto como agente causador ou potencializador das mazelas. Logo, nesses contextos hostis, observa-se o encrudescimento dos confrontos, especialmente políticos, entre multiculturalistas e conservadores.

Retornando à tríplice fronteira, podemos relembrar os relatos e discursos, apresentados anteriormente no texto, onde o indígena pode ser retratado como o “bom selvagem”, “índios mansos” ou como “bárbaros”, “selvagem sanguinário”; as narrativas são sempre contextualmente circunscritas. É digna de nota ainda a representação indígena presente nos grandes circuitos turísticos, no artesanato comercializado em centros específicos e nas peças artesanais produzidas por designer do projeto Ñhandeva e o seu contraste com o remanescente indígena que vive em Ocoy, além de alguns outros que vivem nas ruas de Foz do Iguaçu. Há uma distância ainda muito grande entre a imagem produzida e o sujeito. Há ainda muitos distanciamentos entre as políticas sociais e a intervenção na vida social indígena. Nota-se, ainda, que há também muito distanciamento entre o que deve ser o indígena hoje. Há uma clara tensão entre retornar a ser selvagem ou branquear definitivamente. Este aspecto será mais bem explorado no próximo capítulo.

Semprini (1999), ainda prossegue tratando da diferença entre uma leitura política e uma multiculturalista, explicando que o multiculturalismo coloca questões em pauta como a diferença, o lugar, os direitos da maioria em relação à minoria, e o problema da identidade e

seu reconhecimento. Esses problemas estão relacionados e para compreendê-los devemos separar uma abordagem culturalista de uma multiculturalista.

No primeiro caso, a análise limita-se basicamente as reivindicações das minorias com o objetivo de conquistar direitos sociais e/ou políticos específicos dentro do estado nacional. Uma Segunda interpretação do multiculturalismo privilegia sua dimensão especificamente cultural. Ela concentra sua atenção sobre as reivindicações de grupos que não têm necessariamente uma base "objetivamente" étnica, política ou nacional (SEMPRINI, 1999, p. 43-44).

Ao criticar a perspectiva culturalista, o autor aponta três problemáticas nos conflitos culturais: A educação, a identidade sexual, as relações interpessoais e as reivindicações identitárias. Nossas observações em campo e a perspectiva interdisciplinar apontam nas mesmas direções e extrapolam as problemáticas trazidas aqui. Acreditamos que nenhum tipo de conflito, seja ele cultural ou não, pode ser compreendido ou superado através de uma abordagem pragmática, homogeneizante e cartesiana.

Semprini (1999) destaca também a questão do individualismo e do multiculturalismo e suas contribuições para o espaço social através de sua relação. Com o desenvolvimento das instâncias individualistas, a luta pelo reconhecimento de identidade e espaço público sociocultural, os fatores socioculturais, levaram a crises que abriram caminhos rumo ao multiculturalismo. Contudo, até os dias atuais, foram poucas as mudanças. Os modelos vigentes de espaço político, econômico, social e cultural parecem não contribuir para o desenvolvimento de relações verdadeiramente multiculturais. Tal observação nos leva a pensar nas chamadas políticas públicas e no modo de participação das minorias, nas suas reivindicações. Pensa-se especialmente no modelo escolar indígena, na forma de sua elaboração e na medida – em que medida – ela realmente atinge o interesse dos remanescentes de Ocoy, dada esta perspectiva: ser índio ou branquear definitivamente.

Em aprofundamento destas relações entre o multiculturalismo e culturalismo, o autor aponta a crise da modernidade. Segundo ele, os atuais estados democráticos modernos apresentam uma imagem contratualista, em referência aos filósofos do século XVIII. Nesta imagem, os sujeitos abrem mão de uma parte da sua individualidade em troca das liberdades democráticas e de uma suposta igualdade cívica, que nunca existiram totalmente e jamais atingiram a todos. Esse tipo de homogeneidade é uma redução ou simplificação do real, que por sua vez é plural e, portanto, multicultural, sendo esse é o ponto central. “Esta crise ultrapassa paradigma político e ilustra o que foi definido como a crise da modernidade” (SEMPRINI, 1999, p. 62).

Essa questão torna-se ética e envolve elementos fundamentais na organização da sociedade como a política, a religião, o direito à língua, a autodeterminação, no caso dos Avá-Guarani. Enfim, todas as coisas deveriam ser pensadas enquanto plurais e não homogêneas.

Ao lado destes autores, se faz necessário colocar as contribuições de Michel de Certeau (2000). O autor discute em seus textos, principalmente em sua obra *A cultura no plural*, temáticas de grande importância, das quais destacamos uma, que tem relação especial com a nossa proposta:

Mas a cultura no singular tornou-se uma mistificação política. Mais do que isso ela é mortífera. Ameaça a própria criatividade. Sem dúvida, é atualmente um problema novo encontrar-se diante da hipótese de uma pluralidade de culturas, isto é, de sistemas de referência e de significados heterogêneos entre si. A homogeneização das estruturas econômicas deve corresponder à diversificação das expressões e das instituições culturais. Quanto mais a economia unifica, mais a cultura deve diferenciar (CERTEAU, 2000, p. 142).

É nesse caminho que pretendemos seguir com as discussões relacionadas à cultura. Como indica o autor, não podemos abrir mão de um modelo de saber que leve em conta a diversidade. Formada nesse complexo jogo de bricolagens, justaposições, confrontos e aceitações. Assim, para além de uma cultura unificada, ou um caos multicultural, devemos simplesmente pensar uma dinâmica cultura plural.

Na tríplice fronteira, a diversidade está dada de antemão. Contudo, ao se considerar as políticas normativas, estatizantes, limites territoriais, língua oficial, etc, está se considerando perspectivas de homogeneidades por si mesmas negadoras da heterogeneidade. A mistificação se confronta com os sujeitos.

### **2.3 Astronomia Cultural**

Como já exposto, entendemos a Astronomia Cultural como uma proposta de investigação que transcende as fronteiras entre as áreas exatas e humanas, buscando uma aproximação interdisciplinar. Enquanto disciplina, ou conhecimento sistematizado, a astronomia obedece ao círculo da mistificação a que alude Certeau<sup>71</sup>. A astronomia cultural deseja que os sujeitos, usuários de técnicas de saber, sejam apontados em exercício, ou seja,

---

<sup>71</sup> CERTEAU, 2000.

reinventando práticas com este tipo de conhecimento. Ou seja, pensar que sujeitos, saberes e práticas astronômicas se inter-relacionam, produzindo uma realidade complexa e plural.

Contudo, devemos ter em mente que ao utilizamos o termo astronomia, acabamos agregando a epistemologia moderna ocidental sobre o que é astronomia. Semelhante processo ocorre ao se empregar “cultural”, pois nunca definiremos corretamente as culturas fora de seu contexto, histórico, geográfico, econômico, entre outros. Portanto, acreditamos que o trabalho de astronomia cultural tem sentido apenas quando é colocada junto ao real, ou seja, os indivíduos e seus saberes dentro da realidade plural.

Desta forma, optamos, com os devidos cuidados, ter como referência uma linha de pesquisa proposta recentemente no Brasil por autores como Afonso (2004), Queiroz et al (2003), Lima & Moreira (2005), que visa o contato direto com as culturas estudadas, principalmente, através de pesquisas de campo, descrições, relatos, fotografias de representações, elaboração de mapas estelares e planetários étnicos. Podemos ver uma indicação desse processo, ao ler o relato de Lima sobre suas pesquisas de campo em etnoastronomia indígena brasileira:

Em um trabalho de campo na aldeia guarani de Paraty Mirim (Rio de Janeiro), em março de 2004, pudemos ver algumas constelações pintadas na parede da escola pelas crianças guaranis, como a constelação da Ema (Guyra Nhandu), Eixu (Favo de Mel, que corresponde às Plêiades) e Kuruxu (Cruz, correspondendo ao Cruzeiro do Sul). Na mesma parede aparecem também: Tapi'i rapé (Via Láctea), uma constelação chamada Jakare rainhykã (Queixada de Jacaré) e uma outra chamada A(k)uarai, que ainda precisam ser identificadas<sup>72</sup>

Podemos aqui apresentar uma definição de astronomia cultural proposta por Borges (2012), que, em termos gerais, simplifica o conceito:

Astronomia Cultural ou Astronomia na Cultura, grosso modo, podemos dizer que se trata de uma área que se situa no entremeio da Antropologia, da História e da Astronomia. Ou seja, a Astronomia na Cultura lida com sistemas que, tendo uma especificidade astronômica, não conseguem, no entanto, ser devidamente tratados pelos astrônomos, nem por antropólogos ou historiadores. Assim, esses sistemas de pensamento e de conhecimento requerem, para ser melhor compreendidos, instrumentos analíticos nos quais se combinam, em proporções diferentes, métodos e critérios utilizados em Astronomia, em Antropologia e História (BORGES, 2012, p. 3).

---

<sup>72</sup> LIMA, Flávia Pedroza; MOREIRA, Ildeu de Castro. *Tradições astronômicas tupinambás na visão de Claude D'Abbeville*. 2005. Disponível em: <[http://www.mast.br/arquivos\\_sbhc/22.pdf](http://www.mast.br/arquivos_sbhc/22.pdf)>. 10-06-2014

Este conceito apontado pelo autor, além de atender ao apelo interdisciplinar que enunciamos sobre nossa pesquisa, também corrobora o nosso intuito de discutir o limite dos procedimentos teóricos em que o cartesianismo abrigou as ditas ciências humanas. A astronomia é apontada pelo autor como um meio de compreensão das experiências de grupos sociais ao invés de ser uma história do pensamento astronômico ou, o que seria mais contraditório, colocar os signos criados pelos grupos sociais no interior da simbologia da cultura contemporânea.

Também devemos lembrar que academicamente a astronomia cultural pode ser dividida em etnoastronomia e arqueoastronomia, sendo que cada um tem suas particularidades metodológicas e epistemológicas que não devem ser ignoradas a fim de se construir uma boa pesquisa. Podemos utilizar a seguinte definição de arqueoastronomia:

A Arqueoastronomia é a disciplina que estuda os conhecimentos astronômicos legados pelas culturas pré-históricas (ágrafas) e por povos antigos capazes de elaborar textos escritos, tais como os mesopotâmios, os egípcios, os gregos e os maias. Os monumentos de rochas e a arte rupestre pré-históricas são as fontes mais importantes de informação que dispomos sobre os primórdios da arte, do pensamento e da cultura humana. Assim, a Arqueoastronomia requer a colaboração de especialistas em Astronomia, Antropologia, História da Arte e Arqueologia, entre outros, pois as evidências astronômicas são frequentemente fragmentadas, sutis e sujeitas a diversas interpretações.<sup>73</sup>

Já a etnoastronomia é uma área de amplas possibilidades, principalmente quando vista como objeto de estudo multicultural, e parece ir rumo às características plurais da tríplice fronteira, uma vez que tem como base a variação, a diferença e a comparação entre as diversas realidades e interpretações presentes em um indivíduo, grupo, espaço ou cultura. Em sua definição clássica, Mourão (1995) diz que “etnoastronomia é a ciência que tem por fim estudar, por intermédio dos costumes de um povo, os seus conhecimentos astronômicos” (MOURÃO, 1995, p.298).

Assim, acreditamos que a presença de numerosas etnias na tríplice fronteira pode nos mostrar, através de suas particulares e ricas visões sobre o céu, como eles utilizam essa linguagem para ressignificar a sua existência. Os conflitos, permanências e rupturas que, por fim, constituem um reflexo, embora distorcido pelo nosso olhar ocidentalizado, de sua própria

73

Arqueoastronomia.

Disponível

em:

<http://www.ov.ufrj.br/AstroPoetas/Tuparetama/arqueoastronomia/arquivos/intro.html>  
Acesso em : 13/05/2013.



realidade social, portanto, nos revelando um pouco mais sobre sua vida nessa tumultuada fronteira, no mais amplo dos sentidos, na qual convivem diariamente.

Nesta tríplice fronteira percebe-se que há diversas formas de expressão da diversidade cultural nos grupos sociais. Dentre este universo de possibilidades está a astronomia cultural. Ela é uma forma privilegiada de manifestação de conhecimentos tradicionais e o diálogo destes com outras racionalidades produzidas pela modernidade sobre os astros.

A racionalização e especialização do conhecimento, ocorrida, principalmente, a partir da modernidade também vai afetar o estabelecimento da astronomia enquanto ciência. Neste ponto ela vai cada vez mais se ligar às ciências exatas, como física, matemática e química, e, como todas as ciências da modernidade, vai ficando cada vez mais especializada: Astrofísica, mecânica celeste, radioastronomia, enfim, uma infinidade de microcampos. Contudo, sempre houve um ruído de fundo dos sujeitos portadores do conhecimento, e da possibilidade de transformar essa ciência acadêmica em livros didáticos e “conhecimento escolar”. O diálogo entre o dito conhecimento astronômico científico e popular persiste no mundo atual. Nas universidades, escolas e também fora delas, nas ruas, casas, enfim, no cotidiano, todas as vezes que olhamos para o céu e procuramos as “Três Marias”, que um astrônomo apressadamente corrigiria dizendo: Na verdade esta constelação é uma das 88 oficiais e se chama Órion. Aqui, estamos diante da astronomia cultural delineando das fronteiras entre o saber popular e o científico.

É esta modernidade que dinamizou determinados conhecimentos – através de usos e apropriações de culturas das mais diversas – ditos astronômicos. É com este intuito que este saber da astronomia está presente como tema estruturante nas diretrizes curriculares estaduais. É a partir deles que surgem projetos de “recuperação cultural” de escolas indígenas. Porém, raramente se discute em que tipo de racionalidade essas falas então imersas e qual seria a forma ideal para trabalhar tais temas. Do mesmo modo, não se indica em quais utilitarismos do dia a dia tal saber teria uso.

Esses estudos podem ser interdisciplinares, uma vez que, a astronomia constitui-se em um campo privilegiado para a aproximação e apropriação das epistemologias e ferramentas metodológicas de diversos campos do saber, segundo Lima é um tema/campo interdisciplinar que vem crescendo muito nos últimos anos:

Em 1981, aconteceu a primeira Oxford International Conference on Archaeoastronomy, que, a partir de então, vem sendo realizada a cada três ou quatro anos com o objetivo de reunir pesquisadores de diferentes países para uma discussão interdisciplinar, no campo da arqueoastronomia e da

etnoastronomia, sobre as práticas astronômicas, mitos celestes e visões de mundo de povos antigos e povos aborígenes contemporâneos (LIMA & FIGUEIRÔA, 2010. p. 297).

A astronomia existe desde a antiguidade e pode ser reconhecida como uma forma de linguagem que interpreta traços da cultura de muitos povos. Ela serviu de base para o surgimento e desenvolvimento de diversos aspectos da cultura humana, desde religiosos até científicos. Esta linguagem tem sido pouco considerada em nossa sociedade, principalmente sua forma mais tradicional ou indígena, ligada aos grupos antropológicos e que entra em constante embate com a linguagem científica ocidental hegemônica e racionalizada, descoladas de seus usuários. Portanto, devemos realizar pesquisas não só para aprofundar nossos conhecimentos sobre o tema, mas também para fomentar debates e discussões sobre alteridade.

Outro ponto a ser destacado é o educacional, pois a astronomia constitui-se em um campo ideal para discussões interdisciplinares, uma vez que ela, de fato e de origem, tem uma linguagem múltipla. Na escola, poderá ser utilizada como uma ferramenta versátil, que poderia levar o educando a pensar de maneira complexa, aberta e participativa, instigando a curiosidade sobre o olhar do outro, e, quem sabe, refletindo sobre seu próprio olhar.

Para tanto, é necessário pensar, como a astronomia vem sendo discutida e ensinada na educação formal, pois as raras vezes que está presente, é quase totalmente dominada pelo cartesianismo funcionalista ou pelos discursos de valorização nacionalista/ufanista. Por outro lado, poderia ser colocada em parceria com projetos de educação indígena para observar os delineamentos que estes projetos pretendem ao disciplinar os sujeitos para compreenderem uma cultura.

#### **2.4 Astronomia cultural e o conhecimento científico**

Há séculos a ciência tem se distanciado do conhecimento chamado tradicional, relegando a ele o lugar de uma espécie de pré-ciência ou, no mais, pseudociência. Nos últimos anos, observa-se uma tímida mudança, no sentido de algumas áreas estarem voltando ao tradicional em busca do novo, ou do esquecido e até mesmo do ignorado. Nesse sentido, observamos a releitura de numerosos temas e objetos que foram deixados de lado, ou modestamente discutidos e trabalhados nas academias brasileiras.

Borges (2012) inicia seu texto questionando se ao observarmos o firmamento vemos um único céu sob diferentes perspectivas e modos de olhar ou existem tantos céus quantos diferentes olhares que os constroem? Essa pergunta que aparentemente é simples oposição entre realidade e fantasia, na verdade demonstra um pouco o que discutíamos anteriormente. Quando partimos de uma pré-noção de verdade ou de uma ciência disciplinar ficamos limitados e impossibilitados de ver no outro toda complexidade do real. Luiz Jafelice (2010)

aponta-a como determinante para aqueles que se dedicam ao estudo de sistemas astronômicos desenvolvidos por diversos povos. Trata-se, de fato, de um necessário deslocamento. Deslocamento que vai da objetividade acadêmica, matematizada, a uma objetividade outra, a respeito da qual é, primeiro, necessário descobrir os fundamentos lógicos que a sustentam. De uma certa forma, esse deslocamento teórico e epistemológico assemelha-se, ao modo de Geertz (apud Campos, 2001), à relação entre o estar aqui (no meio acadêmico formalizado e legitimado) e o estar lá (no trabalho de campo, lidando com formas de pensar e sistematizar o mundo que nos são estranhas). Como afirma Marcio Campos (2001), é raro encontrarmos isomorfismo entre os nosso modo de pensar e equacionar o mundo e os inúmeros modos que foram desenvolvidos localmente por diferentes povos do mundo. Por isso, antes de tudo, é preciso, para que seja possível compreender o outro em sua especificidade, desfazermos-nos, o mais possível, de nossos pré-construídos científicos (JAFELICE, 2010, p. 10).

Observamos que existem inúmeras formas de se construir o saber e não podemos cair na armadilha de tentar enquadrar, julgar, classificar, comparativamente diferentes grupos ou culturas em modelos científicos historicamente construídos pela atual modernidade ocidental eurocêntrica.

Infelizmente, persiste na atualidade a noção de que existem culturas avançadas e primitivas, etnias que representam o passado de nossa civilização moderna e que só existe um caminho para o “progresso”. Na constituição do estado nação, como apontamos anteriormente, o mito do bom selvagem serviu na medida em que sua experiência de colonizador pode ser interpelada como formada de defesa da territorialidade. No entanto, a visão científica iniciada no século XVII e adotada como princípio de gestão nos séculos seguintes cria uma caricatura negativa deste sujeito.

Vários ensaios de superação desta visão já haviam sido feitos pela própria antropologia. Em *Raça e História*, por exemplo, o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss (1952), após a Segunda Guerra Mundial, a pedido da UNESCO, escreve um celebre ensaio na tentativa de combater academicamente o preconceito e a ideia de superioridade racial/cultural.

Lévi-Strauss inicia as discussões afirmando que nada na ciência permite afirmar que uma raça é superior ou inferior a outra, e discutir as contribuições de cada grupo para humanidade seria um trabalho para muitos livros, mas não teria bons resultados incorrendo em outro tipo de classificação. Neste estudo, cita Gobineau<sup>74</sup> que pensou uma história cultural quantitativa e qualitativa e ainda a confusão entre a noção biológica de raça e as produções psicológicas e sociológicas das culturas humanas. Lévi-Strauss alerta, a partir dos estudos de Gobineau, que, quando se fala de contribuições dos diversos grupos deve-se lembrar de que nem sempre são totalmente originais e que estão ligadas a fatores geográficos, históricos e sociológicos, e não a aptidões biológicas. Aduz a constatação de que a variedade cultural é muito maior do que a racial e bem mais subdividida.

Seguindo o raciocínio ele aponta que as culturas não diferem do mesmo modo e nem no mesmo plano. Existem as que estão justapostas no espaço e são contemporâneas, e aquelas de outras épocas letradas que não detêm um rico conteúdo que não podemos conhecer profundamente. O que devemos entender por culturas diferentes? Algumas diferem profundamente por não terem quase nenhum contato, como aborígenes na Austrália. Outras têm diferenças, apesar da proximidade, como paraguaios, argentinos e brasileiros. Assim, vemos que nas sociedades existe a atuação de forças antagônicas, uma tende à integração outra à separação. Na tríplice fronteira, como exemplo vemos os idiomas. Em observação de campo presenciamos na aldeia duas conversas em “jopará”<sup>75</sup> uma aproximação entre espanhol e guarani. Também vemos diariamente a sugestão da norma culta da língua portuguesa. No entanto, basta aproximar-se um usuário estrangeiro e o vendedor, recepcionista de hotel, guia turístico, guarda municipal ou ambulante, rapidamente, muda seu recurso linguístico tentando uma aproximação com o visitante. O inglês, o espanhol, italiano e mesmo línguas consideradas mais difíceis como o coreano, passa a ser exercitada. Desta forma, a noção de cultura não é estática, uma vez que está em constante redefinição interna e externa.

Contudo, a diversidade nem sempre foi vista em sua essência, aponta Lévi-Strauss (1952, p. 3). Definida sempre em oposição à cultura de quem observa, ela é uma coisa exótica, quando não anormal ou errada. Essa atitude, discutida na psicologia, de repudiar o outro classificado como selvagem, bárbaro não é privilégio ocidental, uma vez que muitos grupos étnicos, ao redor do mundo, se denominam como “os homens” ou “os perfeitos”.

---

<sup>74</sup> Arthur de Gobineau, diplomata e escritor francês autor de “Essai sur l'inégalité des Races humaines, 1855. Paris, 1933.”, considerado por muitos um dos mais influentes autores das teorias raciais do século XIX.

<sup>75</sup> Neste trabalho o autor faz uma apresentação da língua jopará, uma língua mesclada entre espanhol e guarani falada por grande parte dos paraguaios para sua comunicação do dia a dia. Jopara: disponível em: <http://www.revistas.fflch.usp.br/papia/article/view/1792>. Acesso, 25/06/2014.

Como diz Lévi-Strauss (1952, p. 4) “o bárbaro é em primeiro lugar o homem que crê na barbárie”. Ao longo do tempo, surgem crenças políticas, religiosas ou filosóficas que vão combater esse pensamento (cristianismo, estoicismo, marxismo). Entretanto, negar as diferenças culturais em prol de uma grande humanização homogeneizante, ao estilo das declarações universais dos direitos, parece ser igualmente errado. Segundo o autor, isso tem base em um falso evolucionismo que se cultiva a ideia de uma humanidade construída em etapas ou fases e que lentamente alcançará o ápice. Essa antiga teoria ganha força ao se apoderar erroneamente dos conceitos científicos aplicados à teoria evolucionista biológica em uma cômoda explicação linear e escalonada da evolução social humana.

Esta perspectiva está também muito enraizada na tríplice fronteira, ainda que se perceba estes elementos da negociação linguística, como apontado acima. A “rivalidade” entre brasileiros, argentinos e paraguaios, de vez em quando, aflora. Há adjetivos pejorativos de ambas as fronteiras e que são empunhados como espadas quando o momento é conveniente. Há brasileiros nascidos no Paraguai que negam a identidade nativa, do mesmo modo paraguaios nascidos no Brasil. Em Foz do Iguaçu, o uso do espanhol, para a comunicação diária é feito com cautela, em escolas e mesmo nas ruas, por lembrar muito a língua do descendente indígena paraguaio. Essas diferenças mais enraizadas são apelos sempre disponíveis quando os usuários necessitam criam um campo de defesa, ou ataque.

Esta aparente divergência pode ser compreendida, ainda, segundo os estudos de Lévi-Strauss. Para ele, a sociedade divide sob seu ponto de vista as outras culturas em três grupos principais: as que estão na mesma época, mas em outro lugar; as que estiveram no mesmo lugar, porém, no passado; as que estiveram em locais diferentes e em outras épocas. Parece tentador estabelecer vínculos entre esses grupos, tentando encontrar em nossos vizinhos contemporâneos, elementos de nosso passado. Buscando através de uma lógica distorcida e artificial enquadrar elementos de um grupo em outro, forçando comparações e sucessões. Segundo este autor,

poderíamos, na verdade, dizer que as sociedades humanas utilizaram desigualmente um tempo passado que, para algumas, teria sido mesmo um tempo perdido; que umas metiam acelerador a fundo enquanto que as outras divagavam ao longo do caminho (LÉVI-STRAUSS, 1952, p. 8).

Assim, seria possível dizer que existe uma hierarquização humana rumo ao progresso? As pesquisas arqueológicas mostram o contrário. Espécies que se pensava estarem ordenadas no tempo, na verdade estão distribuídas no espaço e são contemporâneas. A ideia de

progresso, nesse contexto, não aparece como necessária nem contínua. Os avanços, aparentemente, ocorrem em saltos, que nem sempre são na mesma direção, como em um jogo de dados onde existe a possibilidade do ganho ou da perda. A história cumulativa, na qual os avanços vão se somando, não é privilégio de um ou outro grupo e sim de uma complexa combinação de elementos.

A diferença entre história estacionária e história cumulativa é em grande parte moldada pela nossa própria visão de cultura. Consideramos cumulativas aquelas que se desenvolvem em um sentido parecido ao nosso e estacionárias às que não são mensuráveis pelos nossos métodos. O mesmo ocorre no interior de nossos grupos, como o exemplo dos idosos que consideram sua velhice estacionária em oposição à juventude cumulativa.

Assim, a ideia de uma cultura em movimento ou inerte é relativa ao observador (um carro que está na mesma direção e com uma velocidade parecida ao nosso carro nos permitirá ver mais detalhes, até mesmo fazer comparações já um em sentido oposto ou em uma velocidade muito diferente, não será compreendido da mesma forma). Enfim, a quantidade de informação a ser entendida e transmitida de uma cultura para outra está diretamente ligada ao grau de diferença das mesmas. Assim, devemos estar atentos aos critérios com os quais julgamos as diferentes sociedades. Qual será superior? Tecnologia, produção de energia, adaptação ao meio, arte? Não devemos nos deter em simplesmente estudar as contribuições dos grupos à civilização mundial, criando uma espécie de inventário, mas sim desvendar as profundas origens dessas diferenciações fazendo uma verdadeira etnologia.

Na tríplice fronteira temos diversos exemplos disso, todos os dias vemos pessoas emitindo juízos sobre outras etnias ou culturas, dizem: “nós estamos anos atrás deles” ou “eles são tão atrasados”. Tenta-se, cotidianamente, classificar, organizar e, por que não, padronizar o outro, o diferente. Árabes, chineses, guaranis, tanto faz, são sempre o exótico, que deve ser classificado de acordo com os padrões culturais “nacionais”.

Lévi-Strauss (1952) discute, também, a hegemonia do estilo de civilização ocidental sobre as demais. Segundo ele, um fato sem precedentes desde um passado longínquo. A adesão ao modo ocidental não é tão simples, como observa o autor ao citar o exemplo de resistência de alguns grupos étnicos. Em nossas observações em campo, podemos citar como resistência o exemplo das casas construídas pela Itaipu no Ocoy. Em conversas na aldeia nos informaram que, inicialmente, muitos construíram uma casa ao “estilo tradicional” ao lado da nova, para poder “fazer o fogo no chão”<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Conversas com os indígenas, prof. Mário, Pedagoga Deomira, entre outros, 06-06-2014.

Para impor essa adesão, adverte Lévi-Strauss (*op. cit.*), se não é por consentimento subjetivo dos grupos, então, que possa ser uma imposição, baseada em elementos objetivos. Contudo, como observamos em campo, a imposição sempre pode ser burlada, negociada, ignorada.

Esse pesquisador argumenta que a curta história da civilização atual tem seus pilares em descobertas feitas no neolítico. Muitas vezes, estes avanços, até mesmo em trabalhos científicos, são classificados como acidentes ou obras do acaso, quando ocorrem em culturas ditas primitivas os diferentes. Sendo chamadas de descobertas ou invenções quando ocorrem na cultura dominante. Esta é, segundo o autor, uma visão ingênua e que demonstra uma profunda ignorância da complexidade tecnológica das culturas em diversas épocas e locais. Em uma escala de tempo maior, a atual revolução científica da civilização não representa quase nada. Como em um jogo de dados, as transformações vão ocorrendo de maneira desigual ao redor do mundo. Esses eventos vão se somando ao longo do tempo formando estranhas combinações que, às vezes, dão certo, outras vezes não. Assim, as transformações tecnológicas e culturais estão, como no jogo, muito mais ligadas ao tempo e ao número de jogadores do que à habilidade específica de um indivíduo.

Para concluir, observa-se que o desenvolvimento técnico, científico e cultural não se deu de maneira isolada e sim através das trocas e colaborações entre diversos grupos afastados ou próximos, contemporâneos ou não. Como observa Lévi-Strauss,

Ora, esta situação assemelha-se muito à das culturas que conseguiram realizar as formas da história mais cumulativas. Estas formas extremas nunca foram resultado de culturas isoladas, mas sim de culturas que combinam, voluntária ou involuntariamente, os seus jogos respectivos e realizam por meios variados (migrações, empréstimos, trocas comerciais, guerras) estas coligações cujo modelo acabamos de imaginar. E é aqui que atingimos o absurdo que é declarar uma cultura superior a outra. Porque, na medida em que se encontrasse isolada, uma cultura nunca poderia ser "superior" (LÉVI-STRAUSS, 1952, p. 22).

Portanto, não podemos falar em progresso sem diversidade, ela está à nossa volta, na língua, nas roupas, e, voltando à nossa discussão inicial sobre a visão astronômica, respeitá-la deve ser um compromisso de todos os dias.

Acreditamos ser importante citar estudos como o feito por Lévi-Strauss, que morou no Brasil e trabalhou com índios - inclusive no Paraná -, uma vez que, as questões por ele levantadas continuam presentes no imaginário científico e também no popular, desta tríplice fronteira.

Consideramos fundamentais as discussões feitas acima. A visão proposta sobre o que é cultura vai nos ajudar a construir adequadamente nosso objeto de pesquisa. A ideia de que é igualmente errado tanto negar as particularidades de cada cultura quanto juntá-las em uma grande e homogeneizante cultura unificada, nos moldes de quem está classificando, é claro.

Este jogo parece ser uma característica da vida cotidiana onde predominam as estratégias e táticas (Certeau). Em Ocoy, encontramos pessoas que negaram a identidade indígena dos Ava guaranis, como: “A maioria são paraguaios, não existem mais índios aqui”<sup>77</sup>, enquanto outras tentam padronizar e comercializar a cultura, como exemplo podemos citar o projeto de artesanato Ñandeva<sup>78</sup>, que instituiu uma espécie de modelo de artesanato na região. Esse modelo passou a ser produzido em massa na aldeia, como uma das formas de subsistência.

Devemos ter cuidado ao ouvir enunciados como o do motorista 1, concordar ou discordar deles apressadamente pode induzir ao erro. Ao dizer que não existem mais índios, talvez ele esteja se referindo ao arquétipo idealizado de índio, com tanga, cocar, bravo, forte, etc. Uma espécie de representação viva de Peri, o guarani de José Alencar. Nesse ponto, devemos concordar com ele essa figura lendária, não está presente no Ocoy, se é que esteve presente em algum lugar, fora das páginas, cuidadosamente produzidas na literatura brasileira. Igualmente distorcido o raciocínio de total negação nacionalista: “são todos paraguaios”. Será que colocar roupas, trabalhar como diarista nas fazendas que cercam a aldeia, ouvir uma polca, em seu celular, retira desse sujeito seus traços de identidade cultural remanescentes?

Isso sem dúvida nos faz pensar, sobre a própria construção da identidade, na qual, não é mais possível pensar em termos binários, absolutos como índio, não índio. A identidade assim como outros elementos fundamentais da cultura, é dinâmica e está em constante reconstrução, afirmação, negação, na pós-modernidade, como nos fala HALL (2008):

Mas não se trata apenas de não designa-la em termos de um "antes" e um agora. Ele nos obriga a reler os binarismos como formas de transculturação, de tradução cultural, destinadas a perturbar para sempre os binarismos culturais do tipo aqui/lá (HALL, 2008, p. 109).

<sup>77</sup> Relato do “Motorista 1” que levou meus alunos para a semana do índio na aldeia Tekoa Ocoy. Em 11-04-2014.

<sup>78</sup> Ñandeva: Desde 2004, o setor artesanal da Região Trinacional do Iguassu (Argentina, Brasil e Paraguai) tem sido impulsionado pelo programa Ñandeva (“Todos nós” no idioma Guaraní), por meio da capacitação técnica de artesãos, da transferência de tecnologias e da busca por canais de comercialização para os produtos certificados. Além de promover o desenvolvimento do artesanato, o Ñandeva contribui para o fortalecimento da identidade cultural da região, por meio da inserção de elementos e ícones que remetem à cultura desses povos. Disponível em: <http://www.pti.org.br/%C3%B1andeva>. Acesso em: 20/04/2014.



Negar ou afirmar a identidade indígena faz parte de um discurso de afirmação nacional, na qual esses sujeitos históricos são vistos de acordo com as prerrogativas de seus observadores: às vezes, como mito de um passado heroico, outras como repositório cultural e em muitas oportunidades como povos em vias de extinção, ou até mesmo extintos, como nesse caso. Ao mesmo tempo é também importante perceber como estes sujeitos enxergam a si mesmos e que papel histórico pensam em um horizonte próximo. Talvez os projetos de educação indígena sejam um entremeio desta linguagem de Peri e da modernidade educacional. Talvez pelo termo inclusão se pense na adoção de hábitos culturais do outro.

Sabe-se que não existe uma identidade absoluta, eterna e imutável, a não ser em certos textos. O que podemos apontar é uma negociação sobre o se fazer Guarani hoje, em um mundo dominado pelo sincretismo multicultural, repleto de discursos funcionalistas carregados de ignorância, preconceito e prepotência por parte de uma cultura letrada hegemônica e, por que não dizer, eurocêntrica. Portanto, textos como o de Levi Strauss, que descortinam um pouco as visões de raça, cultura e história, são extremamente atuais. Referenciais como esses estão presentes nessa pesquisa.

Enfim, a partir dos autores aqui elencados, a perspectiva que se levanta é de qual projeto e ou modelo de indigenidade se apela em Ocoy? Trata-se de um projeto de assentamento implementado por não índios que realocou os remanescentes após a formação do lago internacional. Esta interferência na paisagem local criou uma série de consequências, as mais graves desde o deslocamento humano, a intempéries climáticas regionais e internacionais. Projetos de *mea culpa* foram implementados para “recuperar” esta intervenção. São projetos envoltos pela caricaturização, pelas representações não somente políticas, mas, sobretudo, acadêmicas. No próximo capítulo, pretende-se aproximar mais dos sujeitos e demonstrar usuários tramando práticas a partir de conceitos divulgados pela escrita, imprensa e ações pedagógicas em relação ao conhecimento astronômico.

### 3 OCOY, ESCOLA E CONHECIMENTO TRADICIONAL.

#### 3.1 Astronomia Guarani

A prática de observar o céu não é reconhecida somente entre os guaranis, nem é exclusividade de nossa época. Estudos de diversas áreas do conhecimento demonstram que povos em variados locais no globo terrestre, tem se dedicado a admirar enigmática paisagem proporcionada diuturnamente nos céus em toda parte. Como podemos ver em Galdino (2011):

Desde tempos remotos, o ser humano experimentou sempre uma irresistível atração pelos céus e pelos astros. Talvez, por curiosidade, a princípio, e por razões de ordem prática, em seguida, dedicou-se com tal afinco a observação dos céus, que ela acabou por se transformar num componente essencial do seu cotidiano, associando-se de forma indissolúvel as suas tradições míticas. Aparentemente, nem um só povo se eximiu de semelhantes observações e registros (GALDINO, 2011, p. 19).

Nessa visão, com o passar dos anos, o espanto e a admiração deram espaço para a observação sistemática e pragmática. Em alguns casos, também houve uma imediata ligação quase natural entre a astronomia e a religião, principalmente os mitos de criação, cosmogêneses e muitas outras histórias passadas de geração em geração, tendo sempre como pano de fundo, ou até papel principal, os astros. Aqui, vemos que a observação se transforma em tradição e a tradição tem de ser justificada pelo discurso, seja ele religioso ou científico.

Para Galdino (2011), entre os indígenas no território brasileiro, encontramos a astronomia como um elemento cultural muito importante, haja vista que está presente em praticamente toda vida cotidiana. Atividades básicas como caça, pesca, plantio, orientação das construções, festas e rituais religiosos, entre outras, são determinadas por orientações astronômicas. Uma prática tão fundamental que acaba por se fundir à própria identidade de cada grupo.

Portanto, cada povo desenvolveu uma maneira própria de se relacionar com os astros, ora com um caráter mais prático, ora com características mais metafísicas, contudo, sempre presente e fundamental na vida da comunidade. Sugerimos ser o caso dos guaranis, que, apesar de todas as transformações ocorridas nos últimos séculos, continuam praticando muitas dessas tradições, que vão se reinventando, adaptando, e sobrevivem em seus eternos jogos culturais com outras visões de mundo.

Sabemos que não é possível falar de uma astronomia guarani única, eterna e imutável, uma vez que, cada grupo em um determinado momento histórico constitui uma visão particular do céu e dos elementos a ele ligados. Poderíamos identificar centenas de pequenas ou grandes variações dos conhecimentos astronômicos ao longo do tempo e do espaço geográfico em comunidades guaranis, no entanto, o que pretendemos aqui é mostrar um esboço, um fragmento, que tem como base nossas observações na aldeia *Tekoa Ocoy* e o aporte bibliográfico de alguns observadores que por lá estiveram.

Assim, grande parte do que vamos expor aqui não é definitivo, aliás, como toda cultura não o é, trata-se de algumas observações que fizemos em campo e também de outros pesquisadores, principalmente o professor Germano Afonso<sup>79</sup>.

O primeiro elemento a ser descrito, que sobrevive na narrativa do *Ocoy*, é o sol, *Kuarahy*, em linguagem comum e *Nhamandu*. Na linguagem religiosa, segundo pesquisa feita por Germano Afonso e Souza da Silva (2012), o Sol representa para os guaranis o principal elemento regulador da vida, tendo importância vital na religião, sendo que o cotidiano deles é voltado para a busca de sua força espiritual.

Segundo os autores, para observar sistematicamente o sol, os guaranis empregaram um instrumento simples de astronomia, que também é encontrado em outros povos e períodos, chamado Gnômon: Construído com uma haste vertical, cravada em um terreno horizontal no qual podemos observar a sombra na haste projetada pelo sol. Chamado de *Kuarahy Ra'anga* pode ser usado para determinar o meio dia solar, os pontos cardeais e as estações do ano. Alguns tipos de gnômon podem ser encontrados no Brasil, inclusive no Paraná:

Um tipo de gnômon indígena que temos encontrado no Brasil, em diversos sítios arqueológicos, é constituído de um bloco de rocha bruta, disposto verticalmente no solo, pouco trabalhado artificialmente, com cerca de 1,50 metros de altura, aproximadamente, em forma de tronco de pirâmide e talhado para os quatro pontos cardeais. Esse gnômon aponta verticalmente para o ponto mais alto do céu chamado zênite), sendo que as suas faces

---

<sup>79</sup> Acreditamos ser importante apresentar um breve currículo do professor Germano, uma vez que, através seus textos acadêmicos e conhecimentos tradicionais nos ajudou a compreender um pouco mais sobre o tema. “Germano Bruno Afonso - Físico. Graduado em Física pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), em 1973. Ainda pela mesma instituição, concluiu o mestrado em Ciências Geodésicas em 1977. Na França, concluiu o doutorado em Astronomia de Posição e Mecânica Celeste pela Université Pierre et Marie Curie, França, em 1980 e o pós doutorado no Observatoire de la Cote d'Azur, em 1993. Tem experiência na área de Astronomia, com ênfase em Astronomia de Posição e Mecânica Celeste, atuando principalmente nos seguintes temas: Astronomia Indígena Brasileira, Popularização da Astronomia, Efeitos das Marés no Sistema Terra-Lua e Modelagem de Forças Não-Gravitacionais em Órbitas de Satélites Artificiais e de Fragmentos de Asteróides Rasantes à Terra. É autor do artigo “Mitos e Estações no Céu Tupi-Guarani” publicado na edição especial da Scientific American Brasil, em 2006.” Disponível em: <http://acienciaqueefaco.mast.br/index.php/2-uncategorised/76-germano-bruno-afonso-astronomia-indigena-mecanica-celeste.html>. Acesso em 25/04/2014.

maiores ficavam voltadas para a linha norte-sul e as menores para a leste-oeste, podendo fornecer os pontos cardeais mesmo na ausência do Sol (AFONSO & SOUZA DA SILVA, 2012, p. 22).

Com o gnômon era possível compor o “Observatório solar indígena” (*Kuarahy Jehechaha Ava maba’eva*) (AFONSO & SOUZA DA SILVA, 2012, p. 37). Formado por um círculo de rochas dispostas ao redor do gnômon, do qual partem linhas no sentido dos pontos cardeais e colaterais, formando o que os ocidentais chamam rosa dos ventos. Também são marcadas por rochas, duas linhas exatamente na projeção de sombra da haste no início do verão e do inverno (solstícios), sendo assim, a linha leste-oeste marcará o nascer e pôr-do-sol na primavera e outono (Equinócios), conforme podemos ver na figura 08:

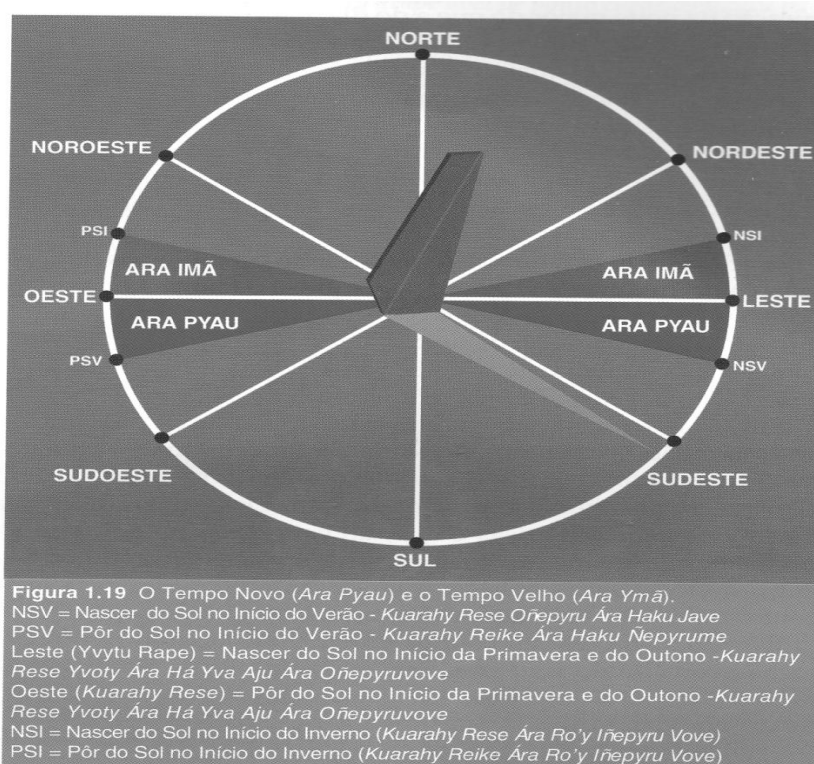


Figura 11: Esquema do observatório solar indígena.

Fonte: AFONSO, G. B., SOUZA DA SILVA, P., *O Céu dos Índios de Dourados* – MS. Ed. UEMS, 2012. P.37.

Afirma-se que, na tradição Guarani, o deus *Nhande Ru Ete* (nosso pai sagrado) criou quatro deuses principais para lhe ajudar na criação da Terra e dos seres vivos. Portanto, no observatório, a haste aponta para o Zênite (*Nhande Ru Ete*) e os quatro pontos cardeais representam os deuses, sendo, o norte *Jakaira Ru Ete*, deus da neblina vivificante, das brumas que abrandam o calor, origem dos bons ventos; o leste é *Karai Ru Ete*, deus do fogo e do ruído crepitar das chamas sagradas; o sul, *Nhamandu Ru Ete*, deus do sol e das palavras, representa a origem do tempo–espaço primordial; o oeste, *Tupã Ru Ete*, deus das águas, do mar e de suas extensões, das chuvas, dos relâmpagos e trovões. Já os pontos colaterais são as

esposas dos deuses, as rochas representam os ovos da ema deixados pelo deus principal para criar a vida na Terra, a circunferência representa a Terra sendo circular e plana.

Afonso e Souza da Silva (2012) afirmam que, utilizando esse observatório, os guaranis eram capazes de definir um ano solar dividido em duas estações: o tempo novo (*Ara pyau*), correspondente à primavera e verão; e o tempo velho (*Ara imã*), correspondente ao outono e inverno, sendo que o ano é por observação definido pela sombra do gnômon sobre a linha demarcada no círculo.

Durante a pesquisa, como veremos adiante, encontramos alguns remanescentes desses saberes na comunidade. Principalmente, em relação à contagem do tempo, algumas respostas foram intrigantes como, “Segundo meus avós, os guaranis antigamente contavam o tempo através do sol e da sombra. E hoje todos sabem o tempo através do relógio ou celular, existem muitas maneiras de contar o tempo hoje em dia”<sup>80</sup>. A resposta do estudante indígena Silvano, sugere uma cultura dinâmica que está em constante transformação, em uma espécie de fronteira entre a manutenção do tradicional e a aceitação do novo.

Afonso e Souza da Silva (2012) compreendem que na representação cosmológica guarani, além do sol, outro astro de fundamental importância é a Lua (*Jacy*), considerado irmão mais novo do Sol. As falas verificadas na comunidade parecem indicar a manutenção e retransmissão desses conhecimentos. Nessa proposta a Lua é responsável pela contagem de tempo de média duração, ou seja, o mês lunar<sup>81</sup>. Para os Avá-Guarani, o mês, que eles chamam pelo mesmo nome *Jacy*, começa quando surge o primeiro filete da lua, no lado oeste, ao escurecer, após a noite de Lua nova.

Segundo o autor, os guaranis preservam em suas tradições a influência da Lua sobre a natureza e sobre os seres vivos, elemento, muitas vezes, ridicularizado pelo discurso da ciência ocidental. Para ele, além de regular seu calendário, as fases da Lua (*ambue jasy rova rendy marandu*) orientam outras atividades: a pescaria, caça, plantio, corte de madeira e até algumas cerimônias religiosas.

Em uma conversa, Dona Ilma, uma das anciãs na aldeia Tekoa Ocoy, nos disse que “eles (ancestrais) contavam assim, quando começa a Lua nova e termina, um mês, daí

<sup>80</sup> Resposta do estudante indígena Silvano, durante entrevista oral.

<sup>81</sup> “Entre duas fases iguais (duas luas novas, por exemplo) passam-se 29,5306 dias. Portanto, em um ano (365,2422 dias), temos 12,37 ciclos lunares completos (meses lunares). Isto significa que uma mesma fase pode ocorrer no mínimo 12 e no máximo 13 vezes num único ano.” AFONSO & SOUZA DA SILVA, 2012, p.55.

contavam doze vezes para o ano”<sup>82</sup>. Nesse mesmo dia ela nos contou que a lua também é fundamental para agricultura, como podemos ver no seguinte trecho da entrevista:

Dona Ilma: “Tem planta que tem que *plantá* na Lua nova; tem planta que tem que *plantá* meio Lua cheia...”

Pesquisador: Um exemplo?

Dona Ilma: Por exemplo, milho, feijão...

Pesquisador: tem que ser na lua cheia?

Dona Ilma: É porque se a gente planta com a lua muito nova começa a criar aquele bichinho na folha e não carrega bem, e mandioca também é assim, começa a crescer a folha e os pé e a raiz, não,... cria todo aquele cipó não carrega bem, não cria bem raiz, disse que é quando a gente planta na Lua nova... batata também é assim quando a gente planta cria barraco, folha bastante, mais a batata carrega muito pouco, é assim o pai falecido falava, mostrava pra nois.<sup>83</sup>

Contudo, esse saber está em constante conflito com outras formas de racionalidade, ao mesmo tempo em que esse discurso está presente, também temos a sua negação. Muitos dos habitantes em *Ocoy*, sobretudo os mais jovens, já não fazem uso diário desse saber, ou simplesmente não o conhecem, deixando de ser transmitido.

Aqui podemos observar esse conflito entre saberes. Embora não se tenha mais o observatório solar, a astronomia tradicional continua presente na vida cotidiana da aldeia, determinado os ciclos de plantio, e outros afazeres. Outro ponto é como o conhecimento tradicional era transmitido no passado e atualmente, tema a ser discutido posteriormente. Esse modo de ler e transmitir o passado é hoje, também, assumido por diferentes personagens, introduzidos no ambiente comunitário como educação formal, projetos de artesanato, de tanques rede, de nutrição etc.

A presença desses elementos exógenos tenta se justificar, na maioria das vezes, através de um discurso que opõe o científico/acadêmico à superstição popular, na qual se declara como sendo único e verdadeiro, por ser racional. A narrativa realizada por Afonso e Souza da Silva (2012), desconstrói essa fala, identificando muitos conhecimentos científicos nas tradições e lendas dos guaranis, como o caso da influência da Lua nas marés. Segundo o autor (*op. cit.*, p. 59), o fato já era conhecido pelos indígenas e foi documentado pelo monge capuchinho francês Clauded´Abberville, em 1612, isto é, é anterior à publicação do Astrônomo e físico inglês Isaac Newton, em 1687, que demonstrou a influência da lua e do

<sup>82</sup> Entrevista oral com a senhora Ilma anciã da aldeia em 15-11-13.

<sup>83</sup> Entrevista oral com a senhora Ilma anciã da aldeia em 15-11-13.

Sol no fenômeno das marés, evidenciando que a atual barreira entre saber popular e acadêmico é arbitrária e historicamente construída, uma vez que, existe ciência nos saberes tradicionais, como é o caso da mitologia guarani.

A maioria dos conhecimentos astronômicos dos indígenas da família Tupi-Guarani é repassada, de geração em geração, por meio de seus mitos, sendo difícil compreendê-los pelo não índio. A influência da Lua sobre a natureza e seres vivos, por exemplo, é ignorada por muitos cientistas ocidentais. Além de antecipar importantes teorias científicas do século XVII, a mitologia Tupi-Guarani também explica fenômenos naturais. Por exemplo, nos mitos da mulher da Lua e da Pororoca (AFONSO & SOUZA DA SILVA, 2012, p.60).

Vemos no discurso do pesquisador que o saber indígena também é saber científico, embora seja constantemente negado. Nas observações feitas na aldeia e no colégio estadual indígena, encontramos também essa mistura de racionalidades. Em alguns casos, um discurso de valorização do saber ancestral - como no caso da conversa acima relatada pela D. Ilma - um sentimento de orgulho afluía, por ser uma das poucas guardiãs a possuir esse conhecimento. O papel do ancião, principalmente em um grupo de forte tradição oral, é de grande relevância na comunidade Ava guarani.

Quando perguntava a alguém onde poderia buscar informações sobre astronomia guarani, muitos tinham uma fala semelhante, diziam “procure o xamoi, ele sabe muito sobre isso, coisas antigas, importantes para *nois*”. Esta afirmação, se, por um lado, – enquanto pesquisadores – nos dá a garantia de chegar ao informante, por outro demonstra o quanto este saber não é de domínio público no interior da própria aldeia. Os guardiões tem este poder de sábios, detentores do conhecimento tradicional. Além disso, os não guardiões, sujeitos comuns, são mais dispersos, assimilando mais rapidamente novos saberes e práticas.

Assim, ao mesmo tempo em que essa sabedoria é valorizada por alguns, os novos saberes, mais presentes na produção do cotidiano, como o saber escolar, por exemplo, são extremamente festejados. Presenciamos um evento, na abertura da semana cultural, em que foram chamados à frente alguns indígenas da comunidade que haviam concluído ou estavam cursando graduações diversas nas universidades da região. No mesmo evento assistimos a apresentação do coral indígena da comunidade e também a uma apresentação teatral, encenada pelos alunos. O tema da intrigante apresentação era a famosa lenda das cataratas, “do amor de Naipi e Tarobá, separados pela terrível serpente Mboi”. Nesse evento, presenciamos o seguinte quadro: índios que fingem serem índios, ensaiados por uma professora loira de olhos azuis, apresentando para uma plateia atenta, composta por sua

comunidade, alguns visitantes, pesquisadores curiosos e, também, de autoridades brancas ali presentes.

Assim, é inegável a influência das instituições externas presentes, de uma forma ou de outra, na comunidade. Uma das mais significativas influências na transmissão dos saberes é a educação indígena formal, tema que será tratado na sequência.

### 3.2 O ensino na aldeia

Ao nos propormos investigar a transmissão de conhecimentos astronômicos na comunidade Tekoa Ocoy é inevitável que um dos passos seja a investigação, mais profunda, da educação indígena. Para tanto, podemos diferenciar duas categorias principais. A primeira será chamada educação institucional, entendida como o conjunto de processos ocorridos dentro das instituições educacionais oficiais, mantidas controladas e normatizadas pelo estado, sendo seu principal representante na comunidade o Colégio Estadual Indígena Teko Ñemoingo. Contudo, existem outras formas de educação institucional na comunidade como o centro de artesanato, o projeto de tanques rede, cultivando água boa, entre outros.



Figura 12: Vice-governador e Secretário de Educação do Paraná, Flávio Arns, recebendo de uma estudante indígena a “árvore da vida”.

Fonte: <http://jornalmeuparana.com.br/site/?p=48241>. Acesso em: 20-01-15.

A aldeia indígena Tekoa Ocoy, no município de São Miguel do Iguaçu, a cerca de 50 quilômetros de Foz do Iguaçu, região Oeste do Estado, comemorou nessa sexta-feira (19-04-2013) a inauguração do Colégio Estadual Indígena Teko Ñemoingo. A entrega da nova unidade foi marcada por apresentações e exposições culturais e contou com a presença do vice-governador e secretário de Educação, Flávio Arns. “A secretaria tem investido em escolas, equipamentos e na formação dos professores das



comunidades indígenas para reforçar que essa é uma riqueza de diversidade e cultura do nosso Estado, que pode nos ensinar muito e que nos fortalece por promover a cidadania”, diz Arns.<sup>84</sup>

Na imagem, o Vice-Governador e Secretário de Educação do Paraná, na época, recebe de uma estudante, devidamente paramentada, a “árvore da vida”, ou, como deveria se chamar, “árvore da morte”, uma vez que, representa a imagem dos animais se refugiando no topo das árvores, vista pelos Avá-Guarani quando as comportas de Itaipu foram fechadas durante a criação do lago artificial. Ao fundo como que “carimbando o quadro”, podemos ver um dos símbolos do estado, o brasão de armas, que ironicamente não traz elementos indígenas e sim, em primeiro plano, colonizadores. Em nossa análise sugerimos que a aproximação desses símbolos, a menina indígena representando o povo Avá-Guarani, vestida de acordo com as expectativas de um modelo reconstruído de índio, posando para a mídia com o Secretário de Educação, representante do poder público e de seu projeto político, também devidamente paramentado, tendo como fundo simbólico o brasão de armas do Paraná, é como um aperto de mãos entre os dois mundos. Ele segura o artesanato, “árvore da vida”, como gesto de reconhecimento e valorização da cultura Avá-Guarani pelo Estado.

Esse encontro simbólico de tão diferentes mundos, produzidos em tempos diversos, tem um discurso implícito. A convivência entre indígenas e colonizadores foi sempre conflituosa na ocupação territorial do Paraná, porém, quando o brasão do Estado se aproxima da criança indígena, há o desejo de transmitir uma sensação de harmonia, como visto no capítulo 2, a construção de uma imagem “do lar pacífico onde convivem harmoniosamente 72 etnias”. A mesma construção pode ser aqui verificada, sendo reforçada pela fala do Secretário ao mencionar que a cultura indígena faz parte da diversidade cultural do Estado, que “ela pode nos ensinar muito e que nos fortalece por promover a cidadania”. Isto é, o discurso político fortalece um Estado que promove a cidadania, ao reconhecer e assistir elementos da diversidade. É nesse quadro de assistência que a educação indígena terá seu propulsor político. Desta forma, como proposto por Hall (2009), o multiculturalismo é visto como política de governo.

O texto midiático do vice-governador reforça que, através de investimentos, o Estado vai promover a cidadania e a diversidade cultural. Ora, o interessante é que este mesmo texto informa, em outro ponto, que somente 7 dos 32 professores são indígenas e apenas três tem formação específica, tudo isso ao custo de “1 milhão de reais”. Um grande reforço para

---

<sup>84</sup> Nova escola é centro de preservação cultural da aldeia guarani Tekoa Ocoy. Disponível em: <http://jornalmeuparana.com.br/site/?p=48241>. Acesso em: 20-01-15.

promover a diversidade cultural do Estado? Uma iniciativa praticamente unilateral, uma vez que, apesar da comunidade aprovar uma escola formal e de fato necessitar de se apropriar dos conhecimentos não indígenas, os Avá-Guarani talvez tivessem sugestões e contribuições ao seu projeto, construção e organização. O próprio modelo estrutural da educação indígena aponta para introdução de valores, como o de cidadania, que não pertence ao imaginário indígena e cuja perspectiva é por eles desconhecida.

A segunda categoria será chamada educação Avá-Guarani, entendida, de forma ampla, como o conjunto cotidiano de vivências comunitárias, nas quais os Avá-Guarani relembram, ressignificam e retransmitem valores, saberes, crenças e histórias às atuais e próximas gerações. É claro que, tudo isso é feito em todos os locais da aldeia, sejam eles dentro ou fora dos muros escolares, dentro ou fora de seu espaço físico e, como veremos, quase sempre por via oral, através de exemplos cotidianos e de forma comunitária.

É importante lembrar que a perspectiva de história oral e a representação adotada nessa pesquisa permitem pensar como as pessoas ou o grupo Ava guarani experimentam seu passado, elaboram táticas, no sentido empregado por Certeau (1994, p. 60), ressignificam sua história e sua identidade por meio da diferença.



Figura 13: Professor Mario e Xamoi Sr. Guilherme na casa de reza.  
Foto: Aroldo da Silva Tavares em 15-11-2013.

Nessa visão de mundo todos os indivíduos da aldeia se tornam educadores e, ao mesmo tempo, educandos, uma vez que, diariamente estão aprendendo com os mais velhos e ensinado aos mais jovens. Uma educação prática que está incrivelmente ligada à realidade que

se faz no cotidiano, fundamentalmente, através do modelo, o exemplo que é copiado pelo mais jovem. Em uma entrevista com o Xamoi Sr. Guilherme, inocentemente, perguntamos como ele tinha aprendido o que estava nos falando. Então, após uma breve pausa, disse: “Isso quem me falou foi *Nhanderú*, ele sempre me fala nos sonhos”. Vemos que a lógica acadêmica científica não se aplica a esse modo de vida e de educação, suas crenças e saberes são suficientemente fortes em si. Ao remeter à origem, a “tempos memoriais”, ou aos deuses, estrategicamente, interrompe-se a curiosidade do interlocutor, afinal, os deuses não precisam se justificar.

O Xamoi é um representante do resgate e da tematização da memória Avá-Guarani. O papel desempenhado pelo Xamoi Sr. Guilherme nessa comunidade, e por seus semelhantes em outras, é essencial para a existência, ressignificação e transmissão da cultura. É para essa figura emblemática que se apela como uma espécie de depositário do conhecimento, das tradições, dos costumes e da história. É ele um dos encarregados de administrar a cultura de seu grupo, promovendo eventos, lembrado, reforçando ou adaptando costumes. Através de sua liderança, carisma e respeito, muitos elementos formadores da identidade do grupo são retomados a cada dia. Na administração da aldeia, ele é a referência, autoriza visitas, acolhe visitantes, coordena rezas, palestra aos jovens.

As ações promovidas durante a educação Avá-Guarani, não necessitam necessariamente de comprovação, lógica, científica cartesiana ou citações acadêmicas para ser legitimada. Como aponta Meliá (1979),

A educação indígena é difícil de analisar principalmente porque não é parcelada. Descrever a educação indígena no Brasil seria quase descrever o dia-dia de todas as comunidades indígenas, que simplesmente vivendo, estão se educando (MELIÁ, 1979, p. 9).

Buscaremos pesquisar e conhecer um pouco mais sobre esses dois modelos educacionais que coexistem na Tekoa Ocoy, que constroem e reconstroem diariamente os saberes comunitários.

### **3.3 A educação formal**

Inicialmente, acreditamos ser necessário, mesmo que de forma breve, discutir a narrativa acadêmica, o aparato legislativo e a apropriação feita pelo Estado sobre a questão da

educação indígena. Para tanto, apresentaremos, a seguir, alguns apontamentos sobre a questão educacional indígena.

A narrativa histórica e acadêmica apresenta um interessante quadro no qual a educação indígena sempre foi tema de debates, interesses, contradições e normatizações por parte do indígena, do Estado e também da sociedade não indígena. O somatório de força desses diversos vetores que apontam em direções divergentes vai, ao longo do tempo, construir o que se apresenta atualmente como “educação dos povos indígenas”. Como se fosse possível abarcar em um único projeto educacional, por melhor que fosse, a imensa diversidade étnica e cultural que se apresenta diariamente aos nossos olhos.

Devemos ressaltar, novamente, que um dos grandes ícones culturais dentre as 72 etnias e culturas presentes na tríplice fronteira é o indígena. Eles são sujeitos reais que estão integrados à paisagem dos três países, uma vez que, estão circulando em muitos lugares das cidades fronteiriças. Sua imagem está presente também na cultura escrita e imagética da cidade, no artesanato, nos livros escolares, nos pontos turísticos, nas propagandas, no comércio e, principalmente, na memória.

No entanto, o sujeito indígena contemporâneo visto vagar pelos espaços urbanos e até mesmo rurais, contrasta com as representações criadas e eternizadas, pelo não índio, como representantes deste sujeito social.

Ao discorrer sobre educação indígena Bartolomeu Meliá (1979) demonstra sua preocupação com a visão e projetos educacionais missionários e nacionais presentes nas tribos nativas em todos os lugares. Na mesma linha temática segue a proposta de Burlatto (2007), que é facilmente verificada em relatos coloniais<sup>85</sup>. De acordo com essa perspectiva, a educação foi sempre considerada uma ferramenta essencial a ser empregada na mal definida fronteira cultural entre indígenas e não indígenas, desde o primeiro contato. Sendo um instrumento criado por pessoas, a educação indígena tinha uma finalidade e uma temporalidade que a dotaram de características singulares. É o caso da conquista espiritual proposta por Montoya, Padre Antonio Vieira, Anchieta e outros, a educação vista como processo de conversão e reconstrução social. Vemos a “conquista espiritual” dessa forma, como uma tentativa de se reorganizar as sociedades indígenas e suas crenças por meio da educação. Segundo Meliá (1979, p. 30), “foram os jesuítas, sem excluir outros religiosos, os

---

<sup>85</sup> Como exemplo a famosa obra do jesuíta: MONTROYA, Antonio Ruiz de; RABUSKE, Arthur. Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. 2ª Ed. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1997.

que tomaram sobre si a nova educação para o índio. Aos jesuítas ‘coube-lhes desempenhar as funções de agentes de assimilação dos índios à civilização cristã.’ (grifo nosso).

Porém, não podemos esquecer que os indígenas também são sujeitos atuantes no processo de produção da cultura e jogam através de suas táticas, com as propostas impositivas do colonizador. Para um índio, no Brasil colonial, ou para o Avá-Guarani do Tekoa Ocoy, hoje, apropriar-se dos saberes e jogar-se com as imposições da sociedade não indígena não é apenas uma questão de conhecimento, mas sim de sobrevivência, para o indivíduo e para o seu grupo.

No entanto, sabemos que o contato cultural é sempre uma via de mão dupla, pois, ao mesmo tempo em que um grupo influencia também é influenciado. Lembrando o proposto por Levi-strauss (1952), anteriormente, as transformações culturais não podem ser vistas como uma cadeia linear e lógica de acontecimentos. Meliá (1979) reflete sobre o tema dizendo que

a educação missionária mostra logo uma série de fracassos e frustrações. O educador constata que o índio não aprende e que no profundo do seu ser é intocável. Algumas comunidades indígenas resistem a entregar as crianças para a missão-escola.(...)

Fracassos, frustrações e perplexidades chegaram a questionar a prática e a teoria da missão-escola. Um aprofundamento nos estudos antropológicos realizados por alguns dos missionários iniciou o processo de revisão, processo lento de maneira alguma igual para todos (MELIÁ, 1979, p. 35).

É necessário destacar outra variável nessa complexa questão, os interesses da sociedade e do Estado que também viam, e até hoje veem, a educação como instrumento de dominação e “civilização” dos grupos nativos. Esse tipo de ideal figurou explicitamente nos discursos, leis e práticas durante séculos, sendo que ainda hoje figura de forma implícita, quase subliminar, nas políticas, normas e práticas educacionais nas terras indígenas.

Segundo a narrativa proposta por Burlatto (2007),

no Brasil, do século XVI até, praticamente, a metade do século XX, a oferta de programas de educação escolar às comunidades indígenas esteve pautada pela catequização e integração forçada dos índios à sociedade nacional. As Legislações anteriores estabeleciam que era dever da União assimilar e incorporar os índios à comunidade nacional. Nesse processo, a instituição escolar entre os grupos indígenas serviu de instrumento de imposição de valores alheios e de negação de identidades e culturas diferenciadas (BURLATTO, 2007, p. ). (AROLDI FALTA O NÚMERO DA PÁGINA)

Com a expulsão dos jesuítas em 1779, a educação indígena passa a ser incorporada à educação nacional, sendo, inclusive, imposto o ensino do português para os indígenas e

proibido o ensino em idioma indígena pelo Marques de Pombal. Contudo, apesar das proibições e perseguições, muitos grupos mantêm suas línguas e cultura até hoje, como os Avá-Guarani da Tekoa Ocoy. As observações em campo nos permitem sugerir que essa língua e cultura sofreram alterações, ao longo da história. Lembrando Levi-strauss (1952, p. 21), no capítulo 2, as culturas estão em constante transformação.

Um estudo de especialista poderia indicar adaptações linguísticas na fronteira, estudo que não temos habilidade necessária para realizar e, até mesmo por questão de objetividade em nossa análise. Mas, as fontes das quais fazemos uso nos permitem admitir que algumas adaptações culturais passam por dinâmicas dentro do campo linguístico. Este fato, ao mesmo tempo, é uma condição de sobrevivência de muitos dos conhecimentos ancestrais, como os ligados à astronomia. Ainda de acordo com essa tradição historiográfica, foi durante o contexto histórico do Brasil imperial que um conjunto de grupos acadêmicos, midiáticos, empresariais e legislativos, passaram a construir a ideia de “vazio demográfico”. Nessa proposta, diversas áreas, principalmente no interior do Brasil, estariam “desabitadas” e corriam risco de serem invadidas por “estrangeiros”. Ao mesmo tempo em que o “vazio” aparecia como motivador de novos assentamentos humanos frente à defesa do território nacional, também afirmava estar a fronteira livre da presença de nativos. Vamos analisar, através das lentes do direito, apresentando a opinião do jurista Souza Filho (1998, p. 153-168):

E visível, pela leitura dos atos legislativos, que a única preocupação dos colonizadores para com os indígenas era a integração destes na nova sociedade que chegava. O que os índios pensavam faziam ou queriam fazer, não entrava em cogitação. A existência de outras culturas, outras práticas sociais não era, para nada, levado em conta pela legislação.

O Código Criminal do Império, de 1830, é singularmente omissivo e de sua leitura isolada se poderia deduzir da inexistência de índios no Brasil (SOUZA FILHO, 1998, p. 154, grifo nosso).

Esta fonte permite lembrar a construção do poder em forma de rede, entendido como algo complexo que se estende por toda sociedade. Não o Estado, o direito, o historiador ou sociólogo que definem o perfil da existência, permanência ou extinção das características indígenas no corpo do nacional, é o somatório deles que, a partir de argumentos bem específicos, confluem para o objetivo ao qual se propõe. Nesta expectativa é que Foucault (1980) sugere que se faça uma ‘analítica do poder’. Pois, segundo ele, “se tentarmos construir uma teoria do poder, será necessário sempre descrevê-lo como algo que emerge num determinado lugar e num tempo dados, e daí deduzir e reconstruir sua gênese” (*op. cit.* p.

199). Voltando ao quadro do Secretário de Educação ao lado da aluna indígena segurando a curiosa “árvore da vida”, talvez se desejasse que, ao ser visto, ele fosse identificado com o poder que define, cria e institui por força do brasão que está à altura de seu ombro.

Contudo, ainda nos estudos de Foucault (1980), precisa-se considerar que não existe ‘o poder’ como objeto, senão seus signos, vontade, desejo ou mesmo um sujeito, o que existe são relações de poder, isto é, “formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. O poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída historicamente” (MACHADO, 1979, p. 43).

Seguindo essa linha, existem relações de poder em rede, que constroem este discurso, sobre a “inexistência do indígena”. Contudo, a proposta é confrontada com a realidade de que o território estava repleto de comunidades nativas. Inevitavelmente, esses sujeitos vão entrar em contato com a sociedade nacional<sup>86</sup>, ora de forma negociada, trabalhando em obras como “Mensus, paraguaios”, tocando gado para fazendeiros, trabalhando para colonos, lutando contra outras tribos, enfim, jogando e se adaptando às condições históricas e econômicas. Contudo, quando as tentativas de evadir-se ou de negociar falham, às vezes, esse contato se dá de forma violenta. Fato que não pode ser ignorado pelo Estado, que vai alterar as leis e práticas, buscando se aproximar dos conflitos reais. Assim, posteriormente será relegado às províncias, e depois aos Estados, o papel de “educar e civilizar os índios”.

Analisemos uma das comunicações trocada entre o então diretor-geral dos índios da província do Paraná, Francisco Ferreira da Rocha Loures e o chefe de polícia da província do Paraná, José Antônio Vaz de Carvalhaes, sobre ataques de “bugres”:

Comunica o envio de cópia de ofícios referentes às hostilidades praticadas pelos índios “selvagens” contra os habitantes de Saltinho, na estrada da Mata (PR); informa, ainda, que acredita ser possível um contato amigável com os “bugres”.\*

Em anexo, cópias de ofícios enviados por Loures ao inspetor da estrada da Mata, Francisco de Assis Xavier Ferreira, e aos vereadores da Câmara Municipal da Vila do Príncipe (PR), solicitando lhes mais informações sobre o ataque dos indígenas<sup>87</sup>.

Desta forma, a política oficial do estado, passou a se preocupar em localizar e aldear os grupos indígenas ainda isolados ou dispersos pelo território, buscando sua integração ao Estado brasileiro. Essa integração racionalizada tinha como pontos principais o controle territorial e individual por parte do Estado, a catequese, a educação formal e profissional,

<sup>86</sup> Entendida aqui como todos os não indígenas, brasileiros natos ou imigrantes.

<sup>87</sup> Arquivo Público do Paraná, 2007, p. 49

quase sempre atribuída a grupos religiosos. Sendo essa política motivo da fundação de inúmeros aldeamentos no Paraná.

Em correspondência entre Ângelo Muniz da Silva Ferraz (ministro do Império) e José Francisco Cardoso (presidente da província do Paraná) datada de 1859, o tema se torna evidente:

Solicita o envio de informações, para serem apresentadas à Assembleia Geral Legislativa, sobre o estado da catequese na província do Paraná, os grupos indígenas errantes, sua índole e disposição, localidades em que convém fundar novos aldeamentos e a situação dos já existentes, com informações sobre o diretor e empregados, estatística da população e etnias presentes, número de fogos, estabelecimentos públicos e particulares, agricultura e indústrias, instrução dada aos indígenas e tudo o que convier saber<sup>88</sup> (grifos nossos).

Assim, o indígena aldeado e, portanto, “manso”, ganha um imaginário status de civilização, enquanto as comunidades isoladas e/ou os grupos não aldeados, passam a ser vistos como “selvagem”, “bugres inimigos”. Esses devem ser destruídos ou capturados e “domesticados”. Assim, voltando à proposta de Foucault (1980) indicamos que entre as normas jurídicas, a vontade do Estado e a “vontade social”, forma-se a rede comportamental de controle social indígena.

Na região oeste do Paraná, tal processo foi fundamental dentro da política de ocupação racional do espaço, por parte do governo paranaense no final do século XIX e primeira metade do século XX, em sua “marcha para oeste”. Com os indígenas controlados e aldeados temos terras disponíveis para execução dos projetos de loteamento e venda das companhias colonizadoras e do Estado. As terras férteis e disponíveis vão atrair uma nova leva de migrações para a região. Atendendo ao apelo discursivo da integração do oeste paranaense, a brasilidade, euro-brasileiros<sup>89</sup> são atraídos e reassentados no território. Sobre a questão comenta Freitag (2007)

A partir desse sentimento, os referenciais de regionalidade seriam encontrados em elementos culturais e comunitários muito próximos àqueles encontrados no projeto paranista: o existir dessa comunidade passa a explicar a própria formação da região e as suas transformações. No entanto, a distância entre projetos paranista e empresarial privado, é enorme, se levarmos em conta que as matizes étnicas esboçadas pelo movimento de intelectuais paranaenses consagrava uma identidade forjada pela "eugenia de todas as raças". Sem preferência étnica definida, contudo esse homem poderia ser qualquer trabalhador afeiçoado ao Estado, conforme já

<sup>88</sup> Arquivo Público do Paraná, 2007.p.124.

<sup>89</sup> Para mais informações ver: GREGORY, Valdir. *Os euro-brasileiros e o espaço colonial: a dinâmica da colonização no oeste do Paraná nas décadas de 1940 à 1970*. Niterói: UFF, 1997.



expressado no Manifesto Paranista de 1927 e nas sucessivas produções dos intelectuais a ele vinculado. Cabe ressaltar que, no que tange aos projetos empresariais privados, propunha-se a unidade étnica como característica do regional, realizando o inverso da proposta paranista a qual abrigava a diversidade de hábitos e culturas na construção do regional (FREITAG, 2007, p. 96).

Abrindo espaço para a “eugenia de todas as raças”, era necessário controlar, “civilizar” e desterrar uma das “raças”, a indígena. E isso seria feito por intermédio da educação, na tentativa de transformar os sujeitos abrindo caminho para sua incorporação à “brasilidade”.

Mas, nem sempre essa transformação é bem sucedida. Os sujeitos resistem, tentando fugir, adaptar ou burlar a proposta impositiva e homogeneizante do Estado. Esses indivíduos são rapidamente julgados e classificados do pondo de vista do outro, é claro. Isso criou certos mitos que estão presentes, até hoje, na cultura acadêmica, nos livros didáticos e até mesmo nos discursos das pessoas com pouca formação. A visão que se tem sobre os indígenas é de que: “são preguiçosos”, “não querem evoluir”, “não são mais índios”, “não conseguem aprender”. Como traz o documento oficial do SPI, no Paraná, início do século XX<sup>90</sup>:

[ ... ] podeis perfeitamente verificar que, os alunos índios domiciliados na Linha Colonial Indígena 'José Bonifácio' compareceram às aulas durante este ano até o mês de Outubro, declarando os mesmos, que não voltariam mais à Escola, visto não quererem aprender, de nada servindo os meus conselhos e os da professora, que diariamente com carinho lhes dava, mostrando aos mesmos, as vantagens que eles (índios escolares), hão de usufruir.

[ ... ] Novamente vos pondero, que diante da resolução destes índios escolares, de nenhuma forma quererem freqüentar as aulas, julgo esta despesa, manutenção da professora, completamente supérflua.

Ora, o que levou esses “índios escolares” a abandonar a educação que a professora “diariamente com carinho lhes dava”? O fato é que, se observamos os dados de evasão e reprovação oficiais das escolas indígenas, verificamos elevados índices, o que pode indicar o longo caminho a ser percorrido rumo à construção de uma verdadeira educação intercultural.

Então, durante o final do século XIX e primeira metade do século XX, verificamos a construção de uma memória sobre os índios no Brasil. Essa imagem será formada por uma composição complexa de elementos, literários, acadêmicos e estatais. Uma bricolagem que forja uma concepção simbólica e arquetípica do Índio.

Mediante isso, sugerimos basicamente três interpretações, levadas a cabo a partir deste momento histórico: a do bom selvagem, a negação, a assimilação.

<sup>90</sup> RELATÓRIO da Povoação Indígena de São Jerônimo. SPI. 1926.p.29. *apud*: TOMMASINO, Kimiye. A educação escolar indígena no Paraná. In: *Mediações-Revista de Ciências Sociais*, v. 8, n. 1, p. 71-98, 2003.

A construção do bom selvagem em muito se deve à literatura e à antropologia biológica da época, na qual se criou a figura de um indígena, habitante de um passado imaginário, andando seminu, coberto de adereços, vivendo em meio à natureza e quase se confundindo com a mesma. Um dos mitos fundadores da brasilidade construídos naquele período, perfazendo a rede de saberes para criação do objeto. Segundo Cunha (2014), um exemplo é a obra *O Guarani*:

Em *O Guarani*, o índio Peri, chefe da nação Goitacá, abandona sua tribo para servir a D. Antônio de Mariz quando descobre que o mesmo havia salvo sua mãe. Integra-se ao grupo de D. Antônio quando livra Cecília, sua filha, de uma rocha que iria cair sobre ela. Diante dos cabelos louros e dos olhos azuis de Ceci, se recorda de uma imagem de Nossa Senhora que havia visto e resolve servi-la com devoção religiosa, como um escravo. É visível a reprodução da condição de Ceci como princesa de um castelo medieval, tendo aos seus pés Peri como um vassalo. A frase de D. Antônio, afirmando que Peri é um cavaleiro português no corpo de um selvagem (Alencar, 1999, 102), é marcante no processo de “branqueamento” que Peri sofre ao longo da obra. A partir do contato com a família de D. Antônio e do amor que começa a nascer entre ele e Ceci, Peri passa por várias etapas em que cada vez mais se aproxima do ideal europeu de heroísmo e cavalheirismo. Para merecer a filha de D. Antônio, é preciso que se transforme no estereótipo do cavaleiro medieval, através da conversão ao cristianismo. No final do romance, Peri é batizado por D. Antônio e recebe a permissão para salvar Ceci e com ela fugir da fortaleza, a qual seria destruída pelo ataque dos Aimorés.

Apesar do enaltecimento de Peri, a valorização do indígena é bastante contraditória na obra, pois ele só passa a ser reconhecido quando se submete à cultura do colonizador. Esse aspecto é confirmado pela visão negativa que é apresentada sobre os Aimorés. Mesmo sendo narrado o incidente que justifica a fúria da tribo, já que o filho de D. Antônio, D. Diogo, havia matado uma índia Aimoré, esses índios são caracterizados como selvagens e desumanos. O romance de Alencar apresenta um caráter histórico e mítico, como fundador de uma literatura brasileira e também como criador de um mito de fundação para a nação brasileira (CUNHA, 2014, p. 3).

No texto de José de Alencar indicamos a percepção de uma figura enigmática de Índio, tendo características do nobre cavaleiro português e do forte e corajoso guerreiro Guarani. Contudo, só após seu “branqueamento” se torna digno de salvar Ceci, a filha loira de olhos azuis de D. Antonio. Também podemos inferir, nessa proposta, a questão da miscigenação na qual a união do nativo Peri com a europeia Cecília teria como fruto o legítimo brasileiro. Essa visão literária, como visto anteriormente em Lévi-Strauss (1952, p. 22), coloca a cultura do outro em um passado em relação à nossa, servindo de base histórica para nosso estágio atual, como uma etapa a ser superada em uma equivocada visão linear da história.

Outra abordagem amplamente empregada foi a negação da identidade ao indígena, fato que verificamos ao discorrer sobre o processo de desterramento dos Avá-Guarani. Desta forma, o observador externo passa a não reconhecer mais o pertencimento do sujeito a seu grupo, talvez por buscar enxergar no índio atual aquele da literatura romântica ou o índio das narrativas históricas da época das navegações. Para tanto, foram utilizados argumentos discursivos e pseudocientíficos, como “critérios de Indianidade” e misticismo, sendo empregados termos como “caboclo”, “meio bugre”, “paraguaio”, “caiçara”, e, portanto, negando seus direitos e sua identidade.

Então, o governo federal, pelo decreto nº 8072, de 20/07/1910, cria o serviço de Proteção aos Índios (SPI) que vai “tutelar” os nativos até que possam ser incorporados ao projeto nacional. De acordo com Buratto (2007) e Tommasino (2000), os projetos implantados pelo SPI tinham objetivos bem claros.

De 1910 a 1966, a ênfase das atividades centrou-se na profissionalização indígena. Neste período, temos também a formação de intérpretes em língua indígena, caracterizados na figura da língua, servindo à política integracionista representada pela Comissão Rondon. A origem de reservas indígenas foi instituída pelo SPI e tinha dois objetivos bem definidos. Confinar os índios em espaços físicos restritos e controlados e liberar terras para colonização; e integrar os índios à sociedade nacional, através de projetos de agricultura e de educação formal, ministrada por leigos nas escolas das reservas (TOMASINO, 2000, p. 5). (AROLDO VERIFICA SE O LIVRO É ESSE MESMO)

Assim, vemos a terceira interpretação proposta anteriormente, a assimilação, tomar forma e ser colocada em prática no território nacional. A região oeste do Paraná será um dos laboratórios de implantação desse modelo, como vimos no texto sobre os sujeitos e o espaço. Sendo os Avá-Guarani reunidos em uma pequena fração de seu antigo território, sob “tutela” das instituições governamentais, em reservas pequenas e sem condições da reprodução plena de suas tradições. Além disso, a política proposta pelo estado vai implantar um modelo educacional “profissionalizante”, visando à rápida incorporação desses indivíduos ao modelo ideal de nação. Lembrando o que discutimos anteriormente, ao expor algumas ideias de Lévi-Strauss<sup>91</sup>, a história do outro é vista, por esse modelo, como estacionária, enquanto a dominante é vista como superior, dinâmica e avançada. Desta forma, o objetivo dessa prática é fazer a transição da cultura dita inferior ou atrasada para a civilizada ou moderna.

---

<sup>91</sup> LÉVI-STRAUSS, 1952. P.8-10.

A narrativa, proposta por Buratto (2007), acrescenta que após a saída do Marechal Candido Rondon e também devido a inúmeras denúncias de corrupção e descaso com as questões indígenas, o SPI é extinto. Em 1967, foi criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), porém, já nasce carregando vícios do SPI, como, por exemplo, as parcerias com organizações religiosas e políticas assimilacionistas. Isso fica evidente quando buscamos apoio das ciências jurídicas analisando a legislação vigente naquele período. De acordo com a Emenda Constitucional nº 1, de 17 de outubro de 1969<sup>92</sup>, “compete à união legislar sobre (...) nacionalidade, cidadania e naturalização; incorporação dos silvícolas à comunhão nacional” (grifos nossos). Desta forma, as instituições governamentais, entre elas a FUNAI, seguem aplicando e reconstruindo esse modelo de pensamento. Imagem na qual as culturas indígenas são vistas como uma espécie de passado da civilização brasileira, não tendo mais esses sujeitos espaço no projeto nacional. Assim, devem ser controlados e disciplinados (aldeamentos, reduções, terras indígenas), civilizados (educação, profissões e religião), repetindo uma receita já conhecida, segundo Tommasino<sup>93</sup>:

E isso por uma razão simples: toda a política indigenista estava direcionada para a integração do índio ao sistema nacional e, para isso, propunha projetos socioeconômicos e culturais seguindo o mesmo modelo integracionista do século XVI.

Ao longo desses cinco séculos, o Estado e a Igreja (católica) trabalharam, em consenso para "civilizar" os povos indígenas. No caso, "civilizar" e "catequizar" podem ser tomados como sinônimos: transformar o "índio" em "civilizado", isto é, dar-lhe uma cultura européia e cristã. A escola passa a ter o papel de mediar essa passagem do índio de um estado (de civilização) a outro. Mas o que estava em questão, para o Estado, era a passagem do índio à condição de trabalhador nacional. Nesse sentido, o indígena era pensado como um ser transitório que, aos poucos, seria "civilizado" e deixaria de ser índio (TOMASINO, 2003, p. 12).

Segundo a narrativa proposta por Buratto (2007, p. 5-6), esse quadro passa a sofrer transformações, a partir dos anos 60 e 70. Contribuem para as mudanças, a participação do Brasil em convenções internacionais, a atuação de ONGs e grupos da sociedade civil na luta pelos direitos dos indígenas, a mudança de postura em alguns discursos acadêmicos, mas, principalmente, a mobilização, politização e resistência, promovidas pelos próprios grupos indígenas em diferentes regiões do país.

<sup>92</sup> Emenda Constitucional nº 1, de 17 de outubro de 1969. Disponível em: <http://www.jusbrasil.com.br/topicos/10650426/inciso-xvii-do-artigo-8-emenda-constitucional-n-1-de-17-de-outubro-de-1969>. Acesso em 20-01-15.

<sup>93</sup> TOMMASINO, Kimiye. 2003.p.12.

Seguindo essa interpretação, o momento histórico somado a esse conjunto de fatores em rede levará a criação de novos instrumentos jurídicos relacionados à questão indígena no Brasil. É evidente que o contexto governamental do período, Regime Militar, não vai permitir grandes debates e propostas na formulação das novas diretrizes. Contudo, constituíram grandes avanços em relação à legislação anterior, mesmo que na prática, como veremos adiante, a realidade não é tão simples. Essa tendência de mudança mantém muitas das posturas equivocadas de legislações anteriores. Tem como alguns de seus representantes legais a Lei n. 6.001 de 19 de dezembro de 1973, conhecida como “O Estatuto do Índio”, apesar de avançar no campo das garantias e direitos, mantém elementos assimilacionistas e etnocêntricos.

Recentemente, a grande mudança no plano legal ficou a cargo da carta constitucional de 1988 (BRASIL, 1988) que, além de diversos artigos sobre o tema, dedicou em seu texto um capítulo exclusivo aos indígenas. Também o Brasil será signatário de acordos internacionais sobre os direitos dos índios, inclusive educacionais. Um exemplo é o decreto que autoriza a aplicação da convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho<sup>94</sup>, que vai dispor especificamente sobre os direitos indígenas no mundo.

Entretanto, como diria Semprini (1999), é um tipo de multiculturalismo unidirecional, uma vez que o Estado brasileiro está, de certa maneira, legislando e normatizando sobre o outro, o índio.

A nova carta tende a abandonar, pelo menos em seu texto, a perspectiva de incorporação do nativo à sociedade nacional e tenta normatizar seu direito à terra e à diferença cultural. Prosseguindo nesse quadro, leis complementares vão seguir um caminho semelhante, avançando no plano jurídico, em direção à “melhoria da política educacional indígena”. Uma delas é a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei n° 9394/96 (LDB), que revogou uma série de antigas normas relacionadas à educação no Brasil.

Vamos aqui elencar algumas referências à educação indígena presentes na LDB (1996):

#### Capítulo II - Da Educação Básica

##### Seção I - Disposições Gerais

Art. 26 - Os currículos do ensino fundamental e médio devem ter uma base nacional comum, a ser complementada, em cada sistema de ensino e

---

<sup>94</sup> A Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes da Organização Internacional do Trabalho (OIT) aprovada em 1989, durante sua 76ª Conferência, é o instrumento internacional vinculante mais antigo que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais no mundo. Disponível em: [http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta\\_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil/a-convencao-169-da-oit](http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil/a-convencao-169-da-oit). Acesso em: 25-01-2015.

estabelecimento escolar, por uma parte diversificada, exigida pelas características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e da clientela.

§ 4º - O ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígenas, africana e europeia.

Seção III - Do ensino Fundamental

Art. 32

§ 3º - O ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem.

Título VIII - Das Disposições Gerais

Art. 78 - O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisas, para oferta de Educação escolar bilíngüe e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:

I - proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências;

II - garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias.

Art. 79 - A União apoiará técnica e financeiramente os sistemas de ensino no provimento da educação intercultural às comunidades indígenas, desenvolvendo programas integrados de ensino e pesquisa.

§ 1º - Os programas serão planejados com audiência das comunidades indígenas.

§ 2º - Os programas a que se refere este artigo, incluídos nos Planos Nacionais de Educação, terão os seguintes objetivos:

- fortalecer as práticas sócio-culturais e a língua materna de cada comunidade indígena;
- manter programas de formação de pessoal especializado, destinado à educação escolar nas comunidades indígenas;
- desenvolver currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades;
- elaborar e publicar sistematicamente material didático específico e diferenciado.

Apesar do discurso legal apresentar dispositivos que podem ser empregados em favor da reconstrução de um projeto nacional para educação indígena, observa-se que, na prática, isso não está ocorrendo. A LDB 9394/96, sem dúvidas, trouxe um quadro de ordem jurídica mais favorável à questão da pluralidade, que as legislações anteriores não contemplavam, como podemos ver na seguinte passagem: “desenvolver currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades”<sup>95</sup>. Nessa questão chamamos a atenção para o fato de que os currículos e programas devem levar em conta a comunidade à qual se destinam. Vários dos artigos acima tentam garantir minimamente ações, por parte do Estado, em direção à ampliação e valorização da

<sup>95</sup> LDB 9394/96.

diversidade, nesse caso específico, a indígena na educação básica. Todavia, como lembra Foucault (1980), o poder não está somente na lei ou no Estado, e sim em um somatório de forças, uma rede, isso vai interferir na realização prática da maior parte das normas estabelecidas nesse contexto.

Apresentamos quatro pontos a serem discutidos, sobre essa prática. Primeiro, o indígena continua sendo um coadjuvante no processo educacional, com raras exceções como veremos a seguir, as comunidades raramente são ouvidas. Segundo, a estrutura administrativa e burocrática da união, estados e municípios ainda não conseguiu se adaptar às novas leis. Terceiro, a formação de educadores, gestores, e dos próprios indígenas é bastante limitada ou, em muitos casos, inexistente. Quarto, a dificuldade em produzir ou obter material didático, acadêmico, lúdico e pedagógico, relacionado à multiculturalidade e especificamente às diversas tribos indígenas do nosso país.

De acordo com dados do IBGE, apresentados no capítulo 1, são mais de oitocentos mil indivíduos que ocupam aproximadamente 12% do território nacional. Essa diferença não é somente linguística ou étnica, ela se apresenta de modo bem mais abrangente, lembrando aqui a proposta de *differrence*, vista em Hall e Derrida<sup>96</sup>, no capítulo anterior, na qual a identidade de um grupo se ressignifica, sobretudo em relação à negação ou afirmação das diferenças. Assim, de nada adiantam obrigações estatais e garantias constitucionais, se não for reconhecida a identidade do outro, e seu direito a manter as diferenças.

Este quadro criado é bem destacado por Márcio Silva<sup>97</sup>. De acordo com o autor, atualmente encontramos uma contradição:

A apreciação do panorama atual da educação escolar traz de volta um tema recorrente em nossa história indigenista recente. Qualquer observador atento não deixará de notar que, nos últimos anos, esta questão vem se desenvolvendo em dois planos distintos e contraditórios: de um lado, observa-se o acúmulo sem precedentes de instrumentos jurídicos e administrativos, que visam uma efetiva transformação do panorama da educação escolar indígena; de outro, constata-se a persistência de enormes obstáculos à consolidação dessas conquistas no cotidiano das escolas, assim como em suas relações com as instâncias administrativas estaduais e municipais responsáveis. Somente a superação desse impasse, acredito, permitirá abandonarmos modelos e práticas indigenistas que nos acompanham desde o século 16, projetando a relação entre a sociedade brasileira e os povos indígenas em um novo patamar (SILVA, 2012, p. 13).

---

<sup>96</sup> HALL, 2009, p.60.

<sup>97</sup> SILVA, Márcio. Escolas indígenas: a que será que se destinam?. In: *Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos*, v. 3, n. 1 e 2, p. p. 67-88, 2012.

Novamente, se tomarmos a LDB 9394/96, a constituição de 1988, o estatuto do índio, enfim, o discurso legal, temos o direito enquanto saber do Estado e, portanto, servindo como parâmetro de seu projeto de brasilidade. Mesmo não sendo criado exclusivamente pelos juristas ou governantes, mas proveniente de muitas outras fontes de conhecimento, em rede. No entanto, este saber demonstra que, enquanto prática social real, há muitas outras dimensões em jogo que a simples aplicabilidade de um projeto.

É nesse contexto contraditório que está inserido o modelo educacional indígena no Paraná e, conseqüentemente, o colégio Teko Ñemoingo, na aldeia Tekoa Ocoy. Portanto, vamos agora levantar algumas questões observadas em campo, debruçando-nos sobre o cotidiano escolar e não escolar na aldeia.

### **3.4 Teko Ñemoingo.**

A educação indígena institucional tem seu início formal através de uma parceria firmada entre a prefeitura municipal de São Miguel do Iguazu e a FUNAI, através da resolução nº 8490 de 1984, na qual foi criada a Escola Rural Indígena Avá-Guarani, que funcionava em um local improvisado e tinha em sua maioria professores da própria comunidade. Funcionava em um único turno oferecendo ensino de 1ª a 4ª séries. Contudo, devido a problemas estruturais e institucionais, a escola ficou fechada entre 1987 a 1993, tendo os estudantes que se deslocar para outras escolas fora da aldeia. Em 1994, reiniciou suas atividades, em um novo prédio com melhor estrutura. Em 1999 é repassada da mantenedora FUNAI para a prefeitura Municipal de São Miguel, Lei nº 1208/99. Em 2008, um novo avanço, é autorizado o funcionamento do ensino fundamental II, 5ª a 8ª série, que vai funcionar provisoriamente em outros espaços, até a viabilização de uma estrutura física. Paralelamente ocorria a estadualização da escola e a construção do novo prédio. Enfim, em 2008, passou a se denominar Colégio Estadual Indígena Teko Ñemoingo, com ensino da Educação Infantil, Ensino Fundamental e Ensino Médio. Em 2011, tem início as atividades de educação de jovens e adultos o EJA, no período noturno.





Figura 14: Colégio Estadual Indígena Teko Nemoingo.  
Foto: Aroldo da Silva Tavares. Em 10-10-2014.

As obras foram concluídas em 2012, contando com salas de aula, laboratório de informática, de ciências, sanitários, sala de recursos, cozinha, cantina, secretaria, sala da direção, coordenação, sala dos professores e demais estruturas.

Segundo dados oficiais acessados no portal<sup>98</sup> da Secretaria de Estado da Educação, a escola conta com 463 matrículas, divididas em 27 turmas. Recebendo como repasse anual do fundo rotativo das escolas, vinte e dois mil, quinhentos e setenta e quatro Reais (R\$ 22.574,00), que são destinados à compra de todo material de consumo e serviços feitos na escola durante o período. O Colégio oferta turmas regulares nos três períodos e sala de recursos, sendo dispostos da seguinte maneira, pré-escola, ensino fundamental I (1º ao 5º) e ensino fundamental II (6º ao 9º), ensino médio (1º ao 3º), educação de Jovens e adultos fase 1 e fase 2.

Os estudantes são alfabetizados em português e guarani, sendo assistidos por professores indígenas e não indígenas. Os professores indígenas devem ter formação acadêmica ou estar cursando, para ser regente de turma do ciclo básico ou para lecionar uma disciplina nos outros níveis.

Os professores de fora da aldeia tem que receber uma autorização das lideranças da Tekoa Ocoy para lecionar na comunidade<sup>99</sup>. Essa carta de anuência é emitida após uma espécie de entrevista feita pelas lideranças com o candidato, na qual se busca um determinado controle sobre quem vai ensinar na comunidade. Essa pode ser considerada uma forma de resistência, na qual os sujeitos, jogam com as imposições do estado, reconfigurando as

<sup>98</sup> Consulta por escola. Portal educacional do governo estadual. Disponível em: <http://www.consultaescolas.pr.gov.br/consultaescolas/f/fcls/escola/indicador/rendimentoEscolar.xhtml>. Acesso em: 10-01-2015.

<sup>99</sup> Conforme PPP do colégio p. 64.

relações de poder. Uma relação do indivíduo que é capaz de reformular no dia a dia sua relação como o macro, se apropriando, burlando, jogando e resistindo.

A educação institucional indígena está inserida em políticas e discursos bem mais amplos. Verificamos que, em nível federal, além da legislação citada anteriormente nessa pesquisa, há um capítulo específico no atual Plano Nacional de Educação (PNE). Também devemos lembrar o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI) que, entre outros elementos, propõe uma escola indígena que seja intercultural, bilíngue e diferenciada. No estado do Paraná, a gestão fica a cargo da Coordenação de Educação Escolar Indígena, vinculada ao Departamento de Educação, Diversidade e Direitos Humanos - SEED. Contudo, quando nos aproximamos dos sujeitos no nível micro da escala, na aldeia, na escola, vemos que os projetos, normas e discursos gerais não impactam a realidade como o querem, mas, fundem-se em uma confusa somatória de vetores, uma rede.

Dessa forma, a educação institucional na comunidade é influenciada por essa complexa disputa entre a vontade normatizante do projeto estatal e a resistência e adaptação dos indivíduos em suas realidades ordinárias, como diria Certeau (1998, p. 59-74). Apresentamos abaixo, dados do censo escolar que demonstram essa embaraçosa deformidade entre o discurso e a realidade da educação indígena.

<b>Indicadores</b>	<b>2007</b>	<b>2008</b>	<b>2009</b>	<b>2010</b>	<b>2011</b>	<b>2012</b>	<b>2013</b>
<b>Aprovação</b>							
Ensino Fundamental - Anos Iniciais			98,1%	93,8%	86,8%	78,9%	78,9%
Ensino Fundamental - Anos Finais		60%	85,1%	72%	78,3%	68,9%	71,7%
Ensino Médio				75%	100%	100%	76%
<b>Reprovação</b>							
Ensino Fundamental - Anos Iniciais			1%	2,3%	5,9%	13,8%	21,1%
Ensino Fundamental - Anos Finais		0%	8,5%	14,6%	4,8%	11,7%	28,3%
Ensino Médio				0%	0%	0%	20%
<b>Abandono</b>							
Ensino Fundamental - Anos Iniciais			0,9%	3,9%	7,3%	7,3%	0%
Ensino Fundamental - Anos Finais		40%	6,4%	13,4%	16,9%	19,4%	0%
Ensino Médio				25%	0%	0%	4%

Tabela 04 – Rendimento escolar no colégio Teko Nemoingo, dados do CENSO/INEP.

Fonte: Portal educacional do governo estadual, disponível em: <http://www.consultaescolas.pr.gov.br/consultaescolas/f/fcls/escola/indicador/rendimentoEscolar.xhtml>, acesso em: 10-01-2015.

O censo escolar do INEP aponta detalhes no rendimento escolar aferido no colégio Teko Nemoingo. Acreditamos que ele passa pelas mesmas dificuldades de outras escolas indígenas. A enorme burocracia administrativa estatal, a obrigatoriedade de se encaixar em

normas curriculares e procedimentais definidas pela Secretaria Estadual de Educação, dificulta o desenvolvimento de uma educação verdadeiramente plural.

O quadro aponta, em 2008, nos anos finais do ensino fundamental, uma taxa de aprovação 60%, sendo a evasão de 40%. Essa taxa cai nos anos posteriores, voltando a subir em 2012 e zerando em 2013. Se somarmos as reprovações e abandonos, temos em torno de 30% em média todos os anos, nesse segmento. Ou seja, 3 a cada 10 alunos matriculados abandonam ou reprovam. Segundo os servidores, o principal motivo das reprovações são as faltas. Para termos um parâmetro externo como base, verificamos os índices desse mesmo nível escolar na Escola Estadual Santa Rosa do Ocoi<sup>100</sup>, que fica na vila próxima a aldeia. Lá as médias somadas das taxas de reprovação e abandono giram em torno de 12%. Claro que não se podem comparar as especificidades de uma escola indígena com outras escolas, mas os índices apontam que algumas dificuldades devem ser discutidas e superadas. As práticas, ou modelos impostos, devem ser revistos e rediscutidos pela comunidade, em busca de uma educação verdadeiramente diferenciada.

Os poucos recursos governamentais direcionados à real formação e capacitação de professores indígenas e não indígenas, precariza ainda mais o processo. O acesso e permanência dos alunos também enfrenta barreiras, uma vez que, fatores econômicos e culturais acabam comprometendo o adequado desenvolvimento escolar do Avá- Guarani.

Alguns exemplos são as dificuldades na documentação escolar, a reprovação e o abandono, como visto na tabela acima. Alguns fatores que podemos rapidamente citar são os explicados anteriormente: caminhadas (guatás), visitas a parentes e migrações temporárias. Isso dificulta suas matrículas e transferências, o que exige dos servidores algumas adaptações, como relata a servidora<sup>1</sup>:

Eles *vem*, na maioria das vezes sem nenhum documento, vem do Paraguai ou da Argentina onde o ensino e a documentação são diferentes. Então fazemos uma prova de nivelamento para inserir o aluno na série correspondente. (...) Para lançar a matrícula no sistema é mais complicado, pois o SERE<sup>101</sup> exige muitos dados específicos, quando o alunos não tem os documentos necessários nós fazemos com a carteira de vacinação, pois não podemos deixar a criança sem estudar (...).<sup>102</sup>

<sup>100</sup> Rendimento Escolar na Escola Santa Rosa do Ocoi, C E C-EF M, censo escolar, disponível em: <http://www.consultaescolas.pr.gov.br/consultaescolas/f/fcls/escola/indicador/rendimentoEscolar.xhtml>. Acesso em: 18 fev 2015.

<sup>101</sup> Sistema Estadual de Registro Escolar (SERE). O sistema SERE tem como finalidade o registro informatizado dos dados educacionais dos educandos.

Fonte: CAIRES, Rosimeire Aparecida de, *Mudança Organizacional do Setor SERE (Sistema Estadual de Registro Escolar) do Núcleo Regional de Campo Mourão: Estruturando o Trabalho em Equipe*. 2011. 37págs. Monografia (Especialização em Gestão Pública Municipal). Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2011.p.30.

<sup>102</sup> Entrevista em 10-10-2014.

Apesar da colaboração dos servidores na tentativa de solucionar a maior parte das pendências, alguns documentos como certidão de nascimento, identidade, RANI<sup>103</sup>, documento de transferência escolar, estão relacionados a outros órgãos governamentais, como a FUNAI, cartórios, secretarias de estado e, inclusive, de outros países. Outro fator a ser considerado são as condições sociais, uma vez que não tem espaço físico suficiente para o Teko, ou seja, não há espaço para todos na agricultura, coleta e caça. Assim, muitos indivíduos são obrigados a trabalhar fora, em cooperativas ou para fazendeiros, em busca de obter sustento e ajudar a família. Logo, eles perdem muitas aulas e acabam desistindo ou reprovando por faltas. Portanto, muitas vezes a burocracia acaba se tornando um grande obstáculo a ser superado.

As condições econômicas e sociais devem ser vistas com atenção, uma vez que vão influenciar o desenvolvimento escolar do indígena. Observamos que muitos indivíduos simplesmente não têm condições econômicas de adquirir e manter o material escolar de uso pessoal, como cadernos, canetas, lápis, etc. Em alguns casos, faltam até mesmo vestimentas e calçados para as famílias, fatos que certamente dificultam o progresso e permanência na educação formal institucional. Felizmente, as instituições são feitas por pessoas, que sempre estão se adaptando e jogando com as situações, e através de táticas contornam a violência excludente do sistema. Em um conversa informal a diretora revelou obter recursos, por meio de promoções, festas, doações e outras atividades, e com eles comprar materiais didáticos, montando kits para serem distribuídos aos estudantes.

Por outro lado, os Avá-Guarani também estão em constante resistência, mas sempre estão se adaptando às políticas e ações dos não indígenas. Em alguns casos, como os benefícios vinculados ao bolsa família, há algumas normas a se cumprir, como a frequência escolar<sup>104</sup>. Entretanto, de acordo com os costumes dos Avá-Guarani, as crianças gozam de uma ampla liberdade. Assim, algumas famílias não obrigam seus filhos a frequentarem a escola, talvez dessa forma negando o projeto educacional promovido pelo outro, aqui representado pelo Estado. Contudo, a infrequência gera o corte no benefício, que é, em alguns

---

<sup>103</sup> O Registro Administrativo de Nascimento de Indígena (RANI) é um documento administrativo fornecido pela FUNAI, instituído pelo Estatuto do Índio, Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973: "O registro administrativo constituirá, quando couber, documento hábil para proceder ao registro civil do ato correspondente, admitido, na falta deste, como meio subsidiário de prova." Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/docb/registro-administrativo-de-nascimento-de-indigena-rani>. Acesso em: 15 jan 2015.

<sup>104</sup> O Bolsa Família é um programa de transferência direta de renda, do governo federal, que beneficia famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo o país. Disponível em: <http://www.mds.gov.br/bolsafamilia>. Acesso em: 25 jan 2015.

casos, indispensável para a o sustento da família. Logo, podemos sugerir que algumas famílias têm enviado seus filhos para educação institucional, como uma tática de sobrevivência, na qual, além de adquirir os “conhecimentos do branco”, também se consegue uma ajuda financeira para a família.

A evasão e reprovação, em determinadas situações, pode indicar um uma forma de resistência do Avá-Guarani frente à educação institucional ou um descompasso da mesma em relação às especificidades da comunidade. Frequentemente os indígenas relatam dificuldades em “aprender da maneira do branco” e desinteresse em frequentar a escola. As dificuldades verificadas durante a pesquisa são muitas, podemos rapidamente reunir alguns exemplos, como o idioma, que não é fluente para os professores não indígenas, a falta de capacitação de professores e agentes educacionais, a quase inexistência de material didático específico e, sobretudo, a fronteira cultural. Entendendo fronteira cultural como a distância existente entre a bagagem pessoal do educador não indígena e dos seus alunos Avá-Guarani, coisas do dia a dia, como um simples exemplo de matemática, que poderia utilizar taquaras ao invés de quilômetros e metros; exemplos de astronomia, que poderiam utilizar a constelação Avá-Guarani da Ema ao invés de utilizar a constelação grega do Centauro. Diante dessa constatação, romper a fronteira cultural é um passo essencial rumo à educação plural.

Entretanto, a educação formal é institucional e toda instituição é regida por normas e regulamentos específicos. No caso dos colégios estaduais do Paraná, dois elementos que são de grande relevância serão apresentados a seguir.

### **3.5 Normas em vigor no Teko Ñemoingo**

A educação escolar institucional é pautada por uma série de documentos, normas e leis, e, no caso da educação indígena, temos, como já citado anteriormente, normas jurídicas específicas. Ao discutirmos o ensino de astronomia na aldeia Tekoa Ocoy, devemos citar alguns de seus elementos norteadores.

Ao analisarmos a educação institucional, proposta no Projeto Político Pedagógico (PPP) e no Regimento Escolar que estão em vigor atualmente no colégio Teko Ñemoingo, observamos que o PPP apresenta, em várias partes, a tentativa de conciliar dois projetos, sendo o primeiro: a educação bilíngue, intercultural e diferenciada; e o segundo é se adequar ao modelo exigido pela Secretaria de Estado da Educação (SEED). Destaca-se que em

diversos momentos do texto trazem um discurso de pluralidade e valorização dos indivíduos, da diferença e da cultura local.

No entanto, percebemos que predomina a formatação padronizada da SEED, semelhante aos PPPs de outros colégios estaduais. Os projetos devem conter um conjunto de elementos que são obrigatórios, definidos pela SEED. De acordo com a servidora 3<sup>105</sup>, “Se não faz do jeito que eles querem, volta com parecer negativo e tem que reformular”. Assim, observamos que tanto o PPP quanto o regimento escolar parecem seguir uma espécie de caminho possível, forjado no somatório de forças que atuam em rede sobre ele. Logo, ele possibilita algumas adaptações, resistências e direcionamentos para a realidade da aldeia. É nesse complexo contexto que muitos educadores tentam construir a verdadeira escola plural, frente aos projetos monoculturais. Esses projetos verticais são, lembrando Semprini (1999) uma simplificação do real, um contratualismo homogeneizante e, portanto, devem ser combatidos. Por outro lado, a ação de educadores e servidores, como no jogo da rede de poder, conseguem “jogar” com a padronização estabelecida pela leitura normativa.

### **3.6 Transmissão da astronomia cultural**

Tendo como objetivo investigar o ensino da astronomia na Tekoa Ocoy, inicialmente recorri a um documento escolar fundamental, o Plano de Trabalho Docente (PTD). O PTD é feito por cada educador ao iniciar suas atividades letivas, nele constam os conteúdos estruturantes, objetivos, metodologias didáticas, métodos de avaliação e referências bibliográficas. Observamos mais de 30 PTDs, sendo cinco escolhidos para análise por conterem o tema astronomia em seu conteúdo estruturante. Nos PTDs analisados verificamos que o conteúdo descrito está relacionado à astronomia universal, ou seja, elementos fundamentais da astronomia que devem ser trabalhados em todas as escolas de acordo com as Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs). Contudo, em um PTD identificamos como um dos conteúdos as “principais constelações indígenas”. Soubemos, também, que foi construída em uma atividade, uma representação em tecido e papel das constelações guaranis, tendo como base a pesquisa de Afonso e Souza da Silva (2012). Esse material ficou exposto no espaço cultura da escola por alguns meses. Tal fato indica por parte do corpo docente, nesse caso não indígena, a vontade de superar dificuldades e tentar promover uma educação intercultural.

---

<sup>105</sup> Entrevista em 10-10-2014.

Ao nos aprofundarmos na investigação, entrevistamos uma professora que disse trabalhar “somente o básico da astronomia”. Disse ainda que “tem interesse, mas não teve formação ou capacitação nessa área”. Ela também destacou que praticamente não existe material didático específico que, principalmente, que leve em conta a cultura local. Ao falar sobre o material didático a professora contou sua experiência durante uma aula sobre agricultura. Disse que “tinha no livro didático do estado um calendário agrícola indígena”, mas seus alunos disseram: “não é desse jeito que eu aprendi”. Certamente o calendário expresso no material se referia a outra etnia, sendo assim, estranho aos olhos dos Avá-Guarani.

Após dezenas de visitas à comunidade e ao colégio, construindo uma relação de confiança de ambas as partes, tomamos a iniciativa de investigar, de modo um pouco mais sistematizado, o ensino de astronomia e as memórias presentes entre os estudantes. A primeira tentativa, no colégio, foi feita no início de 2014, com o Ensino Fundamental. Aplicamos um questionário com algumas perguntas simples, ligadas à astronomia e a cultura, solicitamos a colaboração de quatro professoras do Ensino Fundamental 2 e de seus respectivos alunos do 6º ao 9º ano. Porém, na maioria das vezes, os questionários voltavam em branco. Após conversar com as professoras indígenas, decidi mudar de faixa etária, uma vez que, supostamente, os mais jovens ainda não adquiriram, em sua convivência na comunidade, esses conhecimentos.

Assim, após conversar com a coordenação pedagógica, decidimos aplicar um novo questionário<sup>106</sup>, desta vez aos alunos do EJA. A data escolhida foi uma quinta-feira, por ser a noite que reúne o maior número de disciplinas e, conseqüentemente, de alunos. Naquela noite, estavam presentes as turmas do EJA-EM de Geografia, de Matemática e de Fundamental I 1ª a 4ª. Foram aplicados 21 questionários, sendo que alguns voltaram em branco. A identificação era opcional e, por motivos éticos, continha um termo de autorização do uso das informações. O grupo pesquisado tem entre quinze e quarenta anos, são todos Avá-Guarani e moram na comunidade, sendo que a maioria nasceu na própria aldeia Tekoa Ocoy.

As questões estavam ligadas tanto à memória dos indivíduos quanto a conhecimentos sobre astronomia. Apresentaremos e discutiremos, agora, algumas respostas, buscando nos aproximarmos dos sujeitos, através das informações contidas nos pequenos detalhes de cada afirmação.

---

<sup>106</sup> Apêndice A.

A primeira questão<sup>107</sup> estava relacionada ao conhecimento de alguma história ou lenda sobre a astronomia guarani. Seis respostas foram afirmativas, nove negativas e as demais em branco. Contudo o que mais chamou a atenção foram as justificativas e exemplos. As negativas contemplaram justificativas como:

“eu não sei que minha *mae* e meu pai nunca *contou esa* historia”<sup>108</sup> ou “meus *avos* não *chego* a contar sobre esse mito”.

Isso pode apontar um caráter geracional e familiar de transmissão desse conhecimento. Os pais, enquanto elos entre a geração mais nova e mais velha, não estão informando/reproduzindo este tipo de informação.

As respostas afirmativas seguem na mesma direção:

“O meus *avos* contavam que[...]”, “tem uma história que contam [...]”, “*mia vo miconto* [...]”, “Segundo o depoimento do velho[...]”.

Percebemos que os questionários apontam uma relação mais direta quando se referem aos mais velhos do grupo, na transmissão dos saberes astronômicos. Frequentemente as respostas têm, em seu início, a origem da informação repassada, “segundo o xamoi [...]”, ou “minha *vo* me disse assim [...]”.

Em entrevistas, professores do colégio relataram a mesma coisa. Quando perguntados sobre a transmissão de conhecimento fora da escola eles disseram ocorrer de forma geracional, geralmente familiar.

As lendas e histórias relatadas podem ser interpretadas de diversas maneiras, Elencaremos algumas que decorrem de nossa observação e, portanto, visão de mundo. Algumas respostas têm caráter mais prático e funcionalista, como é o caso desta:

“Os meus *avos* contavam que as estrelas mostravam o caminho para casa, se *perdese* no meio do mato ou de outros lugares que não conhece, é só olhar nas estrelas que elas levavam para ir em casa”<sup>109</sup>.

<sup>107</sup> Você conhece algum mito, história ou lenda sobre a astronomia Guarani? ( ) SIM ( ) NÃO  
Poderia citar alguns exemplos:

<sup>108</sup> Foram mantidos os textos originais dos questionários.

<sup>109</sup> Resposta registrada em questionário aplicado em 14-08-2014.



Aqui, a astronomia serve como um diálogo geográfico, uma forma de referência espacial. Esta antiga prática pode lembrar, inclusive era hábito, viajantes intercontinentais e navegadores, indígenas ou não, como o já citado Caminho do Peabirú. Este informante revela fragmentos deste saber muito antigo, repassado entre as gerações.

Outras respostas, já vão em direção ao mágico e simbólico:

“segundo o velho os animais que *vimo* no céu representados como estrelas são animais sagrados”<sup>110</sup>.

Aqui, os céus são mapeados conforme aqueles animais que circulam no cotidiano e que possivelmente fazem, ou faziam, parte do dia a dia.

Temos também histórias de fundo simbólico e que regulam algumas relações dentro do grupo, como neste caso o respeito aos mais velhos, aos deuses, e não ser mesquinho:

“Tem uma história que contam o surgimento dos macacos, segundo a história tinha um grupo de crianças pegando frutos da árvores e apareceu um velhinho que pedia alguns frutos, e as crianças *judiava* dele, e ele *fico* bravo e fez com que crianças *virasse* os macacos. Aquele velhinho na verdade era *Nhanderu* (Deus)”<sup>111</sup>.

A segunda questão<sup>112</sup> estava relacionada à contagem do tempo entre os Avá-Guarani, como era feito antigamente e como fazem atualmente. Apenas cinco não foram respondidas. A maior parte das respostas indicou que no passado o tempo era contado através do Sol e da Lua, mas que hoje utilizam relógio, celular, televisão ou outros meios. Veja o depoimento de Silvano:

“Segundo meus *avos*, os guaranis antigamente contavam o tempo através do sol e da sombra. E hoje todos sabem o tempo através do relógio ou celular, existem muitas maneiras de contar o tempo hoje em dia”.

Mateus Mbaraka completa:

“Contavam com o sol a sombra ou quando o galo canta, assim antigamente contavam a hora e hoje nós contamos com relógio e celular como os brancos”.

<sup>110</sup> Resposta registrada em questionário em aplicativo em 14-08-2014.

<sup>111</sup> Resposta registrada em questionário em aplicativo em 14-08-2014.

<sup>112</sup> Como os guaranis contavam o tempo antigamente? E Como é hoje?

Pedro diz:

“Meu *avo* falava que quando *chegava* as folhas da *arvore caia* acaba, quando a folha ficava verdinha *comessa* tudo de novo”.

O fato de os jovens informantes espontaneamente associarem outros instrumentos modernos para medir o tempo demonstra a relação com estes, como se estivessem fazendo um deslocamento de temporalidades entre “antes” e “hoje”. Esta ação deixa implícito, senão o desejo, ao menos o quanto manipulam celulares e relógios para mensurar o tempo.

Nesses relatos, percebemos o que foi apresentado anteriormente pelo professor Germano Afonso e Souza da Silva (2012), em relação ao uso do “Observatório solar indígena” (*Kuarahy Jehechaha Ava maba’eva*), no qual se utilizavam seus saberes, em relação à mecânica celeste dos astros, para determinar as horas, dias e meses. Embora relógio e celular sejam as referências, os guardiões da memória insistem em dizer que havia outros modos.

Outro aspecto é a divisão temporal por meio da experiência cotidiana e do convívio com os elementos naturais, logo, eles identificam as mudanças na paisagem ajudando a determinar o calendário, tempo novo (*ara pyau*) ou tempo velho (*ara imã*). Também percebemos a identificação étnica por meio da alteridade, quando o Avá-Guarani reconhece que está utilizando uma tecnologia dos “brancos”, mas, ao fazer isso, ele está resignificando sua própria identidade por meio da diferença, como visto em Hall (2009) e Lévi-Strauss (1952).

A terceira questão<sup>113</sup> estava relacionada ao conhecimento de constelações indígenas, chamados academicamente de asterismos, por não fazerem parte das 88 constelações oficiais definidas pela União Astronômica Internacional. Nessa arguição, oito sujeitos responderam que conhecem, entretanto, muitas respostas sugerem influência de saberes não indígenas, como é o caso da constelação do Escorpião e do Cruzeiro do Sul, como:

“Sim, tipos de desenho de escorpião e cruz”, “Eu conheci escorpião, O caçador<sup>114</sup>, Eu aprendi com *minha* professor”.

<sup>113</sup> Você conhece alguma constelação ou conjunto de estrelas? Poderia me mostrar no céu? Com quem aprendeu isso?

<sup>114</sup> Possível referência à constelação grega do caçador Órion.

Verificamos a influência da educação institucional, na última afirmação, na qual o sujeito não recorda constelações de sua cultura transmitidas pelos membros do grupo, mas as transmitidas pela professora na escola.

O grande número de indivíduos que não tem esse conhecimento pode indicar as dificuldades na retransmissão desses saberes a todos da comunidade, uma vez que os pesquisados são, em sua maioria, adultos e, supostamente, já poderiam ter entrado em contato com esses conhecimentos no grupo. Outra possibilidade, é que esses saberes não encontram mais emprego prático ou simbólico no cotidiano atual, sendo, então, preteridos sobre outros de natureza mais contemporânea na aldeia.

As demais respostas apontam na direção de uma retransmissão dos saberes astronômicos, indicando a existência inclusive de asterismos ainda não identificados academicamente, como é o caso da “Palmeira”, “cotia” e “Cadeira”. Em outros casos, asterismos já identificados em outras pesquisas, como a “Anta”, “Ema”. “Caminho da Anta”.

Justina diz:

“Meu pais, dizem que quando você olhar bem nas estrelas elas brilham para que ela *mostra* as coisas. Eu e milha família *olhava* na lua e nas estrelas. Se olhar bem você vê os cavalos e uns garotos no céu”, “Conheço, aprendi *co* a minha *mae*”.

Também fizemos a mesma pergunta ao cacique Daniel, durante uma das entrevistas, ele nos disse,

“[...]Eu não sei muito, meu tio Onório sabe bem sobre isso. Uma vez, acho que em 2007, ele fez um mapa no chão, e mostrou no céu tem muito bicho, animais e planta sagrado pra nois. Tem cotia, palmeira que é arvore muito importante pro Ava guarani. Só que ele não mora mais aqui vou perguntar pra ele daí eu te falo mais”<sup>115</sup>

Em uma atividade de observação noturna, em frente a sua casa, a anciã, dona Ilma, nos apontou no céu estrelado o que, academicamente chamamos de braço da Via Láctea, segundo ela, é o “Trilho da Anta” (*Tapi'i rapê*). D. Ilma nos disse que existe uma lagoa no centro desse trilho onde alguns animais vão beber água. Revelou também que é possível ver a Ema (*Nhandu-Guaçu*) e Anta (*Tapi'i*). Segundo ela,

<sup>115</sup> Entrevista com cacique Daniel em 10-11-2014

“ [...]nós *chamemo Nhandu-guaçu*, parecido com Ema (e aparece em que lugar do céu), aparece perto no trilho da Anta, dá pra *vê* a cabeça, o pescoço, aquela parte assim, as penas, aparece tudo, *mais* tem que *se* a noite, meu pai falecido falava assim, assim eu sei”.



Figura 15: Observação do céu na casa da D. Ilma.  
Foto: Marcos Galdino em 10-07-2013.

Ao lembrar e nos contar os saberes de seus antepassados, cercada por familiares, a anciã Avá-Guarani ressignifica sua cultura, sendo em momentos como esse que os conhecimentos astronômicos são transmitidos na Tekoa Ocoy.

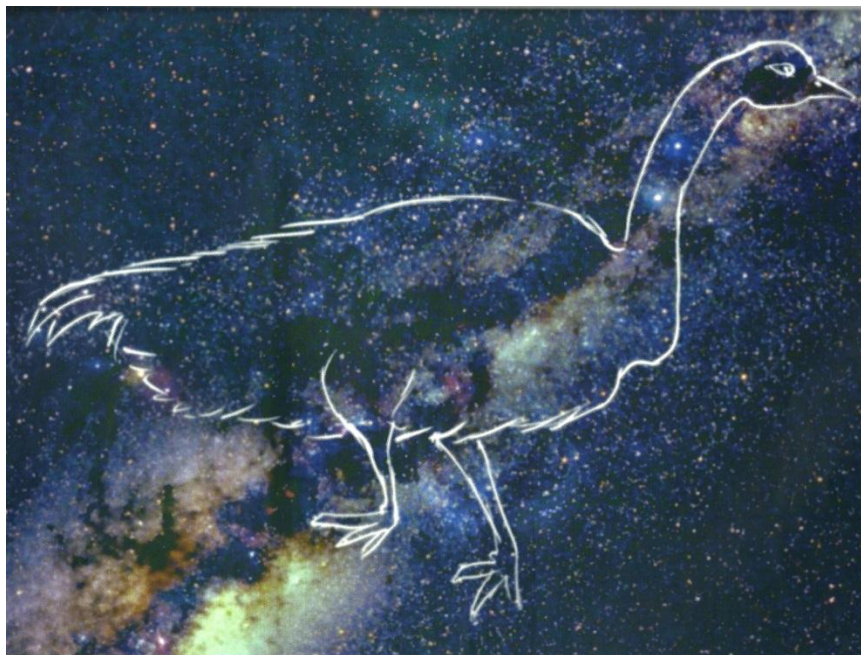


Figura 16: Constelação da Ema (Nhandu-guaçu).  
Fonte: Afonso (2012), p.77.

Essa figura representa a possível imagem no céu da constelação da Ema, de acordo com descrições de diversos guaranis na pesquisa de Afonso e Souza da Silva (2012). Ao fundo podemos ver a Via láctea ou “Caminho da Anta”. A região é a mesma apontada pela D. Ilma em nossa observação: A Ema está localizada no plano da eclíptica, delimitada pela nebulosa Saco de Carvão, que forma sua cabeça, Antares, a Alfa do Escorpião, representa sua cloaca. As patas são formadas por estrelas do Escorpião e Altar, as costas são formadas por partes das constelações do Lobo e Centauro. O pescoço tem partes das constelações do Compasso e Centauro. As cores claras e escuras da Via láctea formam sua plumagem. De acordo com professor Germano<sup>116</sup>, ela representa o solstício de inverno, para os guaranis o tempo velho (*Ara imã*), estação de frio e pouca chuva.

A próxima pergunta do questionário foi formulada da seguinte maneira: “Em sua opinião como esses conhecimentos eram transmitidos no passado e como é hoje?”. A maior parte informou não saber. Seis respostas apontaram familiares mais velhos como os avós, tios ou pais. Gostaria de transcrever duas respostas que chamam atenção,

“O conhecimento vem do *avo*, que depois repassa para o filho e assim vai indo em geração e geração”.  
“No passado esses conhecimentos eram transmitidos através das pessoas mais velhas principalmente dos pajés, e hoje podem ser transmitidos através dos professores.”

<sup>116</sup> AFONSO e SOUZA DA SILVA (2012).

Observamos que na primeira resposta, verifica-se a transmissão familiar, não escolar. Já a segunda aponta uma nova perspectiva na qual a escola “pode” ter um papel nessa transmissão de saberes Avá-Guarani. A narrativa “de geração em geração” também não faz parte do linguajar comum dos membros do grupo. Este informante demonstra boa capacidade de apreensão de narrativa escrita, possivelmente adquirida através da leitura e transmissão oral, mas cuja fonte é a racionalidade não indígena.

Também perguntamos qual é a relação entre o conhecimento, em astronomia, repassado pelos pais e avós e o da escola estadual Indígena? Apenas cinco foram respondidas, dessas, três foram que na escola “a gente aprende diferente”, indicando uma distância entre o saber escolar e o da comunidade. Uma resposta foi que “hoje em dia nós aprendemos na escola”, o que possibilita interpretar que a escola ganha cada vez mais espaço no saber local. A resposta a seguir marca bem essa indicação,

“Eu acho que os pais contam histórias para os filhos que ouviram dos avós e as crianças as vezes não acreditam, mas ouve na escola também e as crianças acabam acreditando.”

A sexta pergunta<sup>117</sup> estava ligada à importância do saber das gerações anteriores. Doze foram respondidas, sendo as outras deixadas em branco ou respondidas com “não sei”. Das doze, sete responderam que sim, para passar para seus filhos, reforçando o caráter geracional na transmissão dos conhecimentos. Contudo, alguns casos chamaram nossa atenção como: “Sim, porque alguns são verdadeiros”, isso pode indicar um conflito na fronteira entre os saberes transmitidos em seu grupo e os saberes externos e/ou contemporâneos. Na mesma direção temos uma resposta emblemática: “Sim, mas hoje em dia ninguém valoriza mais os conhecimentos do antepassado”. Esse indivíduo demonstra a conflituosa relação entre o tradicional e o novo na comunidade, ao mesmo tempo em que afirma serem importantes aqueles saberes, reconhece a sua desvalorização atual no grupo. Também temos algumas respostas que apontam um resgate histórico de um guarani que não mais existe,

“Por que assim no futuro o jovem *saberão* como antepassados dos guarani antes dos *branco* ter contato com índio”  
 “É importante por que assim aprendemos o conhecimento do *nosso* antepassados como os guarani viveram 500 anos atrás”.

<sup>117</sup> Saber os conhecimentos dos antepassados é importante? Por quê?

A busca desse passado pode ser influência da visão romântica de índio discutida anteriormente.

Quando perguntados se a astronomia ajudava a organizar as construções na aldeia, somente quatro responderam positivamente, sendo que os demais responderam não saber e apenas um disse não. Das respostas positivas, temos remanescentes desse antigo saber astronômico presentes nas atuais gerações. Podemos ver nas afirmações,

“Sim. A casa de reza antigamente *ficavam* direção ao oeste.”

Não sabemos aqui se o informante se refere à parede ou a porta.

“Sim antigamente os moradores *construía* a sua casa pela orientação do mais velho, a porta tinha ficar onde nasce o sol.”

Nesta outra resposta, o Avá-Guarani reconhece a importância deste saber para o grupo.

“O conhecimento astronômico ajuda a organizar muitas coisas através da astronomia você sabe como vai construir casa, colocar em posição certa.”

“Sim. Através da astronomia as pessoas sabem e fazem as portas das *casa* conforme de onde o sol nasce. Por que não pode colocar a porta de uma casa onde o sol se põe.”

Vemos que as respostas positivas, embora em menor número, demonstram uma preocupação astronômica, na posição das construções em relação ao sol. Entretanto, as observações em campo apontam que a maioria das habitações não leva em conta esses saberes, sobretudo as construídas por projetos externos, como as 60 casas construídas pela Itaipu binacional, conforme citado no capítulo 1.

As respostas em forma de “não” foram a maioria. Embora, de forma monossilábica, a resposta é muito significativa. Foram perguntados sobre uma ferramenta que muitos supõem usual pela cultura remanescente. Tal como as respostas sobre o uso de celulares para contar o tempo, o “não” é impositivo: não há qualquer utilitarismo na vida atual da aldeia para grande parte dos membros.

A casa de reza do Xamoi Guilherme, construída pela comunidade, tem orientação claramente astronômica, sendo o “altar” na parede oeste, ou seja, de frente para o nascer do

sol. Neste caso, podemos lembrar aqui a importância do sol, atribuída aos Guaranis em pesquisas acadêmicas, como a do professor Germano Afonso explicando que,

para os Tupi-Guarani, o Sol é o principal regulador da vida na Terra e tem grande significado religiosos. Todo o cotidiano deles está voltado para a busca da força espiritual do Sol. Os Guaranis, por exemplo, nomeiam o Sol de *Kuarahy*, na linguagem do cotidiano e de *Nhamandu*, na religiosa (AFONSO & SOUZA DA SILVA, 2012, p. 21).

Quando entrevistamos o *Xamoi* Guilherme, ele nos explicou que o Sol (*Kuarahy*) faz parte da cosmologia Avá-Guarani, sendo filho do deus criador (*Nhande-Ru-ete*) e irmão da Lua (*Jacy*).

Para finalizar o questionário, solicitamos aos estudantes indígenas se eles pensavam em ter alguma profissão e qual seria. Dez foram respondidas, sendo as outras deixadas em branco ou tendo respostas como “não sei ainda” e “não escolhi”. Das respondidas, a metade afirmou querer ser professor (a), fato intrigante, uma vez que, dado o contexto rural no qual está inserida a comunidade, nossas expectativas giravam em torno de profissões ligadas a esse meio. Assim, podemos sugerir, uma grande influência da educação institucional na comunidade, principalmente na figura do professor. A pedagoga 2<sup>118</sup> nos informou que

“o projeto do governo visa substituir gradativamente os professores não indígenas por professores da comunidade, é direito deles.”

Talvez por conhecerem esta meta institucional, acabem por perceber uma oportunidade. Mas o fato de não apontarem nenhuma outra é também indicativa, pois demonstra que não há uma massiva visão de continuidade no estudo profissionalizante, como ocorre com o escolar não indígena. E, talvez, essa seja a grande questão da educação indígena em *Ocoy*: não chega a despertar entusiasmo e potencializar as perspectivas de vida, porque não se definiu entre um projeto de conservação cultural e emancipação da situação real de vida na aldeia. Como apontado nos demais capítulos, muitos são os discursos sobre a indigenidade na fronteira e cujos sujeitos, enquanto consumidores, com estas fazem contatos.

Há, no entanto, casos em que esta perspectiva é construída. Tivemos contato com mais de dez estudantes que saem da comunidade para diversas instituições de ensino superior da região, inclusive a UNIOESTE<sup>119</sup>. Podemos indicar uma tática, no sentido empregado por

<sup>118</sup> Entrevista gravada em 07-01-2015.

<sup>119</sup> Universidade Estadual do Oeste do Paraná.



Certeau (1994, p. 60), de sobrevivência e adaptação cultural, devido às condições inadequadas para a reprodução do *Teko*, modo ideal de vida, na área. Os sujeitos buscam no ensino superior uma alternativa para continuar sendo Avá-Guarani e, ao mesmo tempo, se apropriar de outros saberes - os dos brancos - que possam ajudar a garantir sua sobrevivência.

Dando término a esse capítulo, gostaríamos de repassar alguns pontos de elevada relevância acima discutidos. Percebemos que existem na comunidade fragmentos dos saberes astronômicos ancestrais, esses saberes são mantidos pela educação Avá-Guarani, ou seja, informal. A transmissão desses conhecimentos, nas oportunidades em que ocorre, é familiar, sendo mediada e organizada pelos anciãos do grupo, que adquirem um papel de guardiões do saber. Contudo, essa transmissão tem que ser constantemente negociada, uma vez que as novas gerações ressignificam sua identidade em contato com saberes externos e, nem sempre, atribuem valor na aquisição e manutenção de alguns conhecimentos, inclusive astronômicos.

Logo, a etnoastronomia, não fazendo mais parte do cotidiano, torna-se um elemento alegórico e não mais central na cultura, sendo deixado de lado e, muitas vezes, esquecido. Somente, é reavivada e ressignificada em algumas situações, na casa de reza, ou no terreiro da anciã. É aqui que vemos o lugar do *Xamoi* e dos anciãos na rede de poder existente na comunidade, sendo reconhecido e respeitado não só pelos Avá-Guarani, mas também por elementos externos como autoridades e instituições. Infelizmente, seu poder e influência não conseguiram bloquear algumas significativas interferências externas, como é o caso das casas construídas pela Itaipu e pelo governo estadual. Além de não serem dispostas corretamente em relação ao sol, também não levaram em conta outros fatores como o fogo sagrado, as divisões familiares, espaços para as atividades religiosas e de sustento.

E, finalmente, a questão da educação institucional que possui boas intenções, principalmente, por parte dos servidores e das leis. Práticas engessadas e pouco sintonizadas com a realidade local geram um elevado índice de evasão e reprovação na aldeia. Essa prática, desconectada com a realidade, acaba fazendo com que a educação indígena não se realize de forma bilíngue, diferenciada e intercultural como era de se esperar.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presença Avá-Guarani na região da tríplice fronteira confunde-se com os discursos e arquétipos criados sobre ela. Em nossa busca pela transmissão dos conhecimentos astronômicos entre os Avá-Guarani da aldeia Tekoa Ocoy, encontramos ambos, os sujeitos que contrastam com os discursos e imagens sobre eles emitidos, na maioria das vezes, pelos não índios.

Tanto o Avá-Guarani real quanto a sua imagem discursiva estão à nossa volta todos os dias e de muitas formas. Eles podem ser vistos vendendo artesanato nas esquinas ou produzindo peças artesanais em um projeto externo de uma instituição que tenta, midiaticamente, mitigar o terrível impacto causado na comunidade. Podem ser vistos como usuários do transporte público, transitando entre os países ou em longas caminhadas, uma vez que sua cultura não reconhece a atual fronteira política entre os estados nem a Tekoa Ocoy, pois parece prevalecer a territorialidade de sua antiga Tekoa Guassu. Também podem ser vistos nas terras indígenas, todos amontoados em modos de vida pensados pelos arquitetos da hidrelétrica Itaipu, remendando seu tradicional modo de vida.

Este modo de vida tempestivo do sujeito indígena na fronteira nos é dado pelo quadro do ensino formal. Cotidianamente os vemos nas instituições de ensino básico e superior, entretanto, sua frequência tem para eles significado diverso do atribuído por nós, não índios. Para o Avá-Guarani, a educação formal é uma das muitas táticas de sobrevivência, no sentido empregado por Michel de Certeau (1994). Adquirir os conhecimentos dos “brancos” para, por eles, não serem enganados, para com eles obter um emprego melhor ou, simplesmente, para com o “bolsa família” obter sustento para o grupo.

Neste espaço formal, as imagens, arquétipos construídos historicamente convivem com o sujeito, cujo corpo foi o modelo inspirador da narrativa. Políticas sociais, de assistencialismo, educacionais se movem nestes arquétipos produzidos ainda no século XIX, mas que, romanceados, teorizam um homem selvagem, dotado de conhecimentos quase sobrenaturais, desvendadores de segredos da selva fronteira, cantor, contador, etc. Este mito do bom selvagem orienta boa parte dos textos escritos. Eles parecem sugerir para os sujeitos que voltem a ser este índio.

Parece que o sujeito social indígena tem outras formas de percepção, como bem claro ficou expresso pelas novas gerações de remanescentes da Tekoa Ocoy. Eles são leitores

estrategistas e do tempo presente. O calendário turístico faz uma leitura ao revés desta vontade cotidiana e insiste em recriar a imagem do passado.

A percepção desta relação tensa, na presente pesquisa, foi possível enquanto método de observação e análise, somente através de uma investigação realmente interdisciplinar que, ao extrapolar as fronteiras disciplinares, transitando pela história oral, direito, antropologia, geografia, física, arqueologia, pedagogia, análise do discurso, buscou uma aproximação entre o ser e o saber. Essa pesquisa histórica, de olhar etnográfico, esteve aberta às diferentes metodologias, construindo um trabalho plural. Contudo, a grande massa, que com sua forte gravidade uniu e estabilizou essa gama de saberes entrecruzados, foi a micro-história. Essa metodologia permitiu nos aproximar e dar visibilidade aos sujeitos ao ouvi-los, observá-los, compreender sua força de expressão “jogando” com a linguagem escrita, simbólica e astronômica. Enfim, ela nos possibilitou perceber a influência do contexto presente e do próprio observador sobre a pesquisa, a levantar os discursos emitidos pelos Avá-Guarani, e, sobretudo, os enunciados emitidos pelos outros sobre eles. A micro-história nos permitiu observar a maneira como os indivíduos se apropriam desses dois discursos e os usos que fazem deles em seu cotidiano.

Equipados com essas lentes, iniciamos a análise da ocupação indígena na tríplice fronteira e dos discursos sobre ela. Presença, essa, rapidamente confirmada, não somente pelos dados arqueológicos, mas, sobretudo, pela presença física de seus remanescentes, os Avá-Guarani do Ocoy e de tantas outras aldeias, sendo registradas em sua história oral. Contudo, o enunciado acadêmico, literário e midiático levanta uma narrativa linear, como uma cadeia sucessiva de eventos organizados em uma perspectiva racionalista. A imagem do índio romântico, seminu vivendo em uma espécie de paraíso, em meio à natureza e quase se confundindo com ela, surge no mesmo contexto.

O projeto colonial traz mudanças nessa construção do imaginário indígena, sendo ele separado em distintas categorias, os “mansos” - em via de civilização e que seriam incorporados à nação - e os “selvagens”, que deveriam ser civilizados ou exterminados, sendo, para isso, empregados dois poderosos instrumentos: a catequese e a educação. Métodos empregados, principalmente, pelas ordens religiosas e contando como a colaboração do estado. É nesse contexto que os indígenas têm seu espaço reduzido, sendo, então, reunidos em aldeamentos, prática que persiste até hoje com outros nomes como “terra indígena”.

O discurso de assimilação se intensifica na República, aliado a outros dois, o da negação da autoidentificação e da autodeterminação, que outorga o direito de definir quem é indígena e como ele deve preservar sua cultura ao não índio na forma do Estado e suas

instituições. Isso cria o ambiente ideal para os conflitos entre indígenas e não indígenas, sendo que esses controlam as instituições. Desse modo, negando a identidade dos sujeitos, ou deslocando-os para um passado imaginário, é possível apropriar-se de suas terras alegando que “estavam vazias”. Assim são ocupadas e loteadas as terras tradicionalmente habitadas por gerações de indígenas, dentro das quais, ironicamente, os nomes de animais, plantas e acidentes geográficos ainda são indígenas.

Contudo, em toda sua força discursiva e institucional o projeto nacional imprimido, principalmente pelo Estado não pode negligenciar um simples e evidente fato: os Avá-Guarani ainda estão aqui! E, de acordo com os dados apresentados anteriormente, sua população está crescendo e não está “fadada ao desaparecimento”, como muitas vezes é dito. Esse fato, combinado com a organização das comunidades indígenas, setores do governo, da sociedade civil e ONGs, faz como que ocorram mudanças legais e institucionais na relação com os povos nativos, principalmente a partir dos anos 70, no Brasil. Grande parte desta legislação contribui para o desaparecimento do índio ficcional, visto que os sujeitos indígenas de hoje, não são os de outrora.

A somatória desses discursos e fatores históricos vai resultar na aldeia Tekoa Ocoy e seus habitantes, atualmente. Uma comunidade que precisou resistir e adaptar-se, diante da situação de ter seus antigos territórios expropriados por projetos nacionais como o PNI e a Itaipu. Sendo, compulsoriamente, retirados da antiga Tekoa Jacutinga e, arbitrariamente, reassentados em uma área pequena, cercada por fazendas e que, devido ao tamanho e condições ambientais, não permite a reprodução adequada de seu *Teko* (modo correto se ser guarani). Apesar das adversidades o grupo resiste, adapta-se e joga com o não índio, apropriando-se de seus instrumentos como a mídia, a política e as ocupações de terras. Adquirindo, assim, terras, recursos e meios para a sobrevivência do grupo.

Os elementos centrais dessa resistência são as ações de resguardo de uma identidade cultural, feitas através da alteridade em relação ao não índio.

Mesmo que tematizada pela geração mais idosa, há o sentimento de união do grupo através de rituais que lembram a memória ancestral. É um fragmento da tensão cotidiana e que nele estão os elementos da Astronomia Avá-Guarani. Assim como outros seres humanos, os Avá-Guarani desenvolveram, ao longo de sua história, uma relação complexa com os astros. Essa relação, simbólica e prática, com o decorrer do tempo, tornou-se sistematizada e codificada, possibilitando seu uso por parte do grupo e sua transmissão às futuras gerações. Sugerimos que, ao definir seu próprio conjunto de conhecimentos astronômicos, o grupo pode também utilizá-lo enquanto fronteira identitária, sendo que os conhecimentos exclusivos

podem incluir ou excluir indivíduos. Esta parece ser uma expectativa do Xamoi Sr. Guilherme, como guardião de tradições.

Verificamos que, a astronomia possui um papel de relevância na cultura do grupo, não somente de caráter prático, na produção agrícola, na caça, pesca, construção de estruturas, mas também simbólico, nas festas, rituais, na contagem do tempo e organização cosmológica. Portanto, a astronomia cultural, enquanto linguagem, permitiu-nos observar pequenos detalhes da cultura presente no dia a dia dos habitantes da Tekoa Ocoy. O projeto de educação indígena desenvolvido na Tekoa, especialmente nos atos comemorativos, insiste em ensinar os sujeitos a serem índios a partir da compreensão do ensino formal não indígena. Há uma convergência entre este projeto e a expectativa do Xamoi, no entanto, os sentidos são extremamente diversos.

São estas possibilidades de leitura que oportuniza a compreender a astronomia cultural como interdisciplinar. Se, fechados em uma área específica do conhecimento, não seria possível investigar a complexa e incrivelmente variada multiplicidade de fatores que constituem uma visão de céu como a dos Avá-Guarani, do projeto escolar, dos professores indígenas e não indígenas, dos alunos indígenas e das lideranças do Tekoa, ao mesmo tempo, ao perceber e valorizar uma visão de céu diferente da nossa, estamos construindo a ideia de multiculturalismo explicitada por Hall (2009) em seus estudos, sendo uma política de reconhecimento, respeito e valorização da diferença.

Após investigar a astronomia Avá-Guarani e sua transmissão, podemos afirmar a verdadeira pluralidade da cultura na tríplice fronteira e afirmar, assertivamente, que muitas outras etnias deste território, ao olharem para o céu, construirão dele outras constelações. Um olhar caleidoscópico.

Reconhecemos a multiculturalidade na tríplice fronteira enquanto realidade verificável, cheia de negociações adaptações, resistências e táticas que, no cotidiano das comunidades, ressignifica e reproduz. E, portanto, devemos desconstruir os discursos e fábulas constantemente criados, (re)inventados e (re)transmitidos diante de nossos olhos. Essas visões distorcidas são produzidas em favor de uma complexa rede de poderes locais e globais que se interrelacionam, às vezes competindo, em outras somando-se.

Essa forma discursiva de multiculturalidade se apresenta como arte de negociações cotidianas, podendo ser identificada em discursos como o do “lar pacífico onde convivem 72 etnias de forma harmoniosa”, fato que demonstramos não passar de uma imagem cuidadosamente construída. A presença de elementos astronômicos adaptados e da imagem estereotipada dos indígenas nos símbolos e notícias da tríplice fronteira nos permitiu sugerir

que existe uma intrínseca diferença entre o multicultural real e a sua imagem discursiva. Imagem essa que está presente nos livros didáticos, que exibem calendários agrícolas “indígenas”, como se existisse apenas um grupo de indígenas. Está presente no carnaval, com cartazes e músicas revivendo o índio da colonização, ou em casas de show, teatralizando lendas indígenas transformadas em produto e comercializado como outros artigos para turistas.

Em se referindo a produtos, temos, nessa mesma perspectiva, projetos de artesanato e criação de peixes, que fazem - a título de resgate cultural e sustentabilidade - os Avá-Guarani produzirem, em escala artificial, produtos, muitas vezes, exóticos, que serão comercializados posteriormente. Esse é o tipo de visão multicultural equivocada que supõem reconhecer o outro, porém, de acordo com seus próprios parâmetros.

Essas questões tornaram-se mais evidentes ao estudarmos a transmissão dos conhecimentos astronômicos na Tekoa Ocoy. Verificamos que existe na comunidade reminiscências desses antigos saberes que são transmitidos entre as gerações, principalmente pelos anciãos, via tradição oral. Nessa ressignificação diária o Xamoi, líder espiritual, tem papel de destaque, como guardião da cultura, assim sendo, uma das forças na rede de poder presente na aldeia. Esses saberes, astronômicos ou não, são constantemente confrontados com outras formas de racionalidade e conhecimento, principalmente não indígenas.

O palco privilegiado desse drama é o Colégio Estadual Indígena Teko Ñemoingo, onde temos a educação institucional formal. Tendo como missão promover uma educação, bilíngue, intercultural e diferenciada, estabelecida na legislação brasileira por meio de documentos como: a Constituição de 1988, a LDB 9394/96 e o Estatuto do Índio etc., sendo normatizada em Diretrizes Estaduais, PPP e Regimento Escolar. Por outro lado, na prática, essa busca não se concretiza, estando inserida em uma complexa realidade na qual a estrutura administrativa e burocrática do Estado dificulta tentativas de diferenciação por parte dos sujeitos.

Confrontando as leituras do arcabouço teórico, do qual nos apropriamos, e a pesquisa de campo, percebemos que a interculturalidade teria maior sucesso se fossem ofertados cursos de capacitação aos servidores, materiais didáticos adaptados à realidade da comunidade e, sobretudo, em parceria com os guardiões do saber. Constatamos que os professores indígenas e não indígenas, apesar de seus esforços na tentativa de produzir uma educação diferenciada, acabam, por força de sua formação e do contexto estrutural, reproduzindo o modelo curricular e metodológico de outras escolas, um saber eurocêntrico, disciplinar, fragmentado e homogeneizante.

Para finalizar, sugerimos que a cultura Avá-Guarani é dinâmica e altamente resiliente, como indicou Lévi-Strauss (em sua pesquisa de 1952), as culturas não estão paradas no tempo e sofrem transformações, principalmente, em decorrência do contato com tantas outras culturas. Desta forma, a transmissão da astronomia Avá-Guarani na Tekoa Ocoy aponta essa dinâmica. Esse amálgama é diário e conflituoso entre o endógeno e o exógeno, entre o antigo e o novo, entre a casa de reza e a escola, todas dentro de uma rede intrincada de poderes. Neste complexo jogo, alguns saberes astronômicos deixam de ter significado, sendo esquecidos ou abandonados, enquanto tática de sobrevivência. Outros saberes astronômicos são realimentados e ressignificados, pois, são eles que contribuem na definição da identidade Avá-Guarani.

Portanto, ao olhar para o céu estrelado e identificar uma “Ema” ao invés de um “Centauro”, o indivíduo reafirma sua identidade. Ao repassar esse conhecimento a seus filhos e netos, em volta de uma fogueira, com lenha cortada na lua certa, em frente a uma casa de taipa com abertura para o leste, os Avá-Guarani se afirmam enquanto grupo. É necessário que a educação formal adote esse caminho de valorização referenciada, pois, assim teremos de fato uma educação multicultural.

## REFERÊNCIAS

AFONSO, G. B., SOUZA DA SILVA, P. *O Céu dos Índios de Dourados – Mato Grosso do Sul*. Editora UEMS, 2012.

ALBERNAZ, Adriana Cristina Repelevicz de. *O Provisório em Definitivo: a organização social dos Avá-Guarani da área indígena de Oco'y (PR)*. Campo Grande – MS, 2008.

ALBERTI, Verena. *Histórias dentro da História*. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.) Fontes históricas. São Paulo: Contexto, 2006.

BORGES, Luis Carlos. *O lugar da astronomia Cultural na História da ciência*. In: 13º Seminário Nacional de História da Ciência e Tecnologia, 2012, São Paulo. Anais, 2012.

BORGES, Paulo Humberto Porto. As migrações e deslocamentos Guarani e a aldeia de Ocoy In: Anais do 6º Seminário Nacional Estado e Políticas Sociais, 2º Seminário de Direitos Humanos, Capitalismo contemporâneo na América Latina: políticas sociais universais? – Toledo (PR): Unioeste, 2014.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Edusp, 2008.

BRASIL, Ministério da Educação e do Desporto. *Lei de Diretrizes e Bases*. Brasília: Congresso Nacional, dezembro, 1996.

\_\_\_\_\_. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988, 292 p.

BURATTO, Lucia Gouvêa. *A educação escolar indígena na legislação e os indígenas com necessidades educacionais especiais*. Londrina-PR: Universidade Estadual de Londrina, 2007.

CADENA, Marisol de la; STARN, Orin. *Indigeneidades contemporâneas: cultura, política y globalización*. 2010. Peru: IEP - Instituto de Estudios Peruanos, 2010.

CAIRES, Rosimeire Aparecida de. *Mudança Organizacional do Setor SERE (Sistema Estadual de Registro Escolar) do Núcleo Regional de Campo Mourão: Estruturando o Trabalho em Equipe*. Monografia Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Curitiba, 2011.



CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). 1987. *Os Direitos do Índio: ensaios e documentos*. São Paulo: Editora Brasiliense.

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 de doutorado. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013.

CASANOVA, Pablo Gonzalez. *As Novas Ciências e as humanidades: da academia à política*. Editora Boitempo, São Paulo. 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Índios, Leis e Políticas. In: SANTOS, S. C. (org). *O índio perante o direito: ensaios*. Florianópolis: UFSC. 1982.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *A Cultura no Plural*. São Paulo: Papyrus, 2000.

\_\_\_\_\_. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CHMYZ, Igor. *Projeto Arqueológico Itaipu*. Curitiba, Paraná, Brasil: Convênio Itaipu, IPHAN, 1976. volume I.

CUNHA, Rubelise da. *Deslocamentos: o entre-lugar do indígena na literatura brasileira do século XX*. In: Portuguese Cultural Studies, v. 1, n. 1, p. 8, 2014.

DALCIM, Ignácio. *Breve História das reduções Jesuítico-Guaranis*. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2011.

DE SOUZA FILHO, CF Marés. O direito envergonhado: o direito e os índios no Brasil. *Índios no Brasil*, p. 153-168, 1998.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FAUSTINO, Rosangela Celia. *Educação e religião Guarani no Paraná: estudo a partir do ritual Nimongarai*. In: *Práxis Educativa*, n. 7, p. 239-263, 2012.

FAUSTO, Carlos. *Fragments de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico*. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

FOUCAULT, Michel. *Confession of the Flesh: Recherch es sur lê Systeme Pénitentiaire ao XIX Siècle*. Paris: Éd. Du Seuil, 1980.

FREITAG, L. da C. *Extremo-oeste paranaense: história territorial, região, identidade e (re) ocupação*. 208 f. (Tese de Doutorado), Universidade Estadual Paulista, Franca (SP). 2007.

GALDINO, Luiz. *A astronomia indígena*. São Paulo: Nova Alexandria, 2011.

GINZBURG, Carlo. *O inquisidor como antropólogo: uma analogia e suas múltiplas implicações*. *Micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989.

GREGORY, Valdir. *Os euro-brasileiros e o espaço colonial: a dinâmica da colonização no oeste do Paraná nas décadas de 1940 à 1970*. Niterói: UFF, 1997.

HALL, Stuart. *A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*. In: *Educação & realidade*, v. 22, n. 2.1997.

\_\_\_\_\_. *A questão multicultural*. In: SoviK, Liv. *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo horizonte: editora UFMG, 2009.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1984.

JAFELICE, L.C., (ORG). *Astronomia, educação e cultura: abordagens transdisciplinares para os vários níveis de ensino*. Rio Grande do Norte: EDUFRN, 2010.

KRYSZCZUN, Carla Aline. *Resistência cultural indígena: questão de sobrevivência identitária*. (Monografia). Unioeste, 2003.

KÜHL, Gracieli Erna Schubert. *Etno-história Guarani e a construção do espaço a partir da arquitetura: um estudo de caso na Aldeia Tekoha Añetete*. 2013. 132 f. (Dissertação) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Foz do Iguaçu/PR.

KUPER, Adam. *Cultura: A visão dos antropólogos*. Bauru/Sp: Edusc, 2002.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Raça e história*. Lisboa: Presença, 1952.

LIMA, F. P.; FIGUEIRÔA, S. F. de M; *Etnoastronomia no Brasil: a contribuição de Charles Frederick Hartt e José Vieira Couto de Magalhães*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Vol. 5, p.295-313, PA, Brasil, 2010.

MACHADO, Roberto. Por uma Genealogia do Poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

MARIANO, Nayana Rodrigues Cordeiro. *A representação sobre os índios nos livros didáticos de história do Brasil*. (Dissertação) - UFPB/CE. JoãoPessoa, 2006.

MAUCH, C., VASCONCELOS, N.(Orgs.). *Os alemães no sul do Brasil: cultura, etnicidade e história*. Canoas: Ed. Ulbra, 1994

MELIÁ, Bartolomeu. (editor). *Guarani Retã 2008. Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai*. Colaboração Internacional: UNaM, ENDEPA;CTI, CIMI, ISA, UFGD; CEPAG, CONAPI, SAI, GAT, SPSAJ, CAPI., 2008

\_\_\_\_\_. *Educação Indígena e Alfabetização*. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

MONTEIRO, John Manuel . *Negros da terra*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

MONTOYA, Antonio Ruiz de; RABUSKE, Arthur. *Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. 2ª Ed. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor, 1997.

MOTA, Lúcio Tadeu (org.). *As Cidades e os Povos Indígenas: Mitologias e Visões*. Maringá: Eduem, 2000.

\_\_\_\_\_. *Populações indígenas no Brasil: histórias, culturas e relações interculturais*. Maringá: Eduem. 2008

MOURÃO, Ronaldo Rogério de Freitas. *Dicionário Enciclopédico de Astronomia e Astronáutica*. 2a ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

NAUMES, Vera Maria. *Distribuição Espacial dos Povos Pré-contato no Território Paranaense*. Londrina, 2005. (Monografia) – Universidade Estadual de Londrina.

NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*, São Paulo, Hucitec, 1987.

NOELLI, Francisco Silva. *A ocupação humana na região sul do Brasil: Arqueologia, debates e perspectivas 1872-2000*. Revista da USP. Nº 44, p. 218-269, dez./fev. 1999-2000.

PALHARES, José Mauro. *Paraná: aspectos da geografia*. Foz do Iguaçu: o autor, 2001.

PARANÁ. Arquivo Público do Paraná. *Catálogo seletivo de documentos referentes aos indígenas no Paraná provincial: 1853 - 1870*. Curitiba: Imprensa Oficial, 2007.

PARELLADA, Cláudia Inês [et.al] *Vida indígena no Paraná: memória, presença, horizontes*. Curitiba: Provopar Ação Social, 2006.

PICCIN, Marcos Botton. *Gramsci e as culturas subordinadas*. In: Revista IDEAS – Interfaces em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade, Rio de Janeiro – RJ, v. 4, n. 1, p. 09-40, jun./jul. 2010. p. 27).

POMBO, Olga. *Epistemologia da Interdisciplinaridade*, in Ideação, Revista do Centro de Educação e Letras, Vol. 10, Nº 1, 1º Semestre de 2008, Foz do Iguaçu: Edunioeste.

QUEIROZ, A.; et al. *Representação simbólica, arqueoastronomia e ensino de astronomia* – In: ATAS DO XV SIMPÓSIO NACIONAL DE ENSINO DE FÍSICA - XVSNEF. Curitiba, 2003.

RANGEL, Lúcia Helena (coord.). *Violência contra os povos indígenas no Brasil* – 2008. Brasília, Cimi, 2008.

REVEL, Jacques (Org.) *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

ROCHA, Ailana Freitas. *A formação do gestor educacional para o ensino básico no Mercosul: Brasil e Argentina*. 2013. (Dissertação). UCSAL. 2013.

SANTIAGO, Silviano. O entre-lugar do discurso latino-americano. In: *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Perspectiva: Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia do Estado de São Paulo, 1978.

SANTOS, José Carlos. *Unir e Separar – ensaios de micro história*. São Paulo: Paco Editorial, 2014.

SEMPRINI, Andrea. *Multiculturalismo*. São Paulo: EDUSC, 1999.

SETÚBAL, Paulo. *El-Dorado, episódio histórico*. São Paulo: Saraiva, 1950.

SILVA, E. M. Os caminhantes da Terra Má: Um estudo etnográfico da micromobilidade de grupos Guarani na Tríplice Fronteira. In: *Tempo da Ciência*, v. 13, n. 26, p. 8-106, 2006.

SILVA, Márcio. Escolas indígenas: a que será que se destinam? In: *Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos*, v. 3, n. 1 e 2, p. p. 67-88, 2012.

TOMMASINO, Kimiye. A educação escolar indígena no Paraná. In: *Mediações-Revista de Ciências Sociais*, v. 8, n. 1, p. 71-98, 2003.

\_\_\_\_\_. *A Educação Indígena no Paraná*. 22<sup>a</sup> REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. Brasília, 15 a 19 de julho de 2000.

TOZI, Fábio. *A pirataria como uso do território brasileiro*. Texto apresentado no XII. Encuentro de Geógrafos de América Latina (EGAL), Montevideú, 2009.

VIEIRA, Ismenia de Fátima. *Educação escolar indígena: as vozes Guarani sobre a escola na aldeia*. (Dissertação). UFSC. 2006.

WACHOWICZ, Ruy Christovam. *História do Paraná*, 6<sup>o</sup> Edição. Curitiba. Gráfica Vicentina Ltda. 1988.

**Fontes Eletrônicas:**

*A vocação da UNILA.* Disponível em: <http://www.unila.edu.br/conteudo/voca%C3%A7%C3%A3o-da-unila>. Acesso em: 30 jul 2014.

*Adolescentes se jogam da Ponte da Amizade.* Disponível em: <http://portalrondon.com.br/noticia/31830/>. Acesso em: 31 jan 2015.

*As constelações indígenas brasileiras. Observatórios Virtuais, USP, 2004.* Disponível em: <http://www.observatoriovirtual.pro.br/indigenas.pdf>. Acesso em: 10 jun 2014.

*Após bloqueio de 6 horas Ponte da Amizade é liberada.* Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/vidaecidadania/conteudo.phtml?id=1376385>. Acesso em: 15 jun 2014.

*Área de Preservação Permanente (CÓDIGO FLORESTAL - lei 4.771/1965).* Disponível em: <http://www.mma.gov.br/port/conama/processos/E72A2846/ApresentInstalGTIAPP-10mar08.pdf>. Acesso em: 16 jan 2015.

*Arqueoastronomia.* Disponível em: <http://www.ov.ufrj.br/AstroPoetas/Tuparetama/arqueoastronomia/arquivos/intro.html>. Acesso em: 13 mai 2013.

*Astronomia e Astrofísica.* Disponível em: <http://astro.if.ufrgs.br/>. Acesso em: 18 jan 2015.

*Ato reúne 800 pessoas em Foz do Iguaçu contra “Veja”.* Disponível em: <http://www.horadopovo.com.br/2011/abril/2951-20-04-2011/P3/pag3g.htm>. Acesso em: 13 jun 2014.

BARBOSA, Roldão Ribeiro. *O uso da História oral na pesquisa em educação no Brasil*. 2010. Teresina - PI, 2010. Disponível em: [http://www.ufpi.br/subsiteFiles/ppged/arquivos/files/VI.encontro.2010/GT.10/GT\\_10\\_08\\_2010](http://www.ufpi.br/subsiteFiles/ppged/arquivos/files/VI.encontro.2010/GT.10/GT_10_08_2010). Acesso em: 11 mar 2014.

*Bolsa família.* Disponível em: <http://www.mds.gov.br/bolsafamilia>. Acesso em: 25 mai 2015.

*Brasão de Eldorado.* Disponível em: <http://www.eldorado.ms.gov.br/simbolos.htm>. Acesso em: 20 de jun 2014.

*Brasil-Mercosul*. Disponível em: <http://www.girafamania.com.br/americano/brasil-mercosul.htm>. Acesso em: 25 mai 2014.

*Calendário islâmico*. Disponível em: <http://www.30-dias.org/o-ramada/> Acesso em: 12 jun 2014.

*Censo IBGE*. Disponível em: <http://indigenas.ibge.gov.br/> Acesso em: 28 jun 2014.

Consulta por escola. *Portal educacional do governo estadual*. Disponível em: <http://www.consultaescolas.pr.gov.br/consultaescolas/f/fcls/escola/indicador/rendimentoEscolar.xhtml>. Acesso em: 10 jan 2015.

*Convenção 169 OIT*. Disponível em: [http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta\\_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil/a-convencao-169-da-oit](http://www.socioambiental.org/inst/esp/consulta_previa/?q=convencao-169-da-oit-no-brasil/a-convencao-169-da-oit). Acesso em: 25 jan 2015.

*Curso taller de Antropología con énfasis en Etnología Indígena, de frente a la Ley 11.645/2008*. Disponível em: <http://www.unila.edu.br/noticias/extens%C3%A3o-5>. Acesso em: 27 jun 2014.

*Ñandeva*. Disponível em: <http://www.pti.org.br/%C3%B1andeva>. Acesso em: 20 abr 2014.

*El dourado*. Disponível em: <http://fabulas-lendas-e-criaturas.blogspot.com.br/2013/06/el-dorado-cidade-perdida-na-amazonia-no.html>. Acesso em: 13 jun 2014.

*Emenda Constitucional nº 1*, de 17 de outubro de 1969. Disponível em: <http://www.jusbrasil.com.br/topicos/10650426/inciso-xvii-do-artigo-8-emenda-constitucional-n-1-de-17-de-outubro-de-1969>. Acesso em: 20 jan 2015.

*Fim do Ramadan*. Disponível em: <http://www.pmfi.pr.gov.br/noticia/?idNoticia=31977>. Acesso em: 12 jun 2014.

*Hino municipal de Foz do Iguaçu*. Disponível em: <http://www.pmfi.pr.gov.br/conteudo/?idMenu=1180>. Acesso em: 12 jun 2014.

*Iguazú: habrá filas para locales y extranjeros en estaciones servicio*. Disponível em: <http://www.primeraedicionweb.com.ar/nota/impreso/102384/iguazu-habra-filas-para-locales-y-extranjeros-en-estaciones-servicio.html>. Acesso em: 15 jun 2014.

*Índios urbanos estão perdendo suas raízes.* Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/vidaecidadania/conteudo.phtml?id=1506630>. Acesso em: 26 jan 2015.

*Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).* Disponível em: <http://brasil500anos.ibge.gov.br>. Acesso em: 25 jun 2014.

*Intihuatana.* Disponível em: <http://www.machupicchu.org/ruins/intihuatana.htm>. Acesso em: 15 mai 2014.

*Jopara.* Disponível em: <http://www.revistas.fflch.usp.br/papia/article/view/1792>. Acesso em: 25 jun 2014.

LANGER, Johnni. *O mito de Eldorado: origem e significado do imaginário sul-americano (século XVI)*. Revista de História, Brasil, n. 136, p. 25-40, jun. 1997. ISSN 2316-9141. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18809/20872>>. Acesso em: 10 jan 2015.

LIMA, Flávia Pedroza; MOREIRA, Ildeu de Castro. *Tradições astronômicas tupinambás na visão de Claude D'Abbeville.* 2005. Disponível em: <[http://www.mast.br/arquivos\\_sbhc/22.pdf](http://www.mast.br/arquivos_sbhc/22.pdf)>. Acesso em: 10 jun 2014

MAGALHÃES, Gen. José Vieira Couto de. *O selvagem.* São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935, p.8. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/o-selvagem/pagina/8/texto>. Acesso em: 15 fev 2015.

*Nova escola é centro de preservação cultural da aldeia guarani Tekoa Ocoy.* Disponível em: <http://jornalmeuparana.com.br/site/?p=48241>. Acesso em: 20 jan 15.

*O mês de Ramadan.* Disponível em: [http://www.islamismo.org/ramadan\\_jejum.htm](http://www.islamismo.org/ramadan_jejum.htm). Acesso em: 03 ago 2014.

*Obra do novo campus.* Disponível em: <http://www.unila.edu.br/conteudo/obra-novo-campus-0>. Acesso em: 03 ago 2014.

*Paraguaio pula da Ponte da Amizade em Foz do Iguaçu.* Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/vidaecidadania/conteudo.phtml?id=624087&tit=Paraguaio-pula-da-Ponte-da-Amizade-em-Foz-do-Iguacu>. Acesso em: 15 jun 2014.



*Prefeita de Ciudad del Este anuncia "mão de ferro" contra comerciantes desonestos.* Disponível em: <http://www.rgl.com.br/noticia/paraguai/prefeita-de-ciudad-del-este-anuncia-mao-de-ferro-contra-comerciantes-desonestos>. Acesso em: 13 jun 2014.

*Quem Somos.* Disponível em: <http://www.nandeva.org/pt-br/quem-somos>. Acesso em: 13 dez 2014

*Rafain Foz apresenta Iporã Lenda Show.* Disponível em: <http://www.hotell1.com.br/blog/rafain-foz-apresenta-ipor-lenda-show/>. Acesso em: 31 jan 2015.

*RANI.* Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/docb/registro-administrativo-de-nascimento-de-indigena-rani>. Acesso em: 15 jan 2015.

*Rendimento Escolar na Escola Santa Rosa do Ocoi, C E C-EF M, censo escolar.* Disponível em: <http://www.consultaescolas.pr.gov.br/consultaescolas/f/fcls/escola/indicador/rendimentoEscolar.xhtml>. Acesso em: 18 fev 2015.

*Reportagem CBN.* Disponível em: <http://www.cbnfoz.com.br/editorial/foz-do-iguacu/noticias/21082014-191218-justica-determina-que-indios-desocupem-parque-nacional-do-iguacu>. Acesso em: 06 jan 2015.

*Reportagem: Nova escola é centro de preservação cultural da aldeia guarani Tekoa Ocoy.* Disponível em: <http://www.cidadao.pr.gov.br/modules/noticias/article.php?storyid=74114&tit=Nova-escola-e-centro-de-preservacao-cultural-da-aldeia-guarani-Tekoa-Ocoy>. Acesso em: 28 jun 2014.

RIBEIRO, António Sousa. *A Tradução como Metáfora da Contemporaneidade*. In: Eurozine. Disponível em: < [www.eurozine.com/articles/article\\_2005-07-18-ribeiro-pt.html](http://www.eurozine.com/articles/article_2005-07-18-ribeiro-pt.html) >. Acesso em: 20 jan 2015.

*Selo comemorativo Mercosul.* Disponível em: [http://www.portaldoselo.com.br/product\\_info.php?products\\_id=6546](http://www.portaldoselo.com.br/product_info.php?products_id=6546). Acesso em 25 mai 2014.

*Selo Mercosul "Patrimônio Histórico – Missões", São Miguel das Missões.* Disponível em: <http://www.girafamania.com.br/americano/brasil-mercosul.htm>. Acesso em 25 mai 2014.

*Templo* *Budista.* Disponível em: [http://www.jcnet.com.br/editorias\\_noticias.php?codigo=161197&ano=2009](http://www.jcnet.com.br/editorias_noticias.php?codigo=161197&ano=2009). Acesso em: 13 jun 2014.

## APÊNDICE A –

## QUESTIONÁRIO



**Caros senhores e senhoras,**

**Tendo como objetivo geral de minha pesquisa Investigar a astronomia cultural dos Guarani, gostaria de sua colaboração no sentido de preencher este questionário.**

**I PARTE - Identificação:**

1) Nome: \_\_\_\_\_ (opcional)

2) Idade: \_\_\_\_\_ Série: \_\_\_\_\_

3) Sexo: ( ) Masculino ( ) Feminino

**4) Sua Formação é:**

A) Ensino fundamental incompleto ou nunca estudou em escolas formais.

B) Ensino fundamental completo.

C) Ensino médio completo.

D) Superior Incompleto.

E) Superior completo.

**II PARTE – Questões.**

01) Você conhece algum mito, história ou lenda sobre a astronomia Guarani?

( ) SIM ( ) NÃO

Poderia citar alguns exemplos:

---



---



---



---

02) Como os guaranis contavam o tempo antigamente? E Como é hoje?

---



---



---



---

03) Você conhece alguma constelação ou conjunto de estrelas? Poderia me mostrar no céu? Com quem aprendeu isso?

---

---

---

---

---

---

04) Em sua opinião como esses conhecimentos eram transmitidos no passado e como são hoje?

---

---

---

---

---

---

05) Qual é a relação entre o conhecimento, em astronomia, repassado pelos pais e avós e o da escola estadual Indígena?

---

---

---

---

---

---

06) Saber os conhecimentos dos antepassados é importante? Por quê?

---

---

---

---

---

---

07) O conhecimento da astronomia ajudar a organizar as casas ou lugares na aldeias?

---

---

---

---

---

---

08) Você já pensa em ter uma profissão? Qual seria?

---

**Obrigado pela colaboração!**

---

Eu autorizo a utilização de minhas informações, para a pesquisa, que servirá de base na elaboração de uma Dissertação apresentada à Universidade Estadual do Oeste do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Sociedade, Cultura e Fronteiras, sob Orientação do Prof. Dr. José Carlos Santos, realizada por Aroldo da Silva Tavares.