

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

André Essenfelder Borges

CAMINHOS DA CULTURA INDÍGENA: O PEABIRU E O NEOINDIANISMO

Dissertação apresentada para a obtenção
do título de mestre no Programa de Pós
Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal de Santa Catarina.
Orientador: Dr. Oscar Calávia Sáez.

FLORIANÓPOLIS
2006

Agradecimentos

Agradeço primeiramente as instituições financiadoras, CAPES e CNPQ, cujo apoio possibilitou este trabalho. Também ao programa de Pós Graduação em Antropologia Social da UFSC, local onde fiz amigos. Ao pessoal do Núcleo de Transformações Indígenas, pelas idéias e críticas. Aos professores Márnio e Míriam, que foram meus tutores. Ao meu orientador, Oscar Calávia, por ter dado liberdade nesta construção e me feito pensar em questões que antes eram invisíveis.

Agradecimentos também a todos que acompanharam a *viagem*. Aos informantes das cidades de Barra Velha, Pitanga, Campina da Lagoa, Palotina, Guaíra, Salto del Guairá, La Paloma e Kuruguaty, que provavelmente se reconhecerão no texto.

Por fim agradecimentos a todos que me acompanharam durante minha formação como pesquisador, aos professores e amigos.

Dedico este trabalho à Márcia, pelo equilíbrio.
A meu pai, pelo conhecimento.

Caminhos da cultura indígena: o Peabiru e o neoindianismo

Englobando os atuais estados do sul do Brasil existem, ainda hoje, trechos preservados de um caminho muito peculiar que vem sendo interpretados como ramais do caminho do Peabiru. Segundo alguns cronistas, que passaram por ele durante o século XVI, o caminho formava um leito coberto por gramíneas e fazia a ligação entre o Oceano Atlântico e o Pacífico. Atualmente, autores acadêmicos falam dele como pertencente aos grupos Ge, outros argumentam ser de origem guarani. Fora do circuito acadêmico, o Peabiru aparece ora vinculado ao império incaico, ora vinculado a São Tomé ou Pai Zumé. Além destes, ainda outros grupos conectam discursos *new age* sobre exploração ecoturística e sustentabilidade ao mesmo caminho. Percebe-se que as interpretações sobre esta trilha são diversas e, a partir do contraste entre os discursos da oralidade popular e memória, história e escrita erudita faremos uma arqueologia do caminho, dos seus usos e significados em vários contextos, localizando durante o processo o local que ocupa o elemento indígena, a memória pessoal e a história de cada cidade e região. Portanto, não haveria nem respostas fechadas, nem uma busca pela verdade, mas pelas interpretações da realidade ou construções contextualizadas e como estas se compõem e se relacionam. As informações foram obtidas em quatro municípios que, em tese, estariam na trajetória do caminho. Inicialmente a cidade de Barra Velha (SC), depois os municípios de Pitanga e Campina da Lagoa, no centro do Estado do Paraná, e por fim, o município de Kuruguaty, no Paraguai.

Palavras Chave: Caminho do Peabiru; memória; construção contextualizada; neoindianismo.

Ways of the aboriginal culture: the Peabiru and the neo-indianism

The vestiges of a peculiar trail, called the Peabiru Way, are often interpreted as reminiscences of an ancient road that extends between Peru and South Brazil. Historical writings of the sixteenth century describe the way as a grass covered trail linking the Atlantic to the Pacific. Informal conversations were held with inhabitants of four cities, between March and June of 2005, supposedly lying along the Peabiru Way. Starting in Barra Velha (SC), through Pitanga and Campina da Lagoa (PR), ending in Kuruguaty, Paraguay. Academics currently disagree about the origin of the Peabiru Way. Some attribute it to the linguistic group Gê, others to the Guarani. Passed the University walls, the Peabiru is sometimes mentioned in association with the Incaic Empire, and other times even to São Tomé or Pai Zumé (Saint Thomas). Others still explore it as, for example, ecotourism, sustainable development or *new age* superstition. Clearly, interpretations are diverse. From the contrast between popular orality/memory, history/erudite writing, I have traced an archaeology of the Peabiru Way, its uses and meanings. The role of the indigenous elements, their personal memory and the history of each city and region, were recognized during the process. We stress that such a work provides neither closed answers, nor a search for truth; instead, it supplies a sort of interpretation of reality, which I shall define as a contextualized construction.

Keywords: Way of the Peabiru; memory; context construction; neo-indianism.

Índice

Parte I - Um Caminho Etnográfico	1
Negociação de idéias	1
Sobre o trabalho de campo: entre nativos e forasteiros	6
Sobre a forma: entre a viagem, o nomadismo e a errância	11
Sobre o texto: relato etnográfico e literatura	13
Sobre autoridade etnográfica: experiência e autoria	16
Parte II – A Costa	22
A Velha Barra do Rio Itapocu	22
Biblioteca, escola e o historiador: porque procurar nestes locais	23
A bicicletaria	27
Fotocópias na rodoviária	28
Seu Silvino, Seu Domingos e Jaqueline, a filha da Dona Conceição	29
O Mercado de Peixe e a Baixada	32
Parte III – Peregrinação na Serra da Pitanga	35
Pitanga e o Centro Geodésico do Paraná	35
O Povão Hotel e Restaurante	37
A Mulher	38
O Negro	38
O índio	39
Universidades: quando alguém fabrica uma fonte?	39
Sobre Fontes e Documentos	42
Clemente Gaioski e o IBGE	45
Reminiscências	48
Barão de Capanema, IHGB e IBGE	51
A construção da invenção e da resignificação	56
Luis Galdino, purismo etnológico e as teorias de contato	61
Pioneiros do pinhalão	64
Pitanga e os índios: uma guerra moderna	66
Beato José e a peregrinação	67
A primeira fogueira	70
A segunda fogueira	72
A costela dois fogos	74
Museu e Casa da Memória	75
Peregrinação e a Pós-graduação sobre o Peabiru	76
Therezinha e o Lendário Caminho do Peabiru na Serra da Pitanga	77
Tiken Xetá	78
O Pomar de Pitangas	78

Caminho moderno	79
Dialeto	79
O caboco macho, a arma e seu carro	80
A visagem	81
A comida	81
Parte IV– Mudança de rumo	83
Peabiru - Campo Mourão ou Campina da Lagoa?	83
A Campina das Três Lagoas: Pedro Altoé e Igor Chmyz	83
Grupos Gê e seus deslocamentos ou como trocar uma verdade por outra	86
Casa da Memória e Secretaria da Cultura	88
Doca: pioneiro, caçador e Juiz de Paz	88
Conceição Pereira e o livro de 1920	91
Minhoca e a teoria/prática novamente	95
Assis Chateaubriant/ Palotina/ Guaíra	96
Parte V – Paraguay, mundo guarani?	99
Relações de fronteira	99
Mais um historiador local	103
João, a guampa de mate e a cadeira paraguaia	105
Os Guayaki e os guarani	108
Menonita, eu?	109
UNINORTE: Universidade e política	110
Guarani: língua, moeda, política e território	111
Crianças	112
A prata paraguaia	112
Parte VI – O que trouxemos na bagagem	114
O retorno	114
Epistême, Indianismo e neo-indianismo	115
Recapitulando o imaginado	120
Diagrama: objetivação e positividade do campo	123
Referências Bibliográficas	125
Bibliografia de Apoio	131

COMENTÁRIO INICIAL



Para o leitor, gostaria de esclarecer os movimentos efetuados durante a construção desta dissertação. As idéias de projeto dificilmente são dadas, na grande maioria das vezes devem ser construídas. Objetos que a primeira vista não nos dizem muita coisa, dependendo de como observados e de como sua abordagem é feita podem se tornar brilhantes objetos de pesquisa.

O projeto aprovado durante a seleção do mestrado 2004 no PPGAS da UFSC tinha pouco a ver com o que finalmente se constituiu. A princípio o tema era a viagem exploratória de Dom Alvar Nuñez Cabeza de Vaca abordando os contatos que sua expedição teve com os povos tupi guarani da região que hoje comporta os estados do Paraná e Santa Catarina. A tentativa era de identificar cerâmicas arqueológicas nos museus que se encontrassem na rota descrita pelo explorador e tentar conectá-las com as populações que realmente tiveram contato com Cabeza de Vaca.

Com os créditos do primeiro semestre cumpridos, logo percebi a irrelevância deste tipo de estudo para a antropologia e, a partir de conversas com meu orientador tive acesso a cinco livros que mudariam os rumos do projeto. Levi-Strauss, Tvetzan Todorov, Serge Gruzinski, Jacques Le Goff e Maurice Halbwachs. O trabalho seria então direcionado aos contatos do eu com o outro, o pensamento ameríndio e os diálogos recorrentes entre os povos da América, a história de longa duração, a formação do pensamento mestiço e as diferenças entre história e memória.

Depois de escrever um segundo projeto basicamente enfocando a formação de um pensamento mestiço a partir do contato entre brancos e indígenas, ainda sobravam arestas. Estava me direcionando para um tema perigoso e que custou caro a diversos pesquisadores. Durante o segundo semestre, nas disciplinas de etnologia,

ministradas pelos professores Oscar Calávia e Márnio Teixeira, a mestiçagem passou a ter um papel secundário. Sendo orientado a ler “Jamais Fomos Modernos” de Bruno Latour, surgiria a discussão entre a hibridação e a purificação das próprias idéias de ciência, quase um estudo epistemológico.

Bruno Latour possibilitou a abertura para um outro tema, a construção dos discursos e das memórias sobre o Caminho do Peabiru. Durante a qualificação do projeto, a banca ainda orientou uma observação mais minuciosa quanto aos diálogos presentes entre as diversas memórias e como estas se relacionam, muitas vezes, utilizando trechos e fragmentos de outros discursos, emitidos em outros contextos.

Assim, o tema, o Caminho do Peabiru já estava presente desde o primeiro projeto, porém tomado por uma invisibilidade que, com o passar do tempo, das leituras, das disciplinas e da orientação foi sendo clarificado. Simultaneamente o objeto se modificou da cerâmica indígena para os processos de mestiçagem chegando até os discursos e memórias sobre o caminho, seu diálogo e a percepção de como são construídos e como se relacionam.

Depois de definido como seria olhado o tema, através da memória, restava definir o conceito. Para isto fui levado a uma aventura entre os meandros da memória e dos diferentes usos tanto do conceito como da palavra. Memória é um termo que ouvimos o tempo todo, desde “1984” de George Orwell, até as pesquisas modernas sobre o Mal de Alzheimer; de Maurice Halbwachs e sua teoria sobre a memória coletiva até as pesquisas recentes sobre a memória subterrânea de Michel Pollak e os estudos sobre cognição e memória em humanos, animais domésticos e selvagens.

Nesta discussão senti algo que já tinha vivido mas ainda não tinha percebido, os movimentos efetuados por um projeto. Com certeza, os trabalhos de campo mudariam o projeto mais uma vez segundo os interesses e características das pessoas que participaram da construção dos dados de campo e segundo os próprios limites impostos pela escrita de uma dissertação.

Durante a escrita do trabalho, outros problemas apareceram. A transcrição dos diários de campo mostrou que os estudos sobre memória poderiam não ser o elo fundamental entre todos os relatos, apesar de ter utilidade em diversas análises. Optou-se então por discutir o porque das diferentes formas de relatar, não através do conceito de memória, mas pelo conceito de epistemologia e do cruzamento entre as disciplinas da história, da antropologia e da literatura. Assim, foram incorporados na teoria trabalhos de Michel Foucault e Friedrich Nietzsche que ampliaram ainda mais a discussão. Com a combinação apareceu também a necessidade de autocrítica e da observação em perspectivas múltiplas deste próprio trabalho; foi dado espaço para que os informantes relatassem seu texto integralmente o que permite ao leitor visualizar as diferenças entre os discursos. Perguntas como: O que é a verdade?; dificultaram análises fechadas e interpretações por parte do autor, forçando o leitor, a interpretar o texto, se quiser.

Enfim, o caminho ainda será longo. Este texto inicial propõe que o leitor participe não apenas de algo finalizado e acabado, mas que me acompanhe na construção deste relato/dissertação desde seu início.

Escrito em 14 de fevereiro de 2005 e revisado em 27 de dezembro de 2005.

Parte I - Um Caminho Etnográfico

No fundo da prática científica existe um discurso que diz: nem tudo é verdadeiro; mas em todo lugar e a todo momento existe uma verdade talvez adormecida, mas que no entanto está somente a espera de nosso olhar para aparecer, à espera de nossa mão para ser desvelada. A nós cabe achar uma boa perspectiva, o ângulo correto, os instrumentos necessários, pois de qualquer maneira ela está sempre presente aqui e em todo lugar. (...) A verdade, como o relâmpago, não nos espera onde temos a paciência de embosca-la e a habilidade de surpreende-la, mas que tem instantes propícios, lugares privilegiados, não só para sair da sombra como realmente para se produzir.

Michel Foucault, *Microfísica do Poder*, 1979. p.113.

Negociação de idéias



Em boa parte do sul e sudeste do Brasil temos a presença de caminhos, por vezes muito antigos e que suscitam a curiosidade da historiografia brasileira desde o início do século XX (CAPISTRANO DE ABREU, 1998 [1907]). Englobando os atuais estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul existem, ainda hoje, trechos preservados de um caminho muito peculiar e que vem sendo interpretados como ramais do caminho do Peabiru. Segundo alguns cronistas que passaram por ele durante o século XVI o caminho fazia a ligação entre o Oceano Atlântico e o Pacífico. Segundo o padre jesuíta Ruiz de Montoya (1985 [1585]), o Peabiru tinha cerca de 80 cm de largura e 40 cm de profundidade, formando um “leito”, coberto por um tipo de gramínea em toda a sua extensão¹.

Sérgio Buarque de Holanda (HOLANDA, 1994) assim como Capistrano de Abreu apresenta a idéia de que a colonização de grande parte do que hoje é o Brasil só teria sido possível devido aos caminhos utilizados pelos ameríndios em períodos pré-coloniais. O que

¹ Na tradução da palavra Peabiru, segundo BORDONI (Dicionário da língua tupi na geografia do Brasil, s/d.) peabiru consta... pé...caminho + abiru... entulho = caminho conservado, consertado, (OB) Orlando Bordoni. Também constando piabuçu como estrada larga ou caminho largo (SB) Francisco da Silveira Bueno (Vocabulário Tupi-Guarani Português). Outras interpretações do nome Peabiru aparecerão no decorrer do texto. Em Barra Velha, uma delas se refere ao termo como o caminho ao Aviru, um rio localizado no território peruano. Outra diz ser o Caminho do Peixe Fresco, pois os índios levavam peixes oceânicos até os Andes.

depois viemos a conhecer como a Trilha do Ouro (MG) ou o Caminho do Itupava (PR) seriam caminhos indígenas retificados durante o processo de colonização e reutilizados de uma nova maneira (BORGES, 2000; MOREIRA, 1975). Este processo de marcar e trilhar caminhos desenvolvidos pelos indígenas foi ainda descrito por diversos autores como Koch-Grünberg, Martius e Stradelli podendo ser percebido de formas diferentes da morfologia citada acima como vemos na descrição de HOLANDA, onde explica que os indígenas criavam “códigos” para a demarcação de trilhas, portanto, trilhas subjetivas que em nada se assemelhavam a uma estrada atual ou um caminho fortemente marcado:

Quando em terreno bem coberto por vegetação alta, distinguíam-se os caminhos graças a galhos cortados a mão e espaço em espaço, correndo muitas vezes tortuoso ou seguindo as curvas de nível dos vales. Nas expedições breves serviam como balizas ou mostradores da volta. Onde houvesse arvoredo grosso, os caminhos eram assinalados a golpes de machado. Koch-Grünberg descreve uma destas marcas de caminho na Serra do Tunuí, Roraima, constando simplesmente de uma vareta quebrada em partes desiguais, a maior metida na terra e a outra em ângulo reto com a primeira mostrando o rio.(HOLANDA, 1994. p.24)

Foram muitas as interpretações produzidas sobre o caminho do Peabiru. A arqueologia paranaense, vinculada aos meios acadêmicos, nos indica ser de origem Kaingang, pois todos os trechos coincidem com vestígios de cerâmica relacionados a este grupo (CHMYZ & SAUNER, 1971; CHMYZ *et alli*, 1999). Uma outra teoria produzida por alguns arqueólogos acadêmicos ligados a UFRJ esgarça a temporalidade deste caminho considerando-o muito mais antigo. As primeiras trilhas ligando os vales do rio Paraná com o litoral Atlântico teriam surgido com os deslocamentos sazonais de grupos caçadores-coletores ligados a Tradição Humaitá² (MENTZ RIBEIRO, 2000).

Outra corrente, também acadêmica, atribui o caminho ao povo Guarani e a sua busca pela “Terra Sem Males” na direção do sol nascente (LADEIRA, 1992). Outras interpretações acadêmicas, vêm do Setor de Ciências Exatas da Universidade Federal do Paraná onde existe um grupo que estuda “Arqueoastromia Guarani”. Em geral estão empenhados em levantar dados e mensurações em sítios arqueológicos para interpreta-los

² A Tradição Humaitá é uma classificação formulada pelo PRONAPA em 1969. Consenso entre os arqueólogos brasileiros para classificar tradições arqueológicas e cerâmicas. A Tradição Humaitá está presente no vale do rio Paraná com sítios que datam desde 6000 anos antes do presente e, segundo Pedro Augusto Mentz Ribeiro, a região de ocupação da Tradição Humaitá acompanha as áreas de floresta que conectavam a costa aos vales interiores.

segundo observações astronômicas modernas. Também estudam como os grupos indígenas olham para o céu, como explicam as constelações e os mitos relacionados às variações celestes. O mentor do projeto é o professor Germano Afonso, mantém um *site* na internet³ e vende um CD Rom com estes dados publicados.

Seguindo uma transição sutil, iniciada com o saber acadêmico e afastando-se dele, Luis GALDINO (1972) e Hernani DONATO (1973), ligados ao IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, arrematam com a interpretação de que o caminho teria sido construído pelos Incas e jornais locais chegam inclusive a constatar a presença de vestígios de pirâmides no litoral brasileiro (JORNAL GAZETA DO POVO, 2004)! Ainda uma outra autora, catarinense e também ligada ao IHGB, desenvolve suas idéias a partir da expedição de Aleixo Garcia pelo mesmo caminho e vêm fazendo uma compilação de dados documentais, etno-históricos e arqueológicos em vários municípios do interior do Paraná, Santa Catarina e Paraguai (BOND, 1998).

Ainda outro grupo, não acadêmico, vem a algum tempo, organizando uma rede de contato entre todos os municípios que fazem parte da suposta rota do caminho. Durante os três últimos anos foram organizados os Congressos de Estudiosos do Caminho do Peabiru em municípios *chave* desta trajetória numa tentativa de promover o turismo e a sustentabilidade das localidades. Participantes ligados ao curso de jornalismo da UFSC, editam nestes três anos, a Revista Cadernos da Ilha composta por reportagens, artigos e entrevistas com participantes destes Congressos⁴. Dentre os vários temas abordados, chama atenção à vinculação do caminho a São Tomé, um apóstolo de Cristo que teria pregado na América no início dos tempos, segundo o jesuíta Ruiz de Montoya (1986 [1585]), e uma outra idéia que inventa este caminho como o “Caminho de Santiago de Compostela da América” (REVISTA CADERNOS DA ILHA, 2004).

Além destes recortes, podemos acrescentar outros como um vídeo produzido pela UNISUL, de Santa Catarina e o Ministério da Cultura, que conta a história de Aleixo Garcia como o primeiro branco que trilhou o caminho do Peabiru. O vídeo já em fase de

³ Os links eletrônicos para estas publicações mudam com frequência. É interessante operar uma busca pelo termo “arqueoastronomia guarani”.

⁴ Interessante notar que Rosana Bond, Germano Afonso, Luis Galdino, Hernani Donato, Clemente Gaioski, Igor Chmyz e Pedro Altoé, já participaram ou foram citados durante estes encontros e compõe parte dos informantes, como veremos adiante.

produção terá cinco mil cópias distribuídas em bibliotecas e escolas públicas de todo o estado Catarinense. Semelhante desdobramento do tema é perceptível em Florianópolis onde a Escola de Samba Consulado, do bairro da Caieira, organizou o desfile de carnaval de 2005 com o tema: “Da Terra Sem Mal ao Império do Sol – o Eldorado de Aleixo Garcia”, sendo classificada como escola campeã do carnaval 2005 de Florianópolis.

Percebemos que as interpretações sobre esta trilha são diversas, mas não nos cabe definir uma ou dar um significado fechado para este *monumento* e sim contabilizar os diversos significados e interpretações, contextualizando-os. Com este panorama de negociação de idéias que ocorre a alguns anos sobre as origens do Peabiru, a presente dissertação pretende buscar as memórias orais e as memórias escritas fazendo um contraste entre a oralidade popular e a oralidade de eruditos orgânicos⁵ em relação ao passado da região, a populações indígenas e as ruínas do caminho.

Quanto a buscar o contraste entre a oralidade popular e a oralidade de eruditos orgânicos remete a uma discussão longa sobre as diferenças entre a cultura oral e o mundo da escrita. Voltaremos nisso, mas por ora basta dizer que estamos atrás das diferenças entre os discursos da oralidade e da escritura por personificar uma oposição metodológica, dentro da historiografia, localizada nas discussões entre memória e oralidade popular; história e escrita erudita.

Farei então uma arqueologia antropológica do caminho, desenterrando alguns de seus usos e significados em vários contextos, localizando durante o processo o local que ocupa o elemento indígena nestes discursos por dois motivos. Primeiro pelas diversas fontes que atribuírem o Caminho do Peabiru ao elemento indígena, seja ele Inca, Jê, Carijó ou Guarani, como já falamos. Em segundo pelas contingências dos trabalhos de campo quando me deparava com situações onde o informante não conhecia o Peabiru e as perguntas passavam a ser no sentido da história regional e memória do informante. A primeira vertente de dados mostrou-se interessante logo nos primeiros momentos do campo, pois da representação sobre o indígena sempre se retiravam informações. O que é

⁵ Eruditos orgânicos podem ser definidos como pessoas responsáveis pela memória de localidades, guardam registros documentais e colecionam fatos históricos regionalmente localizados. Orgânico deve-se ao fato de serem, em geral, gestados no seio da localidade. Podemos ainda substituir este termo por historiador local, porém, em diversos casos estes informantes não se identificam como historiadores, mas como pesquisadores ou curiosos. Para o conceito de erudito orgânico ver também a obra de Gramsci.

um índio para você? A resposta descortinava secções nas cidades, as representações, a mestiçagem, a purificação e a descendência. Um jogo de espelhos sobre o que as pessoas acham que seria um índio, uma idealização, um reflexo do real. Nas trocas entre a visibilidade e a invisibilidade do índio imaginado, discorrem outros fatores como a presença deste índio idealizado compondo as origens do Peabiru.

Anuncia-se aqui também, um novo recorte sobre o que genericamente conhecemos como indianismo, fenômeno que se inicia com o romantismo em solo brasileiro e que apresenta suas manifestações na literatura, na arte, na música. Este “resgate/recorte” indianista, suscitado pelo Caminho do Peabiru, se constitui atualmente na medida em que discursos *new age* sobre turismo e “sustentabilidade” agregam o elemento indígena ao caminho de várias maneiras diferentes, e por vezes, extremamente contraditórias⁶.

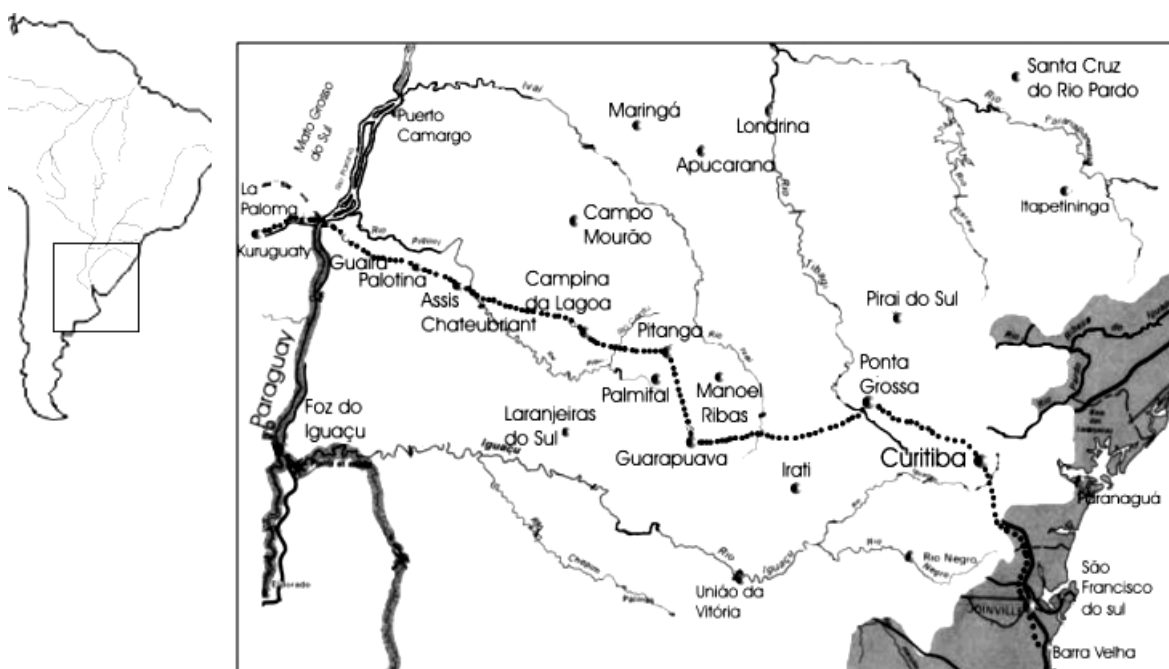
Assim, a linha mestra de informações foi se compondo com o passar da pesquisa e os temas giravam em torno de caminhos, mais especificamente o Peabiru; a representação sobre o indígena, sobre o bugre, conectado ou não ao caminho; e informações relacionadas à memória pessoal e a história da cidade e da região, os pioneiros, a colonização e seus processos compõem assim os quadros de informação que se entrelaçam em certos momentos e se afastam em outros, como perceberemos no decorrer do texto.

Portanto, não haveria nem respostas fechadas sobre o tema nem uma busca pela verdade, mas pelas interpretações da realidade ou *construções contextualizadas*, como chamaremos, e como estas se compõem e se relacionam. Desta maneira convido o leitor a me acompanhar em uma viagem de dois meses pelo *meu* caminho do Peabiru e observar alguns de seus significados.

⁶ Estes elementos evidenciam uma idéia mais ampla da antropologia e das bases da filosofia da ciência, adiante, Bruno Latour (1994) nos ajudará a discutir os conceitos de hibridação e de purificação para ampliar a percepção sobre os meios pelos quais a própria ciência vem se construindo. Colocando em relação de diferença as macro-divisões das disciplinas acadêmicas, levanta-se a questão do contexto histórico, das possibilidades e limites de invenção das interpretações sobre a realidade. Segundo estes contextos e invenções possíveis, é contingente ao leitor, perceber as nuances e a diferença relativa entre os discursos dos diversos interlocutores. Ao final do texto há um diagrama realçando estas diferenças.

Sobre o trabalho de campo – entre nativos e forasteiros

Partindo do município de Barra Velha, litoral norte de Santa Catarina, percorri cerca de mil e duzentos quilômetros até a cidade Kuruguaty, no Paraguai. Ao todo foram nove os municípios visitados durante sessenta e cinco dias. Em quatro municípios foram retiradas as informações que compõem a discussão desta dissertação, Barra Velha, litoral norte de Santa Catarina, Pitanga no centro e Campina da Lagoa no centro oeste do Estado do Paraná e Kuruguaty no distrito de Canindeyu, região leste do Paraguai.



Recorte do Mapa Cuenca del Plata – Facilidades de Transportes. Organización de los Estados Americanos. 1982.

Gravura mostrando a rede hidrográfica e o deslocamento efetuado durante a pesquisa de campo

Em cada cidade, uma nova situação se compunha. Em Barra Velha facilmente consegui uma casa sendo bastante integrado pela família que me acolheu. Porém, as situações conspiram a favor, esta cidade é um balneário de veraneio e, quando estive lá, várias casas estavam vazias sendo fácil encontrar uma. Em outras localidades, como aconteceu no Paraguai, as famílias alugam quartos, praticamente um hotel dentro da casa de uma família. Em outras ainda, a estrutura da cidade não permitia que coisas assim pudessem acontecer, em Pitanga a casa das famílias, em geral, não tem espaço para

visitantes e existem chácaras com espaço, mas são afastadas demais. Assim, os hotéis do centro oferecem boas oportunidades de integração.

A partir das pesquisas de campo foi constatado um jogo de reflexo e anti-reflexo com relação às fontes sobre o Peabiru sendo interpretadas de maneiras bem diferentes, assim como a possibilidade de existência e a rota do caminho. No município de Pitanga, por exemplo, ele aparece com a sua materialidade, em outras localidades pesquisadas o caminho aparece quase virtual, no campo da lenda, da fonte, ou da memória da colonização. Às vezes aparece como mito, outras ainda como monumento a ser descoberto e preservado, também como uma memória do outro e em casos extremos, o Peabiru sequer existia. Nossa abordagem estaria focada em perceber as transformações dos usos e significados deste monumento e como as fontes sobre ele estão sendo utilizadas ou “resgatadas” por diversos agentes envolvidos na sua construção⁷.

Além desta relação de diferença aparente dos significados do Peabiru e do elemento indígena, através do contraste entre as localidades apareceram outros temas que também sofriam modificações. Os pratos típicos se alteravam, os sotaques presentes na linguagem coloquial popular, as metáforas e piadas também. Os conceitos nativos de autodenominação podem aparecer nestas relações de diferença. Em Barra Velha é fácil encontrar pessoas que se autodenominam nativos. Em Pitanga esta palavra não existe, mas o conceito sim e o termo utilizado seria o de caboclo. Em Campina da Lagoa os “nativos” passam a ser chamados de pioneiros e no Paraguai este conceito se perdeu, às vezes aparece como *pueblo*, às vezes como paraguaio apenas para marcar a diferença com relação ao brasileiro.

As fontes citadas pelos mais diversos informantes durante as pesquisas de campo abordaram desde os primeiros relatos de exploradores e das Missões Jesuíticas, bandeirantes e tropeiros, Império e sua transição à República com as produções do IHGB, até as atuais pesquisas históricas e arqueológicas sobre o tema. A partir destas informações,

⁷ Pensemos neste conceito a partir das discussões sobre epistemologia. Como as ciências, os discursos científicos, a literatura, ou a arte constituem-se na medida da sua época e da sua geografia. O indianismo romântico representa uma imagem do elemento indígena e seu retrato em uma época. Hoje com relação ao Peabiru, os discursos estão colocados em outras bases, mas continuam a ser construídos com pensamentos que tem “a nossa idade e a nossa geografia”. Em outras palavras, a epistême necessária para se construir um objeto de certa maneira, e não de outra.

percebe-se que algumas são analisadas isoladamente, fora de seu contexto. Os fatos e fontes compõem uma época, estavam indexados em uma seqüência de outras viagens exploratórias, acidentes, naufrágios, acordos e desacordos pelo tamanho do território e o grupo que teria seu domínio. Também hoje, a utilização destes fatos e fontes encontra-se indexada em contextos, em grupos, em regiões. Assim, percebe-se que os agentes não são neutros e suas ações, escolhas e interpretações dependem, em parte, de todo o seu contexto, do seu mundo vivido e da sua experiência.

É interessante notar que os discursos coletados em campo compõem um mosaico das fontes em voga com relação ao caminho do Peabiru. A grande parte das informações obtidas com historiadores locais passa por alguns fatos, nomes e datas específicos. Estes “heróis” coloniais, constantemente citados, compõem de certo modo a história oficial do processo de descoberta e conquista da Bacia Hidrográfica do Rio da Prata pelo elemento branco europeu e, a partir de cada conjunto de fontes oficiais surgem explicações, interpretações e roteiros extra-oficiais para o caminho do Peabiru.

O acaso pode ter sido um bom ingrediente do campo, as roupas que eu usava⁸, o meu *sotaque* absolutamente perceptível pelos moradores locais, ora afastavam, ora atraíam informantes. Em todas as localidades, as redes de informantes eram localizadas ao acaso, no início, depois se definiam pessoas chave entre estas redes. Minha experiência me faz pensar em Rabinow e como entra em contato com o interior da Medina Marroquina, por uma sucessão de informantes que levam o pesquisador a compor uma rede cada vez maior de pessoas interconectadas e aprofundam cada vez mais o entendimento sobre o grupo (RABINOW, 1977). É importante perceber que esta rede, provavelmente, compõe uma parte da localidade. Quando eu apresento um desconhecido (pesquisador por exemplo) para alguém, sempre o colocarei em contato com uma rede de amigos, *jamais* de inimigos. Assim, este aprofundamento gradual na localidade se daria de modo unívoco, apresentando apenas uma parte do grupo. A composição de redes de informantes deve, então, acontecer em várias frentes na tentativa de conhecer grupos opostos e, geralmente, em conflito.

⁸ Em dois casos estas questões de diferença apareceram. Em Pitanga as pessoas aparentavam certa antipatia comigo até que comprei um chapéu, tipo cowboy. Depois passei a ser tratado de outra maneira. Comprei também um macacão azul, mas que só teve significação depois que entrei no Paraguai. Quanto ao chapéu, apesar de ser bem tratado em Pitanga, devido a ele, nas outras localidades eu era o ridículo, pois apenas idosos usavam chapéu. Tive que carregar o chapéu até o fim da viagem e passar por isto nas demais localidades.

Em certo momento dos trabalhos de campo percebi que recebia alcunhas dos moradores locais, dos informantes. Obviamente estes “apelidos” não eram os mesmos e foram se transformando, até mesmo se repetindo. Na primeira situação em que me dei conta dos apelidos que recebia foi em Pitanga onde freqüentemente me chamavam de forasteiro, de astronauta (devido a uma bota que eu usava) e de cowboy, devido ao chapéu. Em Campina da Lagoa me transformei em gaúcho; e novamente em cowboy na cidade de Palotina. Na fronteira do Paraguai, em Salto del Guairá fui identificado como hippie e em Kuruguaty eu já era americano (norte-americano), mórmon e menonita, devido ao macacão jeans que usava.

Afinal, o que é o antropólogo em campo? As coisas em que pode se transformar seriam ilimitadas? A explicação seria, como já falamos, da criação de uma diferença relativa, presente como base do método comparativo, em parte, e nas próprias teorias estruturalistas da linguagem e da etnologia, em outro. As diferenças de significado apareceriam então apenas depois de colocar significados em relação.

Como acontece a passagem de informação entre um e outro, ou como se dá a relação entre o antropólogo e o nativo? Para responder poderíamos pensar pela perspectiva descrita por Clifford Geertz (1998) e sua antropologia interpretativa de sistemas significativos. Dentro de uma perspectiva epistemológica, o antropólogo deveria compreender como seus nativos criam suas compreensões, uma contextualização dos pensamentos e práticas inseridos entre descrições detalhistas e estruturas globais. Porém, depara-se com a impossibilidade de entrar na pele do nativo para saber como ele realmente pensa e assim o antropólogo consegue vislumbrar apenas práticas simbólicas que seus nativos usariam para perceber o mundo. Claramente, Geertz, fala do Circulo Hermenêutico de Dilthey onde uma visão totalizante composta de várias partes oscila para uma visão das partes através da totalidade, que seria a causa de sua existência. Assim, busca-se fazer com que uma (as partes) seja a explicação da outra (a totalidade).

Pode ser interessante pensar assim, mas à medida que caminhava, as mesmas situações, a roupa, o chapéu, o Eu, ganhavam significados diferentes. Não eram cidades que me identificavam desta ou daquela maneira, segundo a possibilidade de interpretação dos habitantes, mas relações que se criavam com cada informante específico. Em contraponto a Geertz, caímos em uma perspectiva relacional, seríamos nativos ou antropólogos com

relação a um outro. Viveiros de Castro (2002) nos fala sobre uma meta-relação, uma relação que se transforma na medida que acontece, uma interação relacional, intersubjetiva. Desta maneira o outro não seria um objeto, mas a expressão de um mundo possível e as perguntas do antropólogo são formuladas a partir das perguntas que os nativos nos apresentam. O que varia nesta meta-relação antropólogo/nativo não é o conteúdo das relações, mas sua idéia mesma; o que conta como relação nesta ou naquela cultura, ou como nos diz Viveiros de Castro “Não são as relações que variam, são as variações que relacionam” (2002, p.122).

Quanto a esta interação prática entre o antropólogo e o nativo temos, na antropologia, desde pesquisadores que realizaram suas pesquisas visando o máximo de visibilidade para o nativo, e no outro extremo, antropólogos que fizeram de tudo para não serem percebidos em campo. Diferentemente de Malinowski, por exemplo, não escondi meu diário de campo, o trabalho propriamente dito e o diário estão juntos, misturados, o que deixa esta dissertação com um aspecto de inacabada. Se fosse uma casa, seria construída deixando os encaamentos aparentes e compondo a própria estrutura da habitação. Especificamente, o texto deixa transparecer as dificuldades, os erros e as mudanças ocorridas com o próprio pesquisador durante os encontros meta-relacionais que teve.

O leitor mais acostumado com a literatura antropológica pode estranhar a morfologia da pesquisa de campo efetuada por este trabalho. Assemelha-se, de início a um *survey*, uma espécie de viagem etnográfica de reconhecimento. Um trajeto que se percorre para observação e onde se escolhe um local propício para uma pesquisa mais aprofundada. Como falado acima, muitas cidades foram visitadas, mas apenas algumas foram estudadas em profundidade, em contrapartida o campo produziu uma leitura geral de todo o percurso com algumas cenas mais detalhadas. Porém, gostaria de direcionar a discussão considerando este campo não como um *survey*, mas como um relato de viagem. O caminho percorrido, obviamente, dependeu de toda uma formação, um contexto, interesses, escolhas, acaso, interação. Deve-se então observar este trabalho como relato, mas também como uma etnografia, contextualizando até mesmo o olhar do pesquisador.

Assim, o presente relato/dissertação discutirá uma questão específica, as transformações dos usos e significados do Caminho do Peabiru e como as fontes sobre ele

estão sendo utilizadas ou “resgatadas” por diversos agentes envolvidos na sua construção. Fica claro que o olhar do viajante se direciona para pontos específicos, observa questões melhor do que outras e escolhe a rota, selecionando também o que é seu objeto de estudo e como olha para ele. Como uma seleção, atualiza e expressa o dilema de toda escolha, que supõe sempre uma série ilimitada de renúncias. É importante então, empreender uma tríplice operação que identifique os critérios de escolha, assinale o caráter representativo da seleção feita e, finalmente, verifique a existência, ou não, de uma explicitação do arbitrário presente nessa como em qualquer seleção.

Um dos critérios desta seleção é o desejo de uma escolha polifônica que permita ao leitor um diálogo com diferentes perspectivas e latitudes analíticas, em um coro de vozes, porque “todo relato é sempre uma réplica, um diálogo que se estabelece com outros relatos” (ROUANET, 1999: 20). Ainda, como queria o poeta Blas de Otero, o texto tece, “nas malhas da letra” (SANTIAGO, 1989), o tecido com o qual será possível fabricar o velame para empreender a aventura de nossos descobrimentos, já que, como nos ensina DeCerteau (1990: 251) “os leitores pertencem à linhagem dos viajantes” (NEVES, 2000).

Sobre a forma - entre a viagem, o nomadismo e a errância

A atividade da viagem aparece como um tema interessante e abrangente. Geralmente, os relatos de viajantes sempre fascinam. Quem nunca se impressionou com os relatos da Odisséia. Marco Pólo e Ibn Bathutha, muito tempo depois, fariam descobertas de caminhos e rotas comerciais não conhecidas dos europeus, mas utilizadas pelas populações do Oriente e Médio Oriente desde tempos muito recuados. As rotas aparecem com a função de comerciar especiarias, tecidos, objetos e obras de arte exóticas quando retiradas de seu contexto. As rotas de comércio continuam a fazer parte dos desejos do Ocidente, basta lembrarmos que uma interrupção nas rotas terrestres entre Ocidente e Oriente nos daria o motivo principal para a descoberta de outras rotas, agora pelos Oceanos. Partindo do comércio, cria-se uma complexa tecnologia de navegação que culminaria na descoberta da América, alguns séculos depois.

Hoje é fácil encontrarmos empresas de turismo e viagem que vendem passeios pela Rota da Seda entre Turquia e Paquistão. O Caminho das Índias por sua vez, não mereceu,

pelo menos até agora, o título de patrimônio turístico nos moldes atuais. Existe, nos últimos anos, um movimento de recriação de diversos caminhos que passam a ter significados diversos para cada grupo que os percorre. Nas Montanhas Rochosas, nos Estados Unidos existe um caminho que dizem ser indígena. No Brasil proliferam-se rotas como as do Caminho Real que se localiza entre Minas Gerais e Rio de Janeiro e seria a antiga rota de escoamento de ouro durante o Império. No Lago da Usina de Itaipu existe também o Caminho das Águas e em Minas Gerais existe o Caminho da Fé, rotas de peregrinação que levam a locais supostamente sagrados que contariam a história de santos locais e igrejas com grande peso simbólico.

Outros dois Caminhos chamam a atenção pois são utilizados a bastante tempo neste tipo de atividade de viagem e peregrinação. Um deles seria Machu Pichu, no Peru, um caso diferente, a quase trinta anos serve a uma clientela bem variada que percorre toda a Trilha Inca. O que leva as pessoas a fazerem este caminho seria uma curiosidade histórico-arqueológica, para alguns, ecoturística, para outros e ainda vínculos a uma curiosidade ou uma crença em rituais ligados aos movimentos da Nova Era. O Caminho de Santiago de Compostela, na Espanha, seria utilizado pelo mesmo tipo de público que frequenta a Trilha Inca, porém, cria um novo vínculo, um vínculo religioso, cristão.

Em geral, todos estes caminhos, são utilizados por uma clientela bastante variada, não existem respostas homogêneas dadas pelos peregrinos e cada um justifica seu motivo de maneira bastante complexa e abrangente. O que então ligaria todo este público diferente? Porque os humanos, ou pelo menos estes, gostam tanto de caminhar?

Quem pratica caminhada sabe do tipo de atividade que está fazendo. Quase todos falam em autoconhecimento: “andar por um caminho é ter um olho na trilha e outro dentro de si”. Outros justificam seus motivos pela vontade de conhecer coisas novas, paisagens, pessoas. Em geral utilizados como diferenciação simbólico-social, os deslocamentos de viagem seriam maneiras encontradas pelas pessoas para re-visitar suas próprias paisagens mentais, redescobrimo-as com outros significados, como se os sujeitos estivessem fechados em si mesmos, a re-visitar-se quando viajam (NERY, 2003).

Em nosso caso específico, que as pessoas andem por caminhos históricos pelo seu bel prazer não há problema algum, o que devemos pensar é: o que um antropólogo faz num destes caminhos? Os cientistas naturais Spix e Martius ou Saint-Hillaire, por exemplo,

fizeram caminhadas belíssimas pelo território brasileiro sendo os dois primeiros, os precursores da antropologia, ou melhor, de um tipo bem específico de descrição do outro. Como fazer então que um deslocamento, uma viagem, ganhe valor antropológico, ou etnográfico para a atualidade?

A resposta estaria em como colocamos em relação as informações coletadas em campo. Um etnólogo colocaria em relação uma sociedade indígena com ela mesma. No presente trabalho, faremos a criação de diferenças relativas aparecerem por comparação entre as quatro principais cidades pesquisadas. Assim, nada no relato seria banal, as observações do pesquisador sobre as cidades, a descrição de termos utilizados pelos moradores, as comidas típicas, piadas e metáforas, a roupa, o chapéu e as significações do Eu, como já dissemos, constroem a comparação que apenas ganha significado na medida que se acumula, na medida em que o pesquisador se desloca no espaço. Assim, a pesquisa de campo errante, o nomadismo teórico e o relato etnográfico encontram-se entrelaçados e inseparáveis.

Sobre o texto – relato etnográfico e literatura

Dentre as primeiras manifestações do romance, na Antigüidade tardia, o relato de viagem constitui uma das principais modalidades. É o período de apogeu do Império Romano, cujos domínios se estendem por toda a costa Mediterrânea, nos três continentes vizinhos. São comuns narrativas de viagens a regiões longínquas, que deleitam o público leitor – urbano, culto – com a descrição de terras distantes e estranhos costumes. O gênero perdura na Idade Média, incorporando a si um componente intrínseco à época: o maravilhoso cristão. A viagem real torna-se a viagem metafísica ou alegórica, como mais tarde se daria na *Divina Comédia*. A viagem extraordinária é também uma viagem de aprendizagem, iniciática. Da mesma forma, quando se inicia o ciclo de navegações da modernidade, os relatos de naufrágios que se multiplicam tomam por matriz o “modelo de relato medieval de viagem, principalmente nas narrações de viagens fantásticas para o além”, o que se comprova pela existência de uma estrutura narrativa: partida, tempestade, naufrágio, abordagem, peregrinação (TODOROV, 1970). Do mesmo modo, repetem-se os

objetivos da viagem: desejo de lucro – material ou espiritual; curiosidade pelo desconhecido e vontade de conquista.

Em torno do final do século XVIII verifica-se uma grande ruptura no pensamento europeu que irá afetar profundamente tanto os posicionamentos epistemológicos como as formas de saber: trata-se, como indicou Foucault em *As palavras e as coisas*, da passagem da ordem clássica à história. A história não será mais compreendida somente como “a coleção das sucessões de fatos, tais como puderam ser constituídas”, mas, sobretudo como “o modo fundamental de ser das empiricidades, aquilo a partir do qual elas se afirmam, se apresentam, se dispõem e se repartem no espaço do saber para conhecimentos eventuais e para as ciências possíveis” (Foucault, 1981:231).

A separação entre a literatura e os estudos históricos acentuou-se desde então, tendo como motivação a questão da possibilidade de escrever factualmente sobre a realidade observável. Nesse sentido, é importante lembrar que no século XIX, a literatura e a história eram consideradas como tendo a mesma função — narrar a experiência e o acontecido com o objetivo de orientar e elevar o homem. Até então, ambas podiam ser associadas a um esforço para subjugar o caos, mediante a edificação de modelos capazes de assegurar aos homens tanto a orientação como a verdade.

Florestan Fernandes, em 1949, é o primeiro a chamar a atenção para a constituição dos relatos de viagem como etnografia levando em consideração fatores como a confiabilidade da observação e do registro presentes nos relatos. O autor, no trabalho “Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas” (FERNANDES, 1975), faz uma compilação de 36 cronistas que escreveram sobre a sociedade tupi e desenvolve uma lista de temas que aparecem de maneira mais ou menos homogênea em todos os relatos com relação a este grupo. Hoje tal prática estaria fora de propósito, pois alguns antropólogos têm inovado no tratamento de documentos históricos e relatos de viagem considerando-os enquanto expressão de ideologias de e sobre o passado.

Para que as observações dos relatos façam sentido para uma etnografia moderna é necessário delimitá-las com relação ao tempo e ao espaço. Os registros devem ser contextualizados não em sua homogeneidade ou fechado ao estudo das mudanças históricas e das diferenças regionais. Atualmente é contingente ao pesquisados localizar a informação e contextualizá-la. O próprio estilo literário, a crônica, constituía-se, no século XVII, e

XVIII como uma técnica elaborada para comunicar, uma determinada atitude diante da realidade e, uma forma definida de transmissão das experiências pessoais acumuladas (FERNANDES, 1975 p.272).

É preciso dar um estatuto teórico tanto ao objeto como a forma de investigação, no caso, as crônicas e relatos de viagem devem ser pensados enquanto uma produção intelectual, um tipo de produção específica realizada por certos atores sociais e de acordo com um conjunto de regras e expectativas sociais historicamente definidas. A crônica deve ser conceituada enquanto uma modalidade específica de produção intelectual, orientada por normas técnicas de recorte, verbalização e sistematização da realidade observada. De grande relevância é o fato do relator ou do cronista ter passado por um processo específico de preparação que o capacitou a perceber certos fenômenos (e não outros), a falar deles de certa forma e a propor certos tipos de explicação. A produção intelectual, neste caso, não se faz em um vazio social dirigido por certas normas técnicas e ideais de “como” ou “o que” fazer, mas sim dentro de um sistema de relações sociais que articula entre si os diferentes tipos de produtores intelectuais, os papéis e as posições que assumem segundo seu grau de acesso e controle de certos aspectos materiais da produção, segundo a própria legitimidade que possuem e os critérios de hierarquização que dispõe seus produtos em relação a outros.

Assim, segundo Pierre Bourdieu, uma análise interna da estrutura de um sistema de relações simbólicas só consegue reunir fundamentos sólidos se estiver subordinada a uma análise sociológica da estrutura do sistema de relações sociais de produção, circulação e consumo simbólicos, onde tais relações são engendradas e onde se definem as funções sociais que elas cumprem objetivamente em um dado momento do tempo. Cumpre-lhe também determinar as leis de funcionamento que caracterizam propriamente este campo relativamente autônomo de relações sociais, leis capazes de explicar a estrutura das produções simbólicas, bem como suas transformações. A ciência deve aplicar a estes campos o princípio da teoria do conhecimento antropológico, segundo o qual os sistemas simbólicos que um grupo produz e reproduz no âmbito de um tipo determinado de relações sociais, adquiram seu verdadeiro sentido quando referidos as relações de força que os torna possíveis e sociologicamente necessários (BOURDIEU, 1974, p.175-176).

Atualmente, os relatos de viagem são usados como dados de conhecimento que exigem reflexão crítica, uma vez que espelham fatos vividos e impressões narradas cujo

conteúdo e modo de produção fornecem a imagem construída de um olhar, em geral, estrangeiro (LEITE, 1996). A temática "etnografia dos relatos de viagem" tem importância devido a esta reflexão crítica sobre o uso dos relatos de viagem na produção da antropologia, questionando-se o caráter da objetividade presente na transposição da experiência etnográfica para a construção dos textos antropológicos (MARCUS, 1994). A utilização dos relatos de viagem teria, então, importância instrumental no fazer antropológico.

A possibilidade de utilização de relatos de viagem como instrumento, diários de campo ou diários e cartas de viajantes deve evidenciar um conjunto de representações que traduzem uma matriz cultural com valores específicos por refletirem de modo privilegiado o olhar que os constrói, ou ainda pela confluência com uma produção que enfoca a literatura de viagem como produção cultural, num diálogo permanente com as áreas da "literatura" e da "história". Desse modo, a "literatura de viagem", passa por uma reflexão mais sistematizada a respeito do uso na antropologia desse material como fonte estratégica de pesquisa contribuindo para inventariar criticamente aquilo que já se fez, como se fez e o campo em que se circunscreve.

Sobre autoridade etnográfica – experiência e autoria

Discutimos anteriormente, de forma breve, uma diferenciação entre dois autores, Geertz e Viveiros de Castro e suas idéias sobre a relação antropólogo e seu objeto/sujeito de estudo. A história da antropologia nos levaria a uma discussão mais aprofundada sobre esta relação já que não sou o primeiro a pensar sobre isto. Durante o século XX diversos problemas foram colocados pelos mais diversos autores sobre a questão que começou como método de pesquisa participante, passou a ser interacionismo e termina por ser discutido em termos de tradução intercultural.

Diversos trabalhos produzidos depois da década de 1970 mostram claramente as dificuldades e dúvidas sobre os procedimentos utilizados na representação de grupos humanos. As etnografias passariam então a apresentar uma luta consciente para evitar a construção dos “outros” abstratos e a-históricos. Desde o final do século XIX os interpretes da vida nativa, por excelência eram missionários, administradores coloniais e viajantes. A

imagem do pesquisador de campo formaria uma autoridade baseada na singular experiência pessoal onde, depois da década de 1920, Malinowski seria o melhor exemplo.

Em geral, os estudos britânicos gerariam profissionais de campo que se reconheceriam como antropólogos e trabalhariam ativamente para aliar a experiência empírica, a análise cultural e a descrição etnográfica. Este novo estilo de pesquisa, claramente diferente daquele desenvolvido por missionários fazia parte de uma tendência a elaborar de modo mais articulado os componentes empíricos e teóricos da pesquisa antropológica. Esta geração de pesquisadores reunia nomes como Boas, Radcliff-Brown e Malinowski. O campo em geral era curto, semelhante a uma iniciação e não se posicionavam como se fizessem parte da cultura estudada, de certa maneira mantinham a atitude documentária e observadora de um cientista natural.

Malinowski nos daria a imagem do “novo antropólogo” acorando-se junto da fogueira, olhando, ouvindo e perguntando, registrando e interpretando a vida trobriandesa. Ele estava certo também quando percebia na etnografia a distancia entre os resultados finais da pesquisa e o material bruto das informações coletadas em campo. Este mesmo autor ainda utiliza uma técnica de escrita diferenciada que serviria para que sua própria experiência adquirida pela experiência com os nativos pudesse se tornar também a experiência do leitor.

Seria na década de 1920 que tomaria forma a etnografia, a partir de teóricos pesquisadores de campo que desenvolvem este novo gênero científico e literário. A etnografia seria então uma descrição cultural sintética baseada na observação participante.

Na década de 1940, Evans-Pritchard publica *Os Nuer* e amplia as discussões sobre a complexa subjetividade da observação participante. Esse amalgama peculiar entre a experiência pessoal intensa e a análise científica, entendida como rito de passagem e como laboratório, emergiu como um método de observação participante. Este método passa a servir como uma fórmula de apreensão das relações entre interior e exterior. Captando o sentido de formulas, gestos específicos através da empatia, daria seu contraste com a contextualização destes significados. Assim, acontecimentos singulares adquiririam significação mais profunda ou mais geral.

Como falamos anteriormente, a relação entre a experiência e a interpretação passa por uma crítica na atualidade. Qual tipo de experiência seria necessária para interpretar um

fato de tal maneira e não de outra? Seguindo a linha hermenêutica de Wilhelm Dilthey, a autoridade experiencial estaria baseada numa sensibilidade para o contexto estrangeiro, uma espécie de conhecimento acumulado. Na visão deste autor, o ato de compreender os outros inicialmente deriva do simples fato da coexistência num mundo que é partilhado. A dificuldade do etnógrafo é exatamente a de criar esta intersubjetividade, de partilhar a cultura estrangeira como sua. Assim, a esfera comum deve ser estabelecida a partir da construção de um mundo de experiências compartilhadas em relação a qual todos os textos, eventos e fatos terão suas interpretações construídas.

A antropologia interpretativa, um dos desdobramentos possíveis da dialética experiência/ interpretação, contribui para uma crescente visibilidade dos processos criativos pelos quais os objetos culturais são inventados e tratados como significativos (WAGNER, 1981). Trataria-se do processo pelo qual o comportamento, as falas, as crenças, a tradição oral e outras manifestações não escritas vem a ser marcados como um *corpus*, um conjunto potencialmente significativo.

Embarcar no conceito de possibilidade de interpretação pode explicar vários problemas, porém, observa-se o outro inscrito e sua cultura como texto ou como livro, esperando apenas algum pesquisador para lê-la. A cultura como texto nos daria a impressão de algo fixo, acabado, mas ao tratarmos o outro como uma relação, tudo isso se transforma. Assim, construiremos nossos outros como inscritos em um corpus significativo de práticas, e estes significados serão construídos na interação com o pesquisador. Malinowski, por exemplo, chegou mesmo a odiar seus nativos, os trobriandeses, e escreveu isto em seu diário que felizmente não foi publicado. Seus dados brutos foram traduzidos, sua experiência se transformou em texto e toda aquela realidade dolorosa da experiência de campo ficou escondida até que sua esposa publicasse seus diários em 1967.

No caso de Malinowski, os autores reais são separados de seus textos, as memórias, os significados são retirados de seu contexto, desmembrados, analisados e reconstruídos no laboratório, bem longe do local onde foram coletados. Ao separar os autores de suas produções uma espécie de sujeito genérico deve ser inventado e é assim que surgem “os trobriandeses”, “os dogon” ou “os nuer” (CLIFFORD, 1998).

A partir deste ponto de vista teórico, na década de 1960, Levi-Strauss faz uma distinção fundamental entre a realidade do modelo e o modelo da realidade. A busca de leis

gerais no conjunto das relações não dá sentido a existência do indivíduo, mas encontram a sua realidade na realidade que descrevem. O que as pessoas fazem e falam não estão dados sendo os modelos nativos apenas indicativos e o antropólogo o responsável pela síntese entre modelos decorrentes da experiência humana.

Em “*A noção de estrutura em etnologia*” na obra *Antropologia Estrutural I*, Levi-Strauss inicia citando Kroeber quando se refere à noção de estrutura como uma moda, o interessante seria pensar sobre a estrutura da noção; um estudo epistemológico então. Para Levi-Strauss os modelos nativos seriam tidos como grupos de transformação que explicariam os fatos observados e onde se pode prever a reação do modelo através de observação e experimentação. Os modelos nativos estariam entre o consciente e o inconsciente. O parentesco, por exemplo, seria inconsciente e ganharia significação dentro de um sistema onde as prescrições de atitudes seriam idênticas, obscurecendo uma lei geral. Evidenciaria uma existência sociológica somada a elementos do discurso, seria composto de um sistema terminológico e de um sistema de atitudes, ambos interdependentes, um sistema dinâmico em perpetuação onde as relações de aliança envolveriam os indivíduos em uma perspectiva diacrônica e sincrônica simultaneamente. Estes sistemas seriam então um fato social semelhante à linguagem onde a mutualidade, a reciprocidade, o direito e a obrigação permeariam as relações entre as famílias. Remetem ainda à direitos e deveres, a relações de afinidade, reciprocidade e troca de maneira simétrica onde o interessante seria notar o que é trocado, qual o valor da coisa trocada e quais valores estão em jogo no momento (LEVI-STRAUSS, 1982).

Em 1978, Héléne Clastres publica o livro *Terra Sem Mal: o profetismo Tupi-Guarani*, onde argumenta sobre a natureza intrínseca do grupo, não reativa ao contato e que depois eclodiria em movimentos migratórios. Baseando-se em referências como Schaden, Nimuendaju e Cadogan a autora desenvolve hipóteses sobre a concepção Guarani de Natureza, de Sociedade e de Pessoa. É a Héléne Clastres que devemos o esboço da visão Guarani do Homem, que o constrói como lugar de compromisso instável e perigoso entre a animalidade e a divindade. Eduardo Viveiros de Castro, em *Araweté: os deuses canibais*, descreve esta inconstância ou instabilidade como um tipo de filosofia, com recortes lógico-filosóficos subjacentes na maioria das cosmologias sul-americanas.

Com esta diferença na abordagem teórica do outro, os indígenas deixam de ser apenas exóticos e passam a se diferenciar de modo fundamental das sociedades ocidentais. A construção do conceito de pessoa como devir, como instável e em transformação constante, não apenas refletiria, mas se combinaria de maneiras complexas na construção e significação de outros conceitos em uso nas sociedades Tupi-Guarani. A antropologia passa gradualmente a observar os conceitos e o ponto de vista dos nativos, o entendimento das metáforas e o outro em sua integridade.

Ainda outra autora, Marilyn Strathern publica “*Kinship at the Core*”, sobre Elmdon, uma pequena vila na Inglaterra (STRATHERN, 1999). Elmdon é um antigo povoado formado em meados do século XVII por algumas famílias que mantêm relação por todo este período. Por uma difusa conexão entre o casamento, as ramificações dos grupos de trabalho e o pertencimento de uma família de descendência longínqua no local surge a possibilidade de um indivíduo ser um morador real da vila ou *villager*. Estas relações fizeram emergir uma identificação imediata aos de fora, os *outsiders*, pessoas que não pertencem ao grupo das famílias mais antigas. Esta distinção também está marcada na distribuição do espaço na vila, os reais habitam as partes centrais, os estrangeiros as periferias. Outra fronteira de distinção seria o idioma, certas famílias identificariam certas nuances lingüísticas e imediatamente classificariam o orador.

A idéia de antiguidade das famílias depende delas acreditarem, classificarem e interpretarem o parentesco, o idioma, a estrutura da ocupação de trabalho e da distribuição geográfica. Resgatando um pouco os fundamentos relacionais das teorias da aliança, percebe-se a extrema fluidez da definição de *villager*, a fronteira da língua, o número e os interesses dividindo os moradores inevitavelmente constroem estereótipos conforme a observação. A dicotomia estrutural entre *villager/outsider* ainda define o grupo ocupacional, a reputação, a habitação familiar, o estilo de vida e a proeminência na vila. Porém, cada um destes *status* são compostos conforme a ocasião, conforme a relação que se coloca para dois ou mais interlocutores.

Neste momento percebemos que existem mais do que termos genéricos para definir grupos culturais, existem pessoas em carne e osso, com suas visões, seus problemas próprios suas preocupações e portanto, ninguém entende melhor o outro como ele mesmo. Ou ainda como nos ensinou Marilyn Strathern: a arte da antropologia é a arte de determinar

os problemas postos por cada cultura, não a de achar soluções para os problemas postos pela nossa. O ponto de vista nativo passa a ser levado a sério e conseqüentemente, nem a experiência, nem a atividade interpretativa do pesquisador podem ser consideradas inocentes. Torna-se necessário conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma outra realidade, mas como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois sujeitos conscientes e politicamente significativos. Os paradigmas de experiência e interpretação estão dando lugar a paradigmas discursivos de diálogo e polifonia.

No caso específico desta dissertação, deste relato de viagem ou desta literatura acadêmica, seu formato transita entre a narrativa literária e a linguagem jornalística. Foram usados certos elementos textuais incomuns como notas de rodapé, longas citações transcritas das falas dos informantes, citações de teóricos e o próprio autor. Até certo ponto poética na construção dos títulos e subtítulos, as letras *Capitol* no início dos capítulos e as descrições minuciosas de fatos e lugares transformam o texto, afastando-o do formato acadêmico clássico. A polifonia implícita pode ser transcrita no diálogo entre o autor e seus informantes, mas também entre os informantes e de maneira egocêntrica em fluxos de consciência do próprio autor.

Esta primeira parte constitui-se portanto como uma auto-análise do trabalho, uma perspectiva crítica da própria escrita, da interação e obtenção de fontes, da experiência histórica do pesquisador, da nossa epistême, da nossa época e da nossa geografia.

Parte II - A Costa

Bem, mas tu não vês, Crátilo, que aquele que segue nomes em busca das coisas e analisa seus sentidos corre grande perigo de ser enganado?
Platão. Diálogos, Crátilo.

A Velha Barra do Rio Itapocu



Barra Velha, município do litoral norte de Santa Catarina, foi o lugar escolhido para se iniciar as pesquisas de campo porque aparece nos relatos de Pero Hernandez, escrivão de Cabeza de Vaca, o rio Itapocu (CABEZA DE VACA, [1580?] 1999) (SOARES, 2001). Barra Velha é uma pequena cidade litorânea com cerca de 17 mil habitantes e como em muitas localidades da costa sul-sudeste brasileira, com a chegada do verão e das férias escolares a população chega a 500 mil na alta temporada. Algumas semanas depois do carnaval, o ritmo normal se re-estabelece, lojas, sorveterias e bares baixam as portas, as ruas ficam vazias. A tarefa neste caso era descobrir onde estava a população moradora da cidade, em geral funcionários ou prestadores de serviços aos turistas que enchem as praias uma vez ao ano.

Geograficamente a cidade se estende por uma costa de quase 20 Km com um grande bairro de casas de veraneio com moradores anuais esparsos. No centro existe uma boa infraestrutura, bancos, postos de gasolina, restaurantes, lojas de departamentos e um mercado de peixe. Em uma praça localizada na parte central exhibe-se fragmentos da ossada de uma das ultimas baleias mortas na cidade na beira de uma grande lagoa que se estende ao norte por quase 10 Km. Esta lagoa seria o rio Itapocu muitos anos atrás. Uma enxurrada assoreou a boca do rio e em uma outra enxurrada o rio abriu outra boca mais ao norte. Barra Velha seria então a velha barra do rio Itapocu.

Outra informação sobre a toponímia seria com relação ao rio Itapocu, tendo o significado de pedras compridas, segundo alguns porque nas nascentes existiriam muitas pedras lajeadas e segundo outros porque na sua foz existem pedras alinhadas formando uma linha perpendicular à costa⁹.

⁹ No dicionário de Orlando Bordonni consta Itapucú: ita = pedra + pucú = comprido. Pedra comprida, ferro comprido, alavanca.

Logo de início a aproximação com alguns moradores se fez no sentido de descobrir alguém que soubesse o porque do nome Barra Velha. Na seqüência a identificação de historiadores locais, visitas a biblioteca e ao sebo, banca de revistas e depois de alguns dias passei a conversar com os pescadores e moradores mais antigos.

Biblioteca, escola e o historiador: porque procurar nestes locais.

A princípio, os trabalhos de campo seriam uma busca por informações com dois grupos sociais distintos (para a minha cabeça), os letrados e os não letrados. Esta discussão de oposição ou simplesmente de um tipo de pensamento ou de memória diferenciado para estes dois grupos é longa. Platão já apresentava em Diálogos a história do *Farmakon*, veneno e remédio representado pela escrita (DERRIDA, 2004). Para um antigo sacerdote egípcio, a escrita seria uma palavra morta, fixa, parada, passiva. Em contraposição a um tipo de palavra viva, mais próxima da narrativa, do interlocutor que participa, que altera o que diz dependendo da situação.

Toda uma tradição historiográfica percebia a escrita ou palavra morta como uma prova de veracidade, um retrato fiel de uma época. O que teria sido escrito no passado permaneceria inalterado e, ao ler um manuscrito do século XV, estaríamos observando a época, questão também implícita na discussão sobre documento/monumento que veremos mais adiante. Da mesma forma, a palavra viva, a narrativa ou o que depois seria também chamado de memória estaria do lado oposto. A fala estaria sujeita a interpretações, desejos e humores do interlocutor o que a tornaria talvez menos verdadeira. Toda uma tradição atual de historiadores utiliza o conceito de história oral para contrapor a história oficial ou factual, a que permaneceu registrada pela escrita e, teoricamente “mais verdadeira”.

Hoje achamos que as coisas não acontecem bem assim. A distinção que estamos propondo pode ser percebida relacionando o conhecimento e o poder. Michel Foucault já falava do poder de um médico, que o detém apenas porque possui um conhecimento. Também a disponibilidade de conhecimento em uma sociedade dá seu valor, assim, a raridade ou a escassez de um tipo específico de conhecimento determinaria parte de seu valor e da posição social do seu detentor. O que estaríamos tentando abordar com esta divisão letrado/não-letrado, seria exatamente esta participação em círculos específicos de

poder. Poderíamos falar em sábios locais, os que deteriam um conhecimento e conseqüentemente participariam de grupos sociais distintos daqueles que não tiveram a oportunidade de participar destes círculos letrados. Porém, as pessoas que se mantêm fora dos círculos das letras, participa e cria outros poderes baseados em conhecimentos específicos, não baseados nas letras, mas na observação, na empiricidade, na concretude.

A partir dos trabalhos de campo, a impressão que tive dos historiadores locais letrados era de que seus discursos se assemelhavam. Lembravam do que tinham lido, às vezes, suas memórias não eram suas, eram memórias do Saint-Hillaire, do Thevet ou do Bigg-Whither, mas também dos seus avós e pais. Entre o segundo grupo, os não letrados, a percepção da lembrança me pareceu mais ligada ao mundo concreto e aos dados sensíveis, construindo assim, um tipo de memória genealógica. Suas narrativas vinham de relações sociais próximas como parentes ou compadres não citando autores nem autoridades e ao perguntar para um destes se conhecia uma trilha que subia a Serra, ele respondeu: “Mas rapaz, aqui era tudo trilha...!”.

Dentro deste quadro, a solução encontrada foi à união entre os dois tipos de informantes, os letrados me dariam a informação sobre a construção do caminho pelas citações e re-citações de fontes, e os não letrados dariam pistas sobre a dinâmica social local o que poderia evidenciar a importância dada, naquele contexto, a um tipo de fonte em detrimento a outra.

Mas ainda falta discutirmos: o que é uma fonte?

É importante conceituar o que estamos chamando de fonte. Tanto nos relatos coloniais como nas entrevistas coletadas durante o campo, percebe-se um processo homólogo de observação, memórias, criação, invenção e construção dos fatos. Cada qual na sua época emite discursos, fabrica fontes e constrói interpretações a partir de um referencial simbólico mais ou menos limitado. Assim, as memórias, relatos, discursos, interpretações e fontes poderiam ser observados pelo termo *construções contextualizadas*. Continuaremos a utilizar os termos com o seu sentido tradicional, porém, sob a perspectiva do contexto e das relações que se impõe no momento.

Um dos primeiros locais que visitei na cidade foi a biblioteca municipal onde conheci a pessoa que me hospedaria durante o período da pesquisa. A Neide morava com a mãe e um irmão, nascidos no Vale do Itajaí, seu sogro é um dos pescadores mais velhos da

Colônia de Pescadores de Barra Velha e o irmão é professor e ex-diretor da escola municipal. Sobre a história da região, Neide me aconselhou a falar com Cacá, ou José Carlos assim como diversos outros informantes fizeram posteriormente, principalmente outros letrados, pois ele seria um especialista na história da região e na época da pesquisa exercia o cargo de diretor da escola municipal.

Entre os informantes que se enquadrariam em um grupo de dominantes das letras estaria então José Carlos, claramente localizável, um professor de história que cumpre um papel importante pesquisando e publicando em jornais locais textos sobre a história, lugares e movimentos de períodos diversos. Durante as quase três semanas em que estive na cidade freqüentemente me encontrei com ele, o que gerou um acúmulo grande de informações históricas, principalmente. Mostrou-me um acervo de fotos do início do século XX que documentam os primeiros ciclos econômicos dos imigrantes alemães vindos do Vale do Itajaí. Mostrou-me ainda uma gravura do busto de um suposto Aleixo Garcia e de Cabeça de Vaca.

Entre estas construções contextualizadas citou Palmier de Goneville em “20 luas” devido à proximidade com São Francisco do Sul, local onde teria aportado. Avé Lallemant contando que em Barra Velha e Penha, volta e meia os índios matavam alguns. John Mawe em “Viagem ao sul do Brasil” e Aires Casal na “Chorografia Brasilica” fizeram referencia ao Itapocu. Saint-Hilaire (p. 158-159) falaria do Itapocu e de um ataque de índios a Barra Velha e a Joinville que teria causado correria nestas cidades.

E ainda citou outras como Sergio Milliet no “Dicionário Crítico”, Conde D’Eu na “Viagem Militar ao Rio Grande do Sul”, André Thevet em “Singularidades da França Antártica”, Jean De Léry, Rosana Bond e Eduardo Bueno em “Traficantes náufragos e degredados” onde também falariam sobre o Peabiru.

Falou também de Silvio Coelho dos Santos (1987) e sua publicação sobre os Xokleng em um livro onde há uma foto do Martin Bugreiro, um caçador de bugres que, entre outros, se encarregavam de exterminar os indígenas habitantes nos vales do Itajaí e do Itapocu, devido aos constantes conflitos com os recém imigrados europeus. O informante ainda acrescentou que seu pai lembrara de ter ouvido falar no Martin Bugreiro que teria agido entre Luis Alves e Blumenau contratado pelas empresas colonizadoras para fazer uma limpeza étnica na região.

Ainda citou outros documentos como Acácio Borba que localiza em Barra Velha um ramal do Peabiru e conta sobre vicentistas¹⁰ faiscadores que teriam se instalado próximo ao Escalvado, devido à descoberta de minas de rubi e ouro. O ramal seguia o rio Itapocu sendo por aí que aconteceu a colonização do território. Falou ainda de uma atividade que existia em Barra Velha, as fiandeiras de tucum, atividade que teria sido citada também por Gabriel Soares de Souza (1971[1587]) como um tecido feito a partir das fibras da palmeira tucum. Livro de que encontrei um exemplar na biblioteca municipal.

Em uma das conversas ainda disse: “Na cidade de Garuva, um lugar chamado Topo do Padre existe um trecho de caminho que sobe a Serra”. Um dado ao qual não foi dada relevância, porém, com o decorrer da pesquisa se mostrou interessante, pois evidenciou duas grandes vertentes discursivas sobre este ramal de Barra Velha. Com o decorrer da descrição ficará mais claro e voltaremos a isto quando estivermos em Pitanga.

José Carlos trabalhou ainda com os sambaquis da região, no Sambaqui do Escalvado, por exemplo, construíram uma piscina sobre o sitio e encontraram laminas de machado, mão de pilão e fósseis humanos. O Sambaqui da Faisqueira ainda está sem datação e sem trabalhos. Existe ainda um outro na foz do rio Perequê, perto do Sinuello e na ilha do Grant, o Padre Rohr, encontrou um sitio sepultamento raso.

Em uma manhã, depois de conversarmos sobre estas coisas, me levou para observar algumas oficinas líticas presentes no Costão de Barra Velha. Subimos no Morro do Cristo (um morro com um Cristo em cima) com uma vista fantástica da região. Durante as conversas me falou que os carijó chegaram no litoral pelo Peabiru, originalmente seriam da região do Paraguai e Bolívia e vieram pra esta região pela crença na Terra sem Males. Chegaram na região pelo ano 1000 d.C. e criaram alguns topônimos como em Itajubá onde há um parcel¹¹ chamado Pedra do Bugre. E entre o Ribeirão Baleado e o Rio do Peixe existiria um lugar chamado Vargem do Ranho, onde as pessoas que viviam ali seriam descendentes de índios, da família Nogueira. “Uma mulher morreu com mais de 100 anos e outros ainda moravam no mato”.

¹⁰ Trata-se de moradores originários da vila de São Vicente que, segundo as teorias mais difundidas, teriam migrado ao sul efetuando o povoamento e a fundação de novas vilas como Cananéia, Paranaguá e Barra Velha.

¹¹ Parcel é um recife, um baixio.

Sobre a história indígena da região certa vez arrematou:

A verdade e a mentira para a história são subjetivas. Na década de 1960, quando Barra Velha foi transformada em município, tinha-se a necessidade de heroicizar, construir uma referência, um passado, uma história. Na historiografia desta época era comum inventar. Assim, Barra Velha tem como primeiro habitante na história oficial um açoriano de nome Joaquim Alves da Silva, mas não acredito que ele realmente tenha existido.

Em suas pesquisas ele percebeu que a relação entre data e memória também seria subjetiva: “As pessoas não lembram as datas e sempre temos que verificar as datas corretas nos documentos”. Dentre tudo o que conversamos, certa vez disse que teria entrado com um pedido para fundar uma rádio comunitária, se chamaria Rádio Peabiru!

A bicicletaria

Com o passar dos dias percebi que muitas pessoas andavam de bicicleta e certa vez fui a bicicletaria Cuitelinho onde conheci Giovane, o proprietário, que chegou a fazer metade do curso de Engenharia Química em Blumenau. Fizemos certa amizade e durante o período em que permaneci na cidade nos encontramos diversas vezes. As horas passadas no estabelecimento foram interessantes, conversava muito com os clientes que representavam uma grande parcela da população. Todas as faixas etárias e trabalhadores em diversos ramos de atividade se encontravam ali.

Quanto ao Caminho do Peabiru disse que nunca tinha ouvido falar, mas contou sobre uma estrada que margeia o rio Itapocu até Massaranduba indo a Guaramirim e chegando em Jaraguá do Sul pelo Bairro Ilha da Figueira. Desta cidade a estrada segue até Corupá e antes de São Bento tem uma cachoeira chamada Salto da Mula, local onde teria caído um animal da tropa guiada pelo primeiro dono das terras da atual Jaraguá do Sul. Próximo a esse Salto, seguindo pela linha férrea, tem um lugar que chama Rio Vermelho com trechos de um caminho com pedras e madeira, um morro cortado e nivelado para fazer o caminho calçado, seu pai diz que era usado por tropeiros. A partir de São Bento, a estrada ruma para Lençol e Rio Negrinho e assim chega-se a Campo Alegre, já em campos do Primeiro Planalto.

Com o passar das conversas, Giovane ainda me disse que se achava meio bugre, que algum antepassado deveria ser indígena e começou a identificar diversas cidades nas redondezas batizadas com nomes tupi-guarani¹². Disse que seu pai, nascido em Jaraguá do Sul sabia sobre o Peabiru e que nos próximos dias ele me falaria alguma coisa. Descobriu então se tratar de um caminho que chegava do Atlântico aos Andes e que era milenar. Ao interroga-lo sobre como obtivera aquela informação, a resposta foi: “da Enciclopédia Barsa”!

Fotocópias na rodoviária

Maria Aparecida é pedagoga e proprietária de uma sala no terminal rodoviário onde guarda alguma quantidade de livros que servem para pesquisa local e também empréstimo, na sala há uma máquina de fotocópias e um computador. Seu público é variado, desde músicos, até crianças da escola, empresários e funcionários públicos. Apesar de não conhecer o Peabiru, já tinha ouvido algo sobre, mas não se lembrava aonde. No dia seguinte tinha feito uma pesquisa na internet sobre o caminho na qual continha um texto: “Entrevista com a jornalista, escritora e correspondente de IHGB em Florianópolis, Rosana Bond”. Uma impressão, *sem fonte*, mas com o título “História das civilizações nativas da América do Sul – A desconhecida maravilha indígena”. Falou ainda do Peabiru tendo seu final em Barra Velha, contrariando outros que o abordam como iniciando neste local. Questionou ainda o termo índio, como sendo da Índia, pois os primeiros descobridores achavam que tinham chegado na Índia.

Também me encontrei diversas vezes com esta informante, na biblioteca municipal comecei a encontrar diversas referências interessantes, um livro sobre os Araweté de Viveiros de Castro e o Tratado Descritivo de Gabriel Soares de Sousa. Diversos outros materiais impressos foram copiados e durante o processo registrei o tipo de interesse de outro grupo na cidade. No caso desta informante, as memórias ligavam-se a motivos e

¹² José Carlos, o historiador, me forneceu uma cópia do Decreto Lei n. 941 de 31 de dezembro de 1943, do interventor Nereu Ramos, no qual altera o nome do município de Bananal para Guaramirim observando o disposto no decreto federal de 1938, que previa a aplicação de nomes tupi-guarani a localidades brasileiras – a questão de dar relevância a topônimos deve ser cada vez questionada. Da mesma forma, a presença de um nome que remeteria a algum grupo indígena criaria uma memória e um referencial construído por decreto, literalmente.

fatos políticos, não uma política distante como as comemorações cívicas, mas da prática política, do engajamento e da cidadania em seu próprio micro-cosmo.

Seu Silvino, Seu Domingos e Jaqueline, filha da Dona Conceição

Três informantes privilegiados que, segundo a nossa classificação inicial, enquadrar-se-iam como não letrados, foram identificados com o passar do tempo. Silvino, parente da família que me hospedou foi o primeiro e sobre suas lembranças foi logo dizendo: “a da gente é pouca”, mas com o passar dos dias as conversas foram ficando mais longas. O nosso primeiro encontro foi nas canoas de pesca, no centro da cidade, em frente ao Banco do Brasil. Estava no território dele. Nos outros encontros cheguei mesmo a sentar na varanda de sua casa e conversar por horas.

Sobre o caminho do Peabiru, especificamente, nada conhecia. Nunca tinha ouvido falar desde caminho e também não sabia de ninguém que subira a Serra do Mar antes das estradas de asfalto. Porém sobre o elemento indígena as informações foram muitas:

Na época do pai e da mãe, o sogro contava que os índios mataram uma mulher num engenho de farinha e o marido tava morrendo quando os outros chegaram e os índios correram. O engenho era feito de ripa em pé, o boi passava perto da parede, de repente o boi dava um tranco, era os índios cutucando com um pau. Teve ainda uma mortandade, os índios mataram muito, no tempo do sogro, uns 90 anos atrás e matavam as pessoas a pau na invasão de Barra Velha.

Com as conversas me falou mais sobre os índios, contou que:

(...) eles viviam no mato e corriam quando vinha gente perto. Estavam sempre se escondendo e as vezes via um ao longe, trepado numa árvore, olhando. E também tinha um homem de nome Alberto Frederico Henz, alemão, que se juntou com uma índia, a Dona Antônia e moravam lá na Barra, no fim da Lagoa. Existe um rapaz, o Manuel, o afilhado desse homem, certa vez encontrou um índio que juntava passarinho e atirou e acertou o índio.

Durante um tempo, uma família de índios veio morar nas margens da Lagoa e os pais do Silvino disseram para chamar os mais velhos de tio e tia, eram “pobrezinhos, coitados”. Não lembrava de ter visto eles plantando nada, mas depois falou: “os tios tinham aipim e milho, pouco, eles sofriam muito, era a gente que mais sofria, não tinham o que

comer. Não iam trabalhar, eram preguiçosos”. E ainda completa: “Os bugre eram uma raça de gente que não queria trabalhar”.

Conforme os assuntos apareciam as perguntas se modificavam e eu as direcionava para cada informante na tentativa de relacionar as respostas de diversos informantes. Foi então que perguntei para o Silvino sobre o Martin Bugreiro, nome referido por outro informante, e a resposta foi afirmativa. Disse que já tinha ouvido falar que “o Martin Bugreiro se comunicava muito com os índios” e em seguida citou, quase numa referência sem nexos, a antiga cadeia da cidade chamada de Ovo do Morro.

O segundo informante desta categoria foi o Seu Domingo. Logo que cheguei na cidade, ao lado da Prefeitura, em um terreno espremido entre duas avenidas movimentadas, havia uma casa de madeira muito velha. Seu estilo de construção, as telhas chatas, as cortinas, o fogão a lenha e o quintal varrido remetiam a algo que não encontraria semelhante durante toda a minha estada. Assim, que olhei esta casa, percebi que ali estaria um informante privilegiado. Parecia que a cidade tinha crescido e englobado aquela casinha de madeira que continuava intacta, parada no tempo. Durante semanas passei em frente da casa, mas nunca via ninguém. Nos últimos dias vi um senhor de idade avançada limpando o quintal e fui conversar. Depois das apresentações fiz a primeira pergunta: “O Sr. sabe se havia alguma trilha que subia a Serra?” Ele respondeu: “Mas rapaz, aqui era tudo trilha!” Enquanto a conversa desenrolava, pegou um cigarro de palha do bolso e foi até o fogão buscar um tição de madeira para fumar.

Contou sobre a casa, ela estava lá desde 1969 e antes era feita de taquara e barro, com o passar do tempo quiseram expulsá-lo dali e o único comprador de suas terras morreu atropelado na BR 101 no dia em que fechou o negócio. Sobre os bugres contou duas histórias interessantes sobre um conflito. Uma delas foi sobre um vizinho seu que criava pacas e todas as noites os índios vinham roubar sua criação até que desistiu. A outra história conta que certa vez uma índia largou uma criança em uma roça de batatas. A choradeira atraiu a atenção e uma mulher pegou a criança indígena e a criou. Um dia, depois de adulto, vieram alguns índios para levá-lo de volta; este rapaz saiu correndo pela praia, entrou na água e nadou até uma pedra para escapar e ficou lá até aquela “bugrama” ir embora. E foi assim que aquela pedra na praia de Itajubá recebeu o nome de Pedra do Bugre. Assim que retornou do “esconderijo”, o rapaz organizou um grupo armado e foi

encontrar os perseguidores. Quando chegaram ao acampamento dos bugres, estavam todos dormindo e foi um horror o que teria acontecido, mataram todos, inclusive mulheres e crianças, restando apenas um que correu para o mato.

Interessado pela mistura que a história evidenciava perguntei quem seria a criança deixada na roça de batatas, se hoje a sua família ou descendentes ainda moravam na região, e sua resposta foi: “Não sei quem é, só sei que hoje já tão tudo misturado!”.

A terceira informante privilegiada teria falecido durante o último verão. A Dona Conceição como era conhecida teria falecido com 115 anos, segundo alguns, e me indicaram ela devido a sua idade avançada. A esta altura diversas pessoas achavam que eu estava atrás de descendentes de indígenas e começavam a me indicar pessoas que eles achavam que seriam indígenas, e foi o que aconteceu com a Dona Conceição. Assim, fui atrás do local onde morava esta senhora e acabei conhecendo a sua filha, Jaqueline. A casa era completamente diferente, quatro pequenos galpões no terreno formavam a casa que não tinha interligações. Em sua cozinha, local onde conversamos havia uma pia e uma mesa, algumas bacias e facas. O resto da casa não possuía móvel algum, apenas cortinas e um mosquiteiro em um dos cantos. O fogo deveria ficar em um dos galpões, pois não consegui ver onde era e também notei a ausência de geladeira na casa, mas que contava com um enorme relógio de parede.

Jaqueline me contou que sua mãe era muito forte e que mesmo depois de fraturar o fêmur numa queda, continuou trabalhando em suas terras sozinha, arrastando a perna. Ficou com este problema porque não permitiu que os médicos a olhassem sob a saia e assim, teve que morar com a filha. Por quase dez anos ficou presa a cama, sendo alimentada e lavada pela filha todos os dias. Muitas pessoas, ao me contar sobre elas falavam que a filha era descuidada com a mãe, que era tudo culpa dela etc, etc. Porém, ao saber o outro lado do fato, fiquei surpreendido. A mesma surpresa tive em saber que a Dona Conceição, que teria falecido com 115 anos, teria nascido em 1904.

Das histórias que me contou, uma delas remete diretamente ao depoimento do Silvino sobre o habito de caçar pássaros que os bugres tinham. Jaqueline me contou que seu avô era bem bugre, nascido no rio do Peixe, em Medeiros, teria morrido com mais de 100 anos e sempre saía com ele para caçar aves com bodoque¹³ e todos ajudavam a fazer

¹³ Uma espécie de arco que invés de atirar flechas atira pedras.

bolinhas de barro cozido para caçar. Disse que não gostava de ir com o avô, pois achava meio nojento ter que comer passarinho. Na época em que Jaqueline era criança viviam da roça, na cozinha havia um caldeirão de ferro e uma chapa ou colocavam a panela direto no fogo. Fazia farinha, esteira, balaio sendo a casa de palha e o chão batido, sem nenhum móvel.

A informante ainda falou dos palmitos que se viam em todos os lugares e da guerra que sua avó contava. “Ela tava na venda quando passou a guerra que já tava indo embora. Mataram um boi e deram um pouco para os moradores. A minha mãe ainda viu a guerra, mas a vó falava. Era uma turma de cavalo com armas”. A informante contou ainda, com certa repulsa, que a sua mãe: “fumava cachimbo fedido o dia inteiro. Plantava o fumo e fazia a corda. Fumava e cuspiu, fumava e cuspiu”. Sobre sua avó a informante deu detalhes sobre remédios que preparava como sabugueiro, picão e garrafadas e que também tinha a atividade de benzedeira. “Benzia sapinho, susto, costelinha caída, campainha inchada e também era parteira”.

Quando perguntei se a informante sabia algo sobre indígenas na região, me disse que há algum tempo atrás existiam alguns índios morando em uma rua, próximo ao rio Itapocu. “Eram índios mesmo, falavam na língua deles e moravam numa barraca de lona preta”.

O Mercado de peixe e a Baixada

Dois lugares que sugerem pensar sobre a cidade e algumas de suas seções seriam o Mercado de peixe e o bairro da Baixada. O Mercado é o local onde ficam as canoas de pesca, no centro da cidade, em frente ao Banco do Brasil. Ali uma praia protegida por um costão rochoso reúne, a dezenas de anos, os barcos recém chegados do mar todos os dias de bom tempo, pela manhã. Em dias chuvosos ficam apenas homens conversando, emendando redes e concertando um barco ou outro. Hoje, as reclamações são freqüentes devido à drástica diminuição do pescado: “não tem mais peixe como antes”. As explicações para este fato podem ser muitas, porém, mesmo com a escassez de peixe e todas as proibições que pesam sobre os ombros destes trabalhadores do mar, eles continuam no mesmo local, tentando desenvolver as mesmas atividades de antes. Pela localização e movimentação

neste mercado, parece que a cidade, a administração pública, o mantém em funcionamento quase como um mostruário do “tradicional”. É o mercado a céu aberto que daria uma cara de balneário de pesca para a cidade de Barra Velha, um diferenciador que atrairia outro tipo de turismo. Uma “tradição” que teria desaparecido engolida pela especulação imobiliária, porém, hoje resiste ou está sendo mantida propositadamente em um espaço razoável, entre os mais valorizados no local.

Mas a pergunta inevitável era com relação ao espaço de habitação destes pescadores. A grande maioria não residia no centro valorizado sendo um processo demorado que tive de percorrer para encontrar estes locais. Até que descobri, num mapa da cidade, a existência de um outro bairro, do lado oeste da BR 101. Ali, afastado da praia, um bairro imenso, escolas, praças públicas, bares, mercados e lanchonetes, atendiam a uma clientela quase autóctone, cujo trabalho era a manutenção das casas de veranistas ou as atividades de pesca. Se do lado leste da BR, próximo a praia, a cidade tem uma cara de cidade fantasma, do lado oeste a vida pululava. Pessoas nas ruas, animais e uma efervescência cotidiana que não era vista do outro lado. Enfim, descobri onde ficavam os moradores anuais da cidade.

Foi então que percebi o jogo do qual estava participando, já que as pessoas achavam que eu procurava índios e seus descendentes na atualidade, me indicavam informantes que teriam estas características, como já dissemos. Estaria tudo bem se não fosse pelo fato de que, ao conversar com estes informantes indicados como descendentes de indígenas, esses, negavam qualquer possível descendência. Surpreendentemente percebi que naquela cidade, muitos achavam que ali existiriam índios ainda, mas ninguém queria ser o índio!

Ao leitor gostaria de relembrar algumas discussões feitas em páginas passadas agora a luz da experiência etnográfica adquirida em campo. Como podem perceber, nem sempre tudo saiu como o esperado. Primeiramente, ao abordar o “outro” como informante estaríamos fazendo o pesquisador desaparecer por completo ou estaríamos fazendo o próprio informante sumir. Utilizar o termo *dado*, para nos referirmos às informações adquiridas em campo seria apenas uma manifestação de força de expressão. Sabemos, e falamos nisso no início, que não existem *dados*, mas *construídos*, ou melhor, dados *construídos* na interação, na interlocução do pesquisador com o outro.

Ao perceber que não coletava apenas os dados propostos no projeto, as coisas significantes e que eram efetivamente anotadas no diário foram aparecendo na medida em que o campo se desenrolava. As pessoas foram me conhecendo, me inscrevendo, fomos criando um corpus de significações em comum e quando isto aconteceu, minhas perguntas, as informações que deveria pesquisar ganhavam outras significações, outros contornos ou tornavam-se completamente insignificantes para as pessoas do lugar. Assim, a minha teoria sofreu modificações na medida que apreendia a teoria do outro, em alguns casos minhas perguntas tornaram-se frágeis frente aos problemas de cada localidade, ou de cada interlocutor. Desta maneira nada seria banal na descrição que desenvolvemos apenas ganhando significação na medida que fomos acumulando outras descrições.

As descrições são então acompanhadas dos mais diversos assuntos e, em geral, procurei rastrear em outras localidades estes mesmos assuntos, como por exemplo, o tratamento que se dá às mulheres, expressões que evidenciavam representações sobre a mestiçagem, expressões denotadoras de racismo, vícios de linguagem, piadas, metáforas, hábitos alimentares. Cada um destes elementos foi comentado como significativo, porém, por não fazer parte dos planos iniciais de pesquisa, não foram efetivamente inscritos nas teorias norteadoras do trabalho. Ou como nos diria Jorge Luis Borges, um mapa do Império do tamanho do próprio Império não seria útil pois os mapas dependem de recortes e são feitos mediante observações sobre temáticas específicas.

Parte III - Peregrinação na Serra da Pitanga

Eram cinco cegos que não conheciam este animal (o elefante) e um dia foram apresentados a ele. Um dos cegos apalpou suas patas e concluiu: o elefante assemelha-se a grossas colunas. Outro tomou sua tromba e pensou ser ele semelhante a uma cobra, sinuoso e flexível. O terceiro, pegando a cauda, imaginou o elefante como um chicote, fino e com fios na extremidade. Já o quarto, tateando suas presas, teve a imagem dele como um bastão maciço. E finalmente o último cego, ao apalpar as orelhas do animal, ponderou que ele mais parecia um leque maleável.

O que isto significa? Que o nosso conhecimento sobre qualquer coisa depende da maneira como a “pegamos”, depende do nosso ângulo de visão e dos instrumentos que temos para estudá-la

João Francisco Duarte Jr. A política da loucura: a antipsiquiatria. 1983. p.9-10.

Pitanga e o Centro Geodésico do Paraná



o rumo do caminho, saindo de Curitiba, lembro-me de ter ficado durante quase cinco horas seguindo na direção do poente. A transição dos planaltos, da área costeira para o arenito em Ponta Grossa e para a Terra Roxa, em Guarapuava faz mudar não só a paisagem, mas as vendas da beira da estrada, seus produtos, o tipo de ocupação que vemos da janela. Depois da cidade de Ponta Grossa, percebemos os campos de soja, a monocultura das terras mecanizadas. Destruíram tudo para deixar a terra *viva*, retiraram até mesmo as pedras que havia no terreno. Até Guarapuava as imagens se repetiram. Lembrei da conquista dos Campos de Guarapuava em 1700 e 1800, os conflitos com indígenas, a sua expulsão e extermínio. Porém, entre Guarapuava e Pitanga o cenário muda, as vendas na estrada se multiplicam, a monocultura da soja diminui e a agricultura familiar feita em terras relativamente pequenas aparecem com frequência. Extensas áreas de pinheirais e florestas formam grandes extensões de ambos os lados da estrada e inúmeras famílias vendem pinhões nas margens das estradas.

Pitanga se localiza no centro geodésico do estado do Paraná e, segundo Ruy Wachowicz (1972), seria o limite da ocupação do que ele chama de Paraná Tradicional. Com hábitos relacionados à movimentação de tropas, e à criação de bovinos, eqüinos e suínos, principalmente. Liga-se aos processos de ocupação do “sertão interior” da Província do Paraná a partir de Ponta Grossa, Castro e Guarapuava. Foi escolhida para compor esta

dissertação devido a vestígios arqueológicos relacionados ao caminho e a habitações subterrâneas localizadas e pesquisadas¹⁴. Também foi escolhida por sediar, há quatro anos, o Congresso de Estudiosos do Caminho do Peabiru e por possuir um grupo empenhado em organizar peregrinações pelo caminho. Atualmente a cidade conta com cerca de 35 mil habitantes.

Em Pitanga passei a minha estada em um local chamado Hotel e Restaurante “O Povão”, bem em frente ao terminal rodoviário. Junto ao hotel existe um bar com mesas e um grande balcão onde se reuniam pela manhã e aos finais de tarde moradores da cidade, lavradores, corretores, funcionários de cooperativas dos quais consegui muitas informações relevantes com relação ao modo de vida do lugar. As piadas que se contam, as metáforas, alguns hábitos e principalmente as maneiras com que estes informantes se referem aos indígenas. Fora estes, também havia um informante privilegiado, Clemente Gaioski, um dos mentores das peregrinações pelo Caminho do Peabiru, uma das quais tive a oportunidade de participar. Uma caminhada de 94 Km em três dias, passando pelo vale de dois importantes rios da região central do Paraná, o Ivaí e o Piquiri, mas voltaremos a isto.

Nesta cidade foram coletadas informações de cinco maneiras distintas. Primeiro com diversos informantes no balcão da lanchonete “O Povão”; também com Clemente que tive pelo menos quatro longas conversas. Um terceiro foco de emissores foi a peregrinação, com 60 participantes. Três dias de caminhada transformaram-se numa fonte de informações sobre os grupos que estão envolvidos com o Peabiru, ou melhor, com este esquema, com este recorte do caminho. Perguntei a diversos participantes o que estavam fazendo ali, quem eram, de onde, qual a profissão, como ficaram sabendo da caminhada e também sobre as suas explicações sobre o caminho, como usavam as fontes e davam a legitimidade desejada ao que estavam fazendo. Um quarto grupo de informantes foi localizado nas universidades, uma estadual UNICENTRO, e outra particular UCP.

Um quinto grupo de informantes foram os “velhos”, os pioneiros como chamam os primeiros a chegar na região, pessoas que viram a transformação do “pinhalão” e do “picadão” em casas e ruas. As primeiras memórias que surgiam no início das conversas, em

¹⁴ Mais adiante o leitor terá contato com explicações detalhadas sobre a relevância destas habitações subterrâneas. Por hora basta esclarecer que se trata de sítios arqueológicos, provavelmente, relacionados com as populações gê do sul do Brasil.

um caso, se tratavam da relação com fatos violentos, assassinatos, brigas por terras em outro. Estes pioneiros, como são referidos, iniciaram o processo de ocupação da região de Pitanga por volta de 1915 culminando esta migração com a Guerra dos Índios em 1923, como ficou conhecida na cidade. Muitos contam que os primeiros imigrantes invadiram o espaço que era anteriormente dos kaingang. Estes degolaram a esposa de um pioneiro. Desesperados os novos habitantes fugiram deixando tudo o que tinham. Os kaingang beberam muito e foram para a igreja onde ficaram dançando e cantando. Os imigrantes cercaram então a igreja e mataram todos. Contam ainda que a igreja estava tão suja de sangue que foi preciso queimá-la. Uma das versões diz que a mulher degolada estava grávida e, além de pendurar sua cabeça em uma árvore, os índios teriam arrancado seu feto do ventre e espalhado as tripas. Em outra versão conta-se que os imigrantes teriam estuprado uma índia, o que levou a uma vingança.

Logo na primeira noite, ao sair para comer algo, parei em uma lanchonete com um imenso balcão de imbuia. Enquanto lanchava perguntei coisas sobre os índios da região e, pacientemente o proprietário me explicou: “Eles não fazem pote, só cestos, não tem religião e também não são gente, pois não tem entendimento sobre as coisas.” Para não generalizar muito completei dizendo que alguns índios teriam conseguido se tornar gente depois que passaram a compreender a *palavra de Deus* e que a cidade só teria se desenvolvido após a vinda de migrantes gaúchos, do Rio Grande do Sul.

O Povão – Hotel Restaurante

O Hotel e Restaurante “O Povão”, bem em frente ao terminal rodoviário, como já dissemos, se reuniam pela manhã e aos finais de tarde lavradores, corretores, funcionários de cooperativas e com eles muitas informações com relação ao modo de vida, as piadas que se contam, as metáforas e as maneiras com que se referem aos indígenas.

Foi sentado neste balcão que fiz as primeiras observações sobre índios kaingang chegando, no terminal rodoviário pela manhã, com vários cestos e indo embora no final de tarde. Nos finais de semana muitas famílias dormiam em frente ao hotel ou na praça do terminal sob um pomar de pitangas.

Logo nas primeiras conversas que tive com o Sr Eloi, proprietário do hotel, fiz perguntas relacionadas ao nome da cidade. Explicou-me que era devido à existência de muitas pitangueiras na região onde hoje estaria o cemitério. Eram árvores plantadas em linha que serviam como ponto de encontro para criadores de porcos da região de Campo Mourão que levavam os animais até Ponta Grossa. No “lugar das pitangas” tinha mercadores que trocavam porcos machucados, que não agüentariam a marcha, por milho e outros víveres para a viagem. Sobre o caminho, o Sr Eloi me falou sobre Vicente Desubate, advogado e ex-candidato a prefeito de Pitanga, que já se interessava pelo Peabiru há muito tempo. O Desubate seria nascido em Pitanga e possuiria uma propriedade na região de Barra Bonita, local por onde passaria o caminho. “O caminho passa dentro da propriedade dele” como deixou claro um outro informante.

Ainda em outra ocasião ouvi histórias sobre uma família que havia na cidade, ninguém conseguia conversar com eles, falavam muito alto por serem descendentes de italianos puros. Sobre as piadas, entre outras, ouvi coisas do tipo: “O boi só pula a cerca se o pasto de lá é melhor” e “Quando vão atropelar uma mulher, se diz: não se mata nada que se possa comer vivo”!

A mulher

A mulher se insere depois das piadas devido a uma conexão forte que observei com relação aos espaços ocupados por cada gênero. Um dos casos aconteceu no “O Povão” onde o Sr. Eloi tinha em uma das prateleiras do Bar, misturado com garrafas de Amargo, Conhaque e Jurubeba, um falo (um pênis) de plástico, que na verdade era um abridor de garrafas. Por diversas vezes observei mulheres entrando no bar e pedindo um refrigerante. Imediatamente, quem estivesse atrás do balcão a servia, abrindo a garrafa com o dito objeto. O espanto era geral e realmente “espantava” em poucos minutos as mulheres que tentavam ser freguesas.

No decorrer do texto comentaremos mais sobre estas relações de gênero nas comunidades rurais observadas.

O negro

Certa vez um homem negro entrou no bar. Estava bem vestido, de terno e com uma pastinha tipo 007. Todos pararam de falar e ficaram olhando para o sujeito. Um pouco constrangido virou-se para mim e perguntou quem era o proprietário do estabelecimento,

pois era vendedor de carvão vegetal e queria saber se ali alguém queria comprar. Um dos clientes, que estava sempre lá, interrompeu o vendedor dizendo que ali não se podia vender carvão, que o IBAMA não deixava, só com autorização e que ali ninguém queria complicação com a lei, etc, etc...

Depois que o homem saiu do bar, realmente percebi o que as pessoas pensavam ouvindo os comentários que fizeram. “Preto, vendendo carvão? Há, Há, Há!”.

O índio

Quanto ao elemento indígena, presente todo o dia na cidade, um dos funcionários do bar me disse com convicção que: “índio só anda descalço, é lazarento e relaxado”. Também se referiu aos índios como *cambê* que, segundo a sua tradução significaria “veado” (homossexual). Outras palavras também pronunciadas foram *capucho* e *cambeci*¹⁵, com o mesmo significado, para se referir genericamente a todos os índios. Uma outra situação que envolve O Povão com relação aos indígenas está descrita mais à frente com o título “Pitanga e os índios - uma Guerra Moderna”.

Universidades: quando alguém fabrica uma fonte?

Logo nos primeiros dias trabalhei na localização dos informantes letrados. Sabia de antemão da existência de duas universidades na cidade e tratei de contatá-las. Na Universidade Estadual do Centro do Paraná consegui contato com dois professores e quatro alunos do curso de história.

Sobre o Peabiru, o professor Edgar, que ministra disciplina relacionada com história contemporânea me indicou uma professora de Guarapuava, que estaria trabalhando com o tema. Sabia do envolvimento da Itaipu Binacional, da questão da Terra Sem Males e todo este contexto. Edgar falou que lembrava do caminho no Rio Grande do Sul, sua terra natal, e que se relacionava com os caminhos indígenas que iriam até as missões guaraníicas. Teria dois alunos de Guarapuava desenvolvendo monografias sobre o caminho do Peabiru. Sabia de lugares em Pitanga onde o caminho estava preservado,

¹⁵ No dicionário de Orlando Bordoní A língua tupi na geografia do Brasil, Cambí= cam (cama) = seio, peito + i (y) água = Água do seio, líquido do seio, leite.

porém todo o estudo acontecia em Guarapuava onde não mais haveria vestígios do caminho.

Continuando o professor falou:

As discussões sobre o Peabiru em Pitanga acontecem como um discurso de surdos para mudos. As pessoas não têm a menor idéia do que é o caminho. A disputa toda está em relação a quem sabe alguma coisa e já se ouviu coisas absurdas como o Peabiru sendo de extraterrestres ou ligado a cidade de Atlântida e por aí vai. O Cabeza de Vaca que teria olhado para as estrelas e descoberto o caminho por ali. Enfim, se discute muito, mas não há nada sistematizado. Tem a Rosana Bond, que é meio folclórica e tem umas idéias interessantes a ser trabalhadas. Outra coisa, têm uma série de pequenas lendas sobre isso, que os índios escondiam este caminho, que o caminho tinha várias ramificações. Um astrônomo já marcou o caminho pela astronomia e tem até um planetário que fala disso. Existe também uma memória de muita lendinha, lendas aqui e ali, mas para amarrar tudo concretamente, não vejo como. Os potes de ouro dos índios também está no meio disso tudo e também tem a lenda do pote de ouro do jesuíta que escondeu quando estavam sendo atacados.

Efetivamente, tem um caminho deste, de grama, construído aqui na região agrária. Este trecho foi achado, é um vestígio arqueológico, mas também já ouvi dizer que é um vestígio meio aberto a facão. Tinha uma parte pequena e os caras abriram para dar a impressão que era, mas já não sei se é uma lenda ou não. Parece que está acontecendo uma construção do caminho. Pegaram a Terra Sem Males dizendo que eram os guaranis que usavam, mas não eram os guarani, se fosse, eram os incas. Foi em 1943 a última marcha que os guarani fizeram saindo do estado de tribo e indo para um estado de chefia, saíram marchando em busca de uma terra prometida. Os incas não tinham esta perspectiva.

Tenho a impressão que eles tão querendo desenvolver o turismo e estão usando isso aí como vínculo. Tem grupos políticos mexendo com isso, Itaipu. Se for pensar bem, eles tão se apropriando de uma coisa que não tem indício e estão construindo. Igual a Tiradentes, se você não tem uma foto dele, tu constrói um homem branco, barbado, parecido com Jesus. Constrói um imaginário sobre ele, mas não como um alferes de cavalaria. O Hobsbawn e José Murilo de Carvalho sobre a construção do imaginário na República explicam como vai se criando uma perspectiva.

Existe alguma coisa com relação a este caminho, mas agora ele está sendo resignificado com um propósito moderno que é desenvolver o turismo, apoiar certos grupos políticos, desenvolver o comércio. Na verdade não se tem nada, está se reconstruindo alguma coisa a partir do nada. Como um louco que fala sobre isto e criaria uma teoria. Se lançou a pedra fundamental não com interesses obscuros, mas com interesses variados e agora estão chamando a atenção.

Os caras mapearam mais de 50 caminhos e ramais, mas vão mapear como, um caminho que desapareceu? De onde estão tirando estes indícios? Em uma palestra mostraram um mapa com o caminho perfeito, inteiro, Paranaguá, Santa Catarina, São Paulo. Os caras já tem um caminho pronto e agora estão buscando coisas para construir este caminho e não sei de onde tiram. Já existe, então agora temos que fazer ele passar por aqui. Se não tem, vão abrir uma picada aqui para ser o caminho. Tem três alunas de história na outra mesa, tenho certeza que se eu perguntar a elas, não vão saber o que é. E elas são do município de Palmital, o Peabiru passava por ali.

Teve ainda uma autoridade política que veio dar uma palestra sobre o Peabiru aqui em Pitanga e imediatamente virou uma “autoridade da fala”. Criou uma fonte de uma memória que não existe, o cara está criando da cabeça dele.

Em seguida fui conversar com as alunas de história que estavam na mesa de trás e ao perguntar sobre o Peabiru a resposta foi que “conheciam muito pouco”. Uma delas sabia

que o caminho passava no município de Laranjal. E perguntei, mas como você sabe que o caminho passava lá?

Eu sei por causa daquele curso que teve, eu não fiz, mas a Melissa, uma amiga minha fez e me contou que ele passava por ali. Parece que existem provas, vestígios, alguma coisa assim, que o professor palestrante (a determinada autoridade política) contou.

Recapitulando a fala do professor Edgar, podemos perceber que ele inicia enumerando as diversas fontes ou teorias sobre a origem do Peabiru, as lendas, os dados astronômicos, a memória, potes de ouro de índios e potes de ouro de jesuítas, depois vê esta diversidade de teorias como uma tentativa de construção do caminho por dois interesses específicos, um deles político, o outro turístico. Pouco depois, claramente diz estar o Peabiru passando por uma re-significação com propósitos modernos. Em seguida comenta sobre a autoridade política que fez um discurso sobre o Peabiru e imediatamente criou uma fonte devido a autoridade de sua fala.

Teríamos então três coisas. Primeiramente o professor Edgar encontra-se emerso nas relações de saber e poder que comentamos no início. Não apenas ele, mas a outra autoridade política também. Detendo conhecimento e por isso mesmo mantendo um poder devido a este conhecimento, a autoridade de ambos aparece nas funções que ocupam. A partir deste poder, suas falas transformarem-se em fonte devido a sua legitimidade é apenas um passo, mais ou menos como acontece com antropólogos e sua autoridade. O professor não quer que sua fala se transforme em fonte, para ele permanece uma visão crítica comum aos historiadores, uma relação *ética* com o conhecimento. Já a autoridade política não observa suas falas criticamente, as impõe e pouco se preocupa com a citação e re-citação descontextualizada de suas palavras. Para um político, a suposta autoridade estaria em outro campo, na sua própria legitimidade depositada pelos seus eleitores.

Um terceiro ponto estaria relacionado a manutenção ou construção deste caminho na região para fins de turismo e de melhoria econômica às populações locais, mas sobre isto comentaremos mais adiante.

Na outra universidade da cidade (UCP, particular), conheci várias pessoas e num dos primeiros relatos sobre os índios que obtive com um estudante de Direito foi: “Os índios são primitivos, não importam para mim, eu não consigo nem ver eles, eles são invisíveis”. E sobre o Peabiru comentou que tinha feito um trabalho onde citava o caminho

como uma ligação entre o Paraguai, a Bolívia e o Peru, mas que o Professor Eliseu e o Clemente saberiam me dar mais informações até sobre um vestígio que eles encontraram, um cano de barro feito pelos jesuítas.

Pelos relatos parece haver uma mistura de fontes diversas e uma disputa sobre esta autoridade do conhecimento. Uma espécie de disputa entre duas ou três vertentes que reivindicam serem os primeiros a falar e pesquisar sobre o Caminho do Peabiru, porém, não questionam nem as fontes, nem o que é falado efetivamente.

Sobre fontes e documentos

As alterações de significados são freqüentes em documentos, tornando-se extremamente difícil definir o sentido que este caminho adquire em cada período e para cada grupo. Em toda a presente discussão o Peabiru será abordado como um documento/monumento. Primeiro por causa de sua suposta grandiosidade, segundo, devido à construção desta monumentalidade como um caminho carregado de significados que preenchem o imaginário de diversos grupos. Desta forma, como nos diria Nietzsche, os fatos do passado são escolhidos por grupos para que cumpram papéis no presente. Em outras palavras, as fontes seriam dotadas de sentido conforme os interesses presentes daqueles que abordam o passado (BORGES NETO, 1989). A tese de Nietzsche diria que os homens voltam-se ao seu passado em função de seus interesses e necessidades do presente.

Assim, Nietzsche propõe três formas diferenciadas que os homens tem para resgatar o passado. A História Monumental seria feita por quem busca no passado aliados para as lutas do presente, busca a legitimação para sua posição, é a história dos heróis e dos vencedores. Esta história seleciona aspectos do passado, lhes atribui uma grandeza perene e os usa como alavanca para um futuro de grandeza. A História Tradicionalista é feita pelo antiquário, feita por quem julga que o melhor presente é o que não altera o passado. Esta história observa todos o passado em fragmentos atribuindo-lhes o mesmo valor, valoriza o passado apenas por ser passado e repudia o novo. Por fim, a História Crítica feita pelos oprimidos e sofredores que buscam no passado as causas de seu estado presente julgando-o e condenando-o. Este é um tipo de história que troca o passado que foi pelo que deveria ter

sido para que o sofredor se liberte da sua opressão presente. Este último tipo seria, em geral, escrita pelos vencidos.

A estrutura composta pelas fontes históricas em um constante jogo de reflexo e anti-reflexo entre monumentos e documentos e sua graduação de relevância, foi abordado por Walter Benjamin, em “Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie” (1987), onde são discutidas as possibilidades de um objeto, uma habitação, ruínas de um período obterem significados conforme são escolhidas para representar uma sociedade; conforme são mostradas ou escondidas. Alguns tipos de monumentos históricos, presentes hoje, ganharam visibilidade em datas determinadas e passaram a ser significativos, passíveis de estudos e de preservação. Os rituais de tombamento patrimoniais têm a sua origem datada no início do século XX sendo a escolha dos bens representativos da história da nação permeados por um discurso também datável (GONÇALVES, 1996). Desde então, fomos treinados ou “ensinados”, que casas antigas, fachadas, ruínas, sítios arqueológicos devem ser preservados como testemunhos do passado. Preservados para que a história do povo brasileiro tenha a possibilidade de uma antiguidade.

Para Jacques Le Goff (1992), os documentos e monumentos seriam os materiais com os quais se constrói a memória coletiva e sua forma científica, a História. O autor discute os monumentos e documentos como heranças do passado que passam pelo crivo da escolha do historiador. Desta forma não teriam um status de permanência, pois sempre seriam descobertos, encobertos, esquecidos e lembrados. Vale indicar que as diversas categorias de documentos, aceitas hoje, não foram sempre consideradas como representantes de uma memória. Durante os séculos XVII e XIX, alguns textos escritos tornaram-se monumentos e Zumthor descobre que esta dinâmica de elevação de status acontecia quando um documento passava a ser utilizado pelo poder (LE GOFF, 1992: 545)!

A Revista “Annales d’histoire économique et sociale”, já anunciava em 1930 que: “A história, além de documentos deveria fazer-se com palavras, signos, paisagens e telhas, com as formas do campo e as ervas daninhas, com eclipses e com a atrelagem dos cavalos”. (FEBVRE, L. 1949 In: Le Goff, 1992: 540). Marc Bloch (1957) recomendava que se ampliasse o conceito de documento, podendo ser escrito, ilustrado, transmitido pelo som, imagem ou de qualquer outra maneira. O que permitiria que na década de 1960 houvesse uma “revolução documental” onde o fato que conduzia a uma história linear seria

substituído por uma memória progressiva, privilegiando o dado, levando assim a uma série e a possibilidade de uma história descontínua.

Porém, foi Michel Foucault que delineou a questão da crítica ao documento:

O documento não é o feliz instrumento de uma história que seja, em si própria, memória: a história é uma certa maneira de uma sociedade dar estatuto à elaboração de uma massa documental da qual não se separa (FOUCAULT, 1986: 13).

E sobre a história ainda completa:

Onde antes se tentava reconhecer em negativo o que eles tinham sido, apresenta agora uma massa de elementos que é preciso depois isolar, reagrupar, tornar pertinentes, colocar em relação, constituir em conjunto (*ibidem*: 13).

Le Goff também define o historiador como um escolhedor de documentos, o qual extraiendo esse do conjunto de dados do passado, preferindo-o a outros, atribuindo-lhe um valor de testemunho que, pelo menos em parte depende da sua própria posição na sociedade, da sua época e da sua organização mental. Da mesma forma o documento seria o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente da história, da época, da sociedade que o produziu, mas também das épocas sucessivas das quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. (Le Goff, 1992: 547) E completa:

O documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para se impor ao futuro, voluntária ou involuntariamente, determinada imagem de si própria. Não existe um documento verdade. Todo documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer o papel de ingênuo. (*ibidem*: 548).

No início falamos de Nietzsche que serviria para propor algumas possibilidades sobre a escrita da história e suas significações. O que não acontece de forma neutra pois o historiador seleciona suas fontes, escolhe o que é significativo em cada momento. Falamos sobre a preservação do Patrimônio Histórico que está sujeita a mesma não neutralidade. Até a década de 1980 a possibilidade de preservação era relevante apenas em situações de patrimônio material, como casas antigas e ruínas, estando totalmente emerso na concretude material da história. Durante a década de 1990 observa-se o deslocamento da preservação

de bens históricos também para temas imateriais. Rituais, músicas e técnicas passam a ser objetivados e delineados pela preservação que, por fim, os corrompe e os transforma em bens materiais. Apesar da possibilidade de preservação de bens imateriais, ainda não sabemos muito bem como lidar com um patrimônio que se transforma e que se sustenta através desta transformação.

Le Goff nos deu as cartas para pensar nesta transformação dos próprios documentos, ou melhor, quando algo se torna documento, porque e como transpassa para a categoria de monumento. Foi este autor também que nos chamou a atenção para as conexões existentes entre os documentos e sua utilização pelo poder, o que elevaria seu status. A autoridade da fala observada na cidade de Pitanga e descrita pelo professor Edgar entraria exatamente neste *hall*. Quanto a sua maneira de pensar a História e suas formas de abordar o passado, seria substancialmente diferente daquelas propostas por Nietzsche. Hoje em dia já existem diversas outras formas de abordar o passado, a História Crítica se mantêm, mas para o professor Edgar, por exemplo, a História Deconstrutivista seria uma espinha dorsal de seu pensamento.

Clemente Gaioski e o IBGE

Clemente Gaioski era o informante que vim procurar na cidade de Pitanga. Ele aparece como um dos responsáveis pela organização da peregrinação pelo Peabiru e também pelos Congressos de Estudiosos do Caminho. Aposentado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), já andou por muitos lugares na região, conhece estradas vicinais e fazendas distantes. A partir de seu trabalho no IBGE começou a coletar as primeiras evidências do caminho como trechos preservados, cerâmica, lugares com relevante beleza cênica como cachoeiras e também os conhecidos por lendas de assombração e visagens. Pode ser definido como um erudito orgânico e desta maneira iniciou conversas com Luis Galdino e Rosana Bond. Hoje, reúne em sua casa um conjunto de referências bibliográficas, material arqueológico fora de contexto e um vídeo sobre o caminho, produzido em Florianópolis. Entre as referências estão Thomas P. Bigg-Whither, Luis Galdino e Lucio Tadeu Motta.

Uma das referências que me fez pensar em outras questões foi Marcel Homet “Os filhos do sol: nas pegadas de uma cultura pré-histórica no Amazonas”, publicado em 1959. Pela folheada que dei neste livro, o autor discorre sobre a presença da cidade de Atlântida na América do Sul e conecta a ela os mitos do Jurupari na Amazônia e o mito do Sol e da Lua. O argumento seria de que existe uma correspondência entre estes mitos por toda a América, o que provaria a ocupação do continente por uma grande civilização. Assim, segundo Marcel Homet o mesmo mito seria contado por diversos grupos diferentes na América e por isso todos seriam os descendentes desta grande civilização¹⁶.

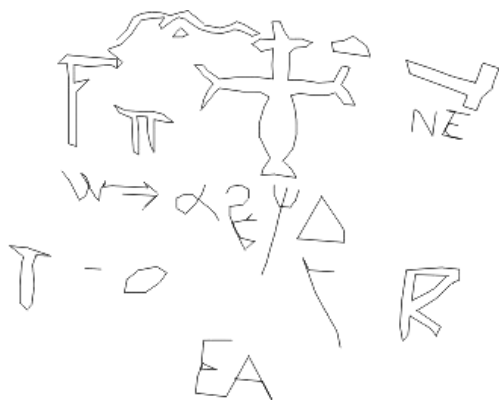
Discutindo algo semelhante, mas com outra perspectiva, Levi-Strauss indica em seus trabalhos sobre os mitos uma teoria que gostaria de chamar de “teoria do contato eterno”. Os grupos indígenas americanos, segundo o diálogo evidenciado pelos mitos, pelas trocas de histórias, inversões de significados e pelo compartilhamento de uma linguagem simbólica mais ou menos homogênea, nos mostram que sempre tiveram contato entre si. Não pela existência de uma grande civilização de onde teriam se dispersado, como propõe Homet, mas devido às próprias relações de alteridade e de contato com o outro que os ameríndios apresentam. Hoje em dia, a tese com relação à definição de “índios isolados” também se tornou limitadora. Basta pensarmos na questão do isolamento para quem? Certos grupos permanecem isolados para a sociedade branca, mas entre eles o contato pode ter sido intermitente¹⁷.

Certa vez Clemente me levou a sua chácara nas proximidades da cidade. No local, várias lagoas onde cria camarão da Malásia e peixes. Também tem um casal de araras muito bem adaptado e que já compõe uma família de sete indivíduos. Durante a tarde toda ficamos conversando, tomando mate e comendo pinhão. Dentre as várias coisas que conversamos, me chamou a atenção o fato que traz a veracidade para o caminho de Pitanga. A base dos vestígios são pedras com gravações que se assemelhavam a mapas e podem ser vistas na internet.

¹⁶ Quanto a existência de uma “cidade de Atlântida” ou uma grande civilização vale lembrar o leitor sobre os achados arqueológicos recém-escavados no baixo Amazonas e que indicam grandes áreas de ocupação (NEVES, 1999) (ROOSEVELT, 1992). Seguindo a mesma linha também já foram desenvolvidas pesquisas que apontam para uma migração tupi subindo o Amazonas e descendo a bacia do rio Paraná e Paraguai sendo o atual estado de Rondônia, uma grande área de dispersão destes grupos (TENÓRIO, M.C. Pré-história da terra brasilis. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ. 2000).

¹⁷ Voltaremos a isso mais adiante quando for discutida questões referentes a purificação etnográfica.

Porém, as pedras encontram-se regularmente distantes umas das outras e compõem um alinhamento no sentido leste/ quarto-noroeste¹⁸. No mesmo alinhamento encontrou também espécies de altares com visão privilegiada da região e compostos por pedras encaixadas, mas já destruídas e algumas inscrições das quais defende a hipótese de serem fenícias e egípcias (também na internet e abaixo).



Inscrições gravadas na cachoeira do Gamelão, município de Pitanga. Foto Clemente Gaioski.

Seguindo esta rota de alinhamento o informante e outros colaboradores já teriam encontrado vestígios do caminho desde o município de Castro até Palmital. Um destes seria um alinhamento com extrema regularidade de um conjunto de 4 a 8 pedras, marcando os pontos cardeais, bem no meio de um banhado sem nenhuma outra rocha¹⁹. Nestes percursos o informante já teria encontrado pontas de flecha foliáceas e pedunculadas, cerâmicas

grossa (guarani) e fina (Itararé)²⁰, porém, interpreta uma mó-de-pilão indígena como sendo uma representação da fertilidade inca: “o falo”!

Sobre o Peabiru citou os trabalhos de Rosana Bond com ressalvas, pois estaria equivocada quanto ao caminho percorrido por Aleixo Garcia. Luis Galdino, (2002), para comprovar a existência do caminho, descreve como vestígios incas na região muros de pedras encaixadas e aterros. Muros em forma de cone truncado, morros com muradas e fossos durante todo o percurso entre a Colônia Theresa e os Campos Gerais. Como comprovação da intercomunicação entre os ameríndios da região setentrional da América, Galdino cita Moisés Bertoni (1982) e suas teorias sobre a Parehá, o correio guarani²¹.

¹⁸ Segundo um amigo, oceanógrafo, todas as fraturas da crosta terrestre, na região do Paraná, Santa Catarina e São Paulo seguem este alinhamento leste-quarto noroeste, sendo perceptível este direcionamento geo-físico pela direção tomada pelos importantes rios deste território.

¹⁹ Mais adiante, durante a peregrinação pelo caminho, há uma descrição mais detalhada deste local. Este “sítio” também foi dimensionado pelo professor Germano Afonso da “arqueoastronomia guarani”.

²⁰ Segundo a classificação do PRONAPA 1969.

²¹ Parehá é identificada por Bertoni como um código de comunicação a distância baseado em uma seqüência de elementos, sementes, ossos, pedras gravadas, que em conjunto teriam um significado. Em bolsas, os signos eram levados de um ponto a outro, transmitindo assim, notícias entre os grupos guarani que dominavam as áreas adjacentes do Peabiru.

Os altares com grande visibilidade da paisagem, para Clemente Gaioski corresponderiam aos locais onde os mensageiros deste correio parariam e trocariam esta espécie de bolsa com as informações codificadas. Com postos de troca de tempos em tempos, em todo o percurso do caminho, os mensageiros se cansariam menos e a mensagem chegaria com antecedência ao destino. Este tipo de técnica no envio de mensagens também já foi descrito para os povos andinos ligados as tradições incaicas que também utilizariam uma rede de caminhos e ramais que atualmente percorrem, comprovadamente, cinco países da América Latina²².

Sobre os indígenas atualmente, o informante disse serem atrasados porque tiveram a cultura degenerada pelos bandeirantes que usavam homens jovens no trabalho e mulheres como reprodutoras, sobrava apenas velhos e crianças que não davam condição para a cultura se manter como era.

Este tipo de visão sobre o indígena e especialmente sobre a cultura recebe uma forte carga de senso comum. Apesar da antropologia já ter superado um estilo de análise retratista da cultura, ainda hoje, muitos não se acostumaram a trabalhar com o conceito de cultura como um objeto em transformação. Como nos diria Sahlins, a cultura não se extingue, a não ser que o conceito seja construído a partir de um retrato fixo de um grupo, imutável. Principalmente no Brasil, como falaremos mais adiante, a cultura indígena para o senso comum é permeada por imagens do passado, não se admite a mudança e ao constatar as transformações decorrentes de processos históricos, imediatamente trata-se de re-classificar este povo que deixa de ser índio, pelo menos para o senso comum.

Reminiscências

Espero que o leitor se lembre de algumas páginas passadas, quando falávamos de Barra Velha, e foi indicado um caminho que subia a Serra pela cidade de Garuva pelo historiador local da cidade. Em Pitanga encontrei uma referência bibliográfica na casa do Clemente onde aparece outra vertente sobre o traçado do Peabiru. Em Barra Velha, as

²² Outros sistemas de “correio” semelhantes podem ser encontrados em regiões tão distantes como as atuais China e Mongólia, onde recebia o auxílio de cavalos e também desenvolvida por povos como os Zande e os Dogon, na África.

informações sobre este caminho eram de que se tratava de obra de jesuítas, tanto que o local com os vestígios chama-se “Topo do Padre”. O livro encontrado em Pitanga foi escrito por Olavo Raul Quandt com o nome “Peabiru: o caminho velho” (QUANDT, 2003). A idéia fundamental que este autor trabalha seria em relação à lógica do deslocamento pelo continente sul americano a partir da própria realidade vinda com a observação da paisagem.

Na divisa do Estado do Paraná com Santa Catarina existe uma complexa serra com vales enormes e intransponíveis. O Vale do Itapocu, principal teoria de rota do Peabiru fica extremamente distante da costa, dificultando muito o acesso ao Planalto. Hoje em dia, ao observarmos mapas e até mesmo depois de viajar entre estes dois estados pela BR101, percebemos o vale do Rio Cubatão (local onde passa a estrada entre Garuva e Curitiba) como uma via natural. Percebe-se também que é na cidade de Garuva onde a Serra se aproxima bastante da costa, o que diminuiria a caminhada ao Planalto. Olavo Quandt inicia seu livro discutindo as diferenças, para os espanhóis, dos termos “rio” e “ria” chegando à conclusão fundamental. Um rio, em geral, não é visto quando se está no mar, porém, uma ria, o que hoje chamaríamos de baía, pode ser observado do mar sendo perceptível aos pilotos e também aos cartógrafos.

Tentando observar a costa como um espanhol de 1500, Quandt derruba as teses de que o caminho do Peabiru subiria ao Planalto pelo vale do rio Itapocu com um adendo ao seu livro que diz o seguinte:

Algumas semanas após a publicação do livro “Peabiru- o caminho velho”, recebi uma cópia do depoimento prestado por Cabeça de Vaca aos juizes de Sevilha, declarando que o desembarque ocorreu na baya de Ytabuan.

Na Información hecha por el Gobernador del Rio de la Plata, Cabeza de Vaca, que se encontra nos Autos Fiscales año 1552, estante 52, cajon 5, do Archivo General de las Índias, em Sevilha, na Espanha, consta o nome de baía onde ocorreu o desembarque, dos mais de 250 homens e toda a carga e bagagem da Nau Santa Luzia, inclusive os cavalos.

(...)O nome vaya de Ytabuan é repetido seis vezes, eliminando qualquer resquício de dúvida. Para quem não conhece a região está bem claro que se trata aqui da atual Baía da Babitonga. A antiga localidade de Ytabuan, atual Itapoá, está situada ao norte da baía da Babitonga. No lado sul encontra-se a Ilha de São Francisco. Nos primeiros tempos a baía teve o nome de Ria de San Francisco.

(...) Rios e baias são acidentes geográficos distintos. Não há como confundir uma baía com um rio. A conclusão é de que a hipótese do desembarque no rio Itapocu, em Barra Velha, pode ser descartada definitivamente.

Joinville, 08 de outubro de 2003

Olavo Raul Quandt.

“Peabiru- o caminho velho”, p. 43.

E o autor ainda complementa:

No livro “Naufrágios e Comentários” editado em 1999 por L&PM, na página 155 consta: a maneira mais segura e próxima de entrar para a terra povoada é por um rio que está um pouco acima, chamado Itabucu, que está na ponta da Ilha, a dezoito ou vinte léguas deste porto.

Na página 52 de “A Conquista do Planalto Catarinense”, de Cyro Ehlke, editado em 1973, consta: o ponto mais indicado para a entrada à terra era pela foz do rio Itapocu.

Na página 143 do livro “Náufragos, Traficantes e Degredados” de Eduardo Bueno, editado em 1998 consta que: do porto dos Patos a tropa de Garcia se dirigiu até a foz do rio Itapocu...próximo a cidade de Piçarras...considerado a porta de entrada para o sertão...Aleixo Garcia venceu a Serra...caminho chamado Peabiru.

Na página 36 do livro “A Saga de Aleixo Garcia” de Rosana Bond, editado em 1998 consta: O Peabiru penetrava o interior na altura do rio Itapocu.

Na Página 24 do livro de Luiz Galdino “Peabiru: os incas no Brasil” editado em 2002 consta: Aleixo Garcia avançara para o interior, a partir do rio Itapocu, no atual litoral catarinense.

Na página 148 do livro “Porto dos Patos” de João Carlos Mosimann editado em 2002 consta: a melhor forma de iniciar a jornada seria pelo rio Itabucu (Itapocu)...embarcaram em uma nau com destino à foz do rio Itapucu...nas areias da praia de Barra Velha.

O desembarque, na realidade, não aconteceu no rio Itapocu, em Barra Velha, mas sim na Baía da Babitonga, que anteriormente foi conhecida por diversos nomes, como Ria de San Francisco e Baya de Itabuan. É possível que Pedro Hernandez, com o intuito de preservar o sigilo oficial, tenha escrito rio Itabucu para não revelar o local exato do desembarque e assim camuflar a localização privilegiada daquele porto seguro. A Baía da Babitonga é ótima para grandes veleiros. Um erro de cópia, cometido por copistas e cartógrafos daquele tempo, pode ter dado origem ao equívoco, repetido por historiadores ao longo dos séculos. (p.43)

Assim, Olavo Quandt, além de levantar uma hipótese interessante sobre a escrita da história com a possibilidade de existirem “erros de copistas” ou táticas políticas e militares de “camuflagem” dos bons portos, também evidencia que estes “erros” passam a ser repetidos pelos historiadores subseqüentes. A proposta conclusiva do autor é considerar o ramal Atlântico do Peabiru como tendo início na localidade de Três Barras, em Garuva, Santa Catarina, passando pelo Monte Crista para chegar ao Planalto e de lá continuar para o interior do continente.

Temos aqui uma nova versão para o caminho com alguns problemas novos que vale a pena recapitular. Em Barra Velha, o professor José Carlos falou sobre uma necessidade de inventar a história durante a década de 1960, sendo nesta época que aparece o nome dos primeiros imigrantes açorianos na cidade, vindos ainda no século XVII para a região. Esta é a história oficial que se conta. Encontramos também pessoas, fora dos círculos de poder, que lembram de outras coisas desconhecendo estas versões oficiais.

Em Pitanga, outro professor, Edgar, também falou em invenção de fontes pela autoridade da fala. Indo além, fala de tentativas de construção do Peabiru por grupos específicos e que planejam utilizar o tema para finalidades também diferenciadas. Sobre estes dados podemos rever Nietzsche quando fala de resgates específicos do passado para

cumprir finalidades presentes. Ora, os erros propositais de copistas também se fazem a partir de finalidades encontradas no presente deles, assim como a escolha dos documentos feita pelos historiadores. A história oficial trata-se de uma memória utilizada pelo poder com finalidades específicas e todas aquelas outras que não interessavam no momento da escolha se transformariam em memórias subterrâneas e história não oficial.

O encontro entre o saber e o poder aparece novamente e conseguimos vislumbrar que a história oficial foi manipulada pelo poder ganhando outro status. Enquanto o Peabiru era utilizado por tropeiros de varas de porcos, como veremos, ele era praticamente ignorado, mas no momento em que a elite política e erudita começa a “descobri-lo”, ou inventa-lo, ele ganha a possibilidade de ser visto como monumento e patrimônio passível de preservação.

Barão de Capanema, IHGB e IBGE

As coincidências quanto à obtenção, citação e recitação das fontes históricas referenciadas pelos informantes foram específicas. O caso do Quandt foi apenas um exemplo. Outras destas coincidências se relacionam com a utilização de algumas fontes pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. A partir de uma comparação pode-se perceber uma regularidade das construções sobre o Peabiru no contexto de Pitanga. Donato, Galdino e Bond são três autores constantemente citados com relação ao Peabiru sendo, os três, representantes do IHGB, um Instituto que tem uma história bastante singular no Brasil. Existem então correspondências na forma de invenção e tratamento das diversas fontes históricas e arqueológicas tanto pelo IHGB, como pelos autores ligados a cidade de Pitanga e seu movimento pró-Peabiru.

Nesta localidade apareceu, e não pela primeira vez durante as pesquisas, as teorias do Peabiru incaico. A citação deve-se a Luis Galdino, (Os Incas no Brasil, 2002) que fala do Barão de Capanema como um dos primeiros a abordar o caminho do Peabiru como uma criação dos incas. Porém, o discurso e o interesse científico deste Barão estava conectado a sua época. O Barão de Capanema estava inserido em um contexto mais amplo da própria formação do território e da transição do Império à República.

Regressando na história do território brasileiro desde o período da conquista, a expulsão dos jesuítas e a redefinição das fronteiras ibéricas na América, consegue-se perceber que o território português era fechado para exploradores estrangeiros sendo aberto apenas em 1808. Desde então passam a vir cientistas de diversos países desenvolver estudos ligados principalmente à história natural. Estes cientistas *descobrem* também diversos grupos indígenas e olham para eles de uma forma bastante específica.

Assim, passam-se meses e anos, para o índio, em caçadas, guerras, festas selvagens e tarefas caseiras rotineiras, numa vida rude e dura, ignorante de toda vocação nobre da humanidade. Também, quando ele pouco a pouco começa, de certo modo, a entrar em contato com os senhores da terra, desconhece em absoluto as virtudes sociais (SPIX, [1823] 1981, p. 239).

O Barão de Capanema (Guilherme Schuch) nasceu em 1825. Em 1838, jovem, vai para a Europa estudar engenharia em Munich, local onde teve intenso contato com Martius. Amigo pessoal do Imperador Dom Pedro I, em 1852 fundou o Telegrapho Nacional, do qual foi o primeiro e único diretor²³.

A implantação dos fios telegráficos no Brasil teve início em 1855 com a construção de uma linha do Rio para Petrópolis. Em 1870, São João da Barra já havia sido atingida pelo fio. No rumo do sul do Império, já estavam construídos, ao término da Guerra contra o Paraguai, os prolongamentos de Pelotas a São João de Camaquan e o ramal de Paranaguá a Morretes. Em 1874, a linha chegou a Vitória, Salvador e Aracajú; em 1875, à Paraíba; em 1876, à Natal e, em 1881, à Fortaleza. Em 1884, a linha chegou a São Luís do Maranhão. Depois se ligou em Jaguarão o telégrafo brasileiro ao uruguaio e finalmente ao argentino, pondo em contato direto o Rio de Janeiro a Buenos Ayres. Após esse período, as linhas

²³ Barão de Capanema: Doutor em engenharia pela Escola Militar do Rio de Janeiro, professor de Física e de mineralogia do Museu Nacional e da Escola de Engenharia. Capanema realizou a reconstrução da Fábrica de Pólvora da Estrela, a construção de primeira fábrica de papel do Brasil, aproveitando uma queda d'água na Serra de Petrópolis. Empregou a primeira turbina hidráulica na América do Sul. Reorganizou também a Fábrica de Ferro de Ipanema, projetou e construiu os armazéns da Alfândega no Rio de Janeiro e chefiou a Seção de Geologia da Comissão Científica de Exploração onde realizou importantes pesquisas geológicas e paleontológicas no Nordeste. Inventou também uma grelha especial para facilitar a escrita dos telégrafos, uma máquina para pulverizar e a substância química necessária para matar formigas (saúva), substância esta que levava seu nome e que ficou famosa, para a qual construiu uma grande fábrica na Ilha do Governador. Participou da Comissão Científica de Exploração, da instalação das primeiras estações meteorológicas no Brasil e presidiu a comissão de introdução do sistema métrico decimal no Brasil. Foi, ainda, um dos fundadores da Sociedade Brasileira de Estatística e do Instituto Politécnico Brasileiro. TELLES, P. História da Engenharia no Brasil, séculos XVI a XIX. Segunda Edição, Clube de Engenharia, s/d. página 560 e 574.

telegráficas passaram a crescer rapidamente em direção ao norte e interior do país, numa epopéia que duraria até o primeiro quartel do século XX com os trabalhos de Rondon e sua equipe.

Seguindo o contexto histórico da vida do Barão de Capanema, percebemos as facilidades que a existência de um caminho prévio traria com relação à instalação de linhas telegráficas, porém não seria este o foco que estava em jogo na época. Em um artigo de Lúcio Ferreira, “Arqueología y Geoestrategia: Las Fronteras Imperiales y el Uso de las Fuentes Arqueológicas en Brasil (1838-1877)”, publicado em 2001, o autor discute que a apropriação e reconhecimento das fontes seriam maneiras de inventar uma história do território e dar um sentido de temporalidade à República que se formava.

Antes da transição do Regime Monárquico para o Republicano, o saber historiográfico já se preocupava em escrever uma genealogia da Nação, buscava um maior conhecimento dos habitantes primitivos do território, as sociedades indígenas, suscetíveis em ser parte de um processo histórico continuista e linear, direcionado pelo progresso e encabeçado por uma “civilização branca”. De qualquer forma, seria impossível conhecer as sociedades indígenas sem realizar expedições científicas, sem viajar para ver e registrar. A observação e o registro não se limitavam aos interesses etnográficos e arqueológicos, tinham também objetivos geopolíticos, como pudemos perceber com relação a comunicação telegráfica.

As pesquisas eram direcionadas para as regiões e áreas de fronteira, avaliavam seus recursos e possibilidades de exploração econômica, vigiavam e fiscalizavam suas instituições, mediam seus contornos físicos e esquadriavam suas populações. Nas Revistas do IHGB, estes conhecimentos eram articulados com os propósitos de compor uma identidade física e social da Nação, uma fisionomia histórico-cartográfica que pretendia construir uma Ciência do Estado.

Uma Ciência política destinada a pensar no sentido de um *corpus* de saberes e práticas, um conjunto discursivo que deveria acumular materiais e conhecimentos - por meio das “viagens inquisitivas” e da sistematização de documentos - para garantir o funcionamento do Estado Imperial e construir seu projeto político centralizador, a estruturação e a convivência social da Nação (FERREIRA, 2001).

As “viagens científicas”, financiadas diretamente pelo IHGB, tratariam de um plano de registro direcionado pelas possibilidades de integração econômica e político-administrativa das províncias, de suas instituições e populações. Este olhar organizava um saber e legitimava a própria existência da Nação em construção. É assim que as “viagens científicas” se dirigem prioritariamente para as regiões fronteiriças, e aos espaços pouco conhecidos como a Colônia de Sacramento, a fronteira com a Guiana Francesa, e a fronteira do Mato Grosso, lugares onde os conflitos datavam do período colonial.

Este seria o panorama geo-estratégico que circunscreveu a organização e a sistematização das fontes durante o século XIX. A viagem etnográfica e arqueológica de Ladislao Netto (1876) foi a primeira a estudar os concheiros do Sul do Brasil, interpretando-os como estações de pesca, locais de ocupação esporádica das tribos do interior que, fugindo do minuano (ventos de inverno), buscavam temperaturas mais amenas e pesca abundante no litoral. Vindos do interior dos densos bosques, os índios desciam ao litoral acompanhando o movimento decrescente das águas e a migração dos animais²⁴.

Nestas viagens científicas com propósitos geoestratégicos houve ainda a organização da Comissão Científica Brasileira (1858-1861) encarregada de explorar as províncias do Império (RIHGB, 1856). Como um dos integrantes desta Comissão estava, o Barão de Capanema. O objetivo geral do IHGB na época gira em torno da obtenção, descrição, classificação e registro de coleções de objetos para gerar um saber sobre os grupos indígenas e uma cartografia que os localizasse, sua integração pela ocupação econômica, pela *abertura de novos caminhos*, pela garantia das fronteiras. As fontes arqueológicas e os fósseis receberam inversões políticas e serviram para desenhar os contornos físicos da Nação, para traçar os limites incertos das fronteiras, para assentar marcos científicos nas regiões provinciais, conferindo um atestado de antiguidade e continuidade da ocupação do solo nacional, principalmente em áreas próximas ao Rio da Prata, cenário de conflitos (FERREIRA, 2001).

A Guerra do Paraguai (1864-70) aumentou as tensões geopolíticas em áreas vizinhas ao Rio da Prata, exigindo por parte do Império, a reafirmação de suas áreas

²⁴ Todos os caminhos que se supõe indígenas hoje em dia partem deste mesmo tipo de explicação, a dinâmica sazonal. Para exemplos de mudanças sazonais ver Marcel Mauss: *Variações Sazonais dos Esquimó* (1974). Para outros exemplos de conexões entre caminhos e concheiros ver *Pré-História da Terra Brasilis* (org) Maria Cristina Tenório (2000). Sobre caminhos e deslocamentos indígenas ver o Caminho do Itupava, PR, o caminho Real em MG, o caminho dos Ambrósios, SC e o próprio caminho do Peabiru, PR/SC/PY.

fronteiriças como forma de garantir as vias de comunicação políticas e comerciais com as províncias do Sul do país. Assim, é possível compreender um vínculo entre o direcionamento das linhas telegráficas e a ressurgência de um caminho antigo que demarcasse as fronteiras (MACHADO, 1996), como também se torna compreensível as inversões políticas dadas aos documentos fósseis, arqueológicos e históricos durante este período.

Voltando ao Barão de Capanema, como vimos, era amigo pessoal do Imperador, envolveu-se diretamente com grandes obras financiadas pelo Império e fez parte da Comissão Científica, grupos de pesquisadores em áreas diversas que esquadriharam boa parte do território, hoje, nacional. Quanto a documentação sobre Capanema, existem cartas e relatórios escritos por ele mesmo, suas relações pessoais e profissionais. Ornitólogo por paixão, dedicou boa parte do tempo, mesmo trabalhando para a companhia de Telégrafos, ao estudo das aves. Estes documentos encontram-se disponíveis no Museu Imperial e, devido ao volume de cartas, notas e relatórios não nos foi possível ampliar o estudo com relação às idéias do próprio Barão. Um trabalho ainda por fazer.

O olhar, a regra para a observação e a relevância das fontes era específica nesta época e, a princípio, as pesquisas de campo realizadas para este trabalho corroboram em perceber o mesmo tipo de dinâmica de utilização de fontes sobre o Peabiru, ou seja, o IHGB e seus associados continuam trabalhando com a história mais ou menos da mesma forma. Foram, no passado, alguns integrantes do Instituto que primeiro chamaram a atenção para os caminhos, para a “necessidade de abrir novos caminhos”, o desejo de existência de um caminho prévio, indígena, que facilitaria a expansão telegráfica ou que auxiliasse nas expedições científicas a se deslocarem por um território tão inóspito e cheio de perigos.

Hoje, as fontes utilizadas pelos afiliados do mesmo Instituto, ainda exprimem a tentativa e desejo de construção de uma história verdadeira, pela busca de documentos e vestígios que provem a verdade sobre a origem do caminho, sem perceber as limitações e o contexto de suas próprias leituras e métodos. O grupo que teria dado os primeiros passos na busca pela verdade com relação ao caminho do Peabiru seria o mesmo grupo que ainda

incentiva a pesquisa com o tema, mas em outro contexto histórico e com um outro tipo de geoestratégia: o turismo e a política²⁵.

A construção da invenção e da resignificação

O que eu lhe disser três vezes é verdadeiro.
Lewis Carroll. In: Gregory Bateson, 1979.

É interessante relembrar os termos utilizados pelo professor Edgar com relação a invenção de fontes através da fala de autoridades e também seus comentários sobre a resignificação pela qual o Caminho do Peabiru passa atualmente. Porém, que as coisas sofrem resignificações ao cruzarem fronteiras lingüísticas e ecológicas já nos apontou Levi-Strauss (1996). Quando um mesmo objeto ou fonte atravessa o tempo também pode sofrer uma inversão de significados ou ainda, quando numa mesma sociedade e época, o objeto passa a ser tratado por grupos políticos diferentes, também apresentaria algum tipo de transformação do que poderia vir a dizer.

A diferença de tratamento dos objetos por grupos políticos diferentes já foi levantado por Nietzsche (1983) quando fala das utilidades de história para a vida, transformando cada lembrança, cada resgate de fontes e fatos históricos em uma maneira de explicar ou justificar o que se necessita no presente. A história humana serve ao presente e constantemente estamos a reescreve-la para legitimar atitudes presentes. Portanto, a significação de um objeto, fonte ou fato seria construída a partir do contexto, assim como as possibilidades de utilização e interpretação. Também, não basta apenas perceber que existem estas alterações de significado e constatar as invenções, devemos saber como elas operam, sob que termos e pressupostos são construídas e como se relacionam.

O termo construção vem sendo escrito desde o início do texto, como o leitor deve ter percebido, agora devemos explicar como estamos abordando o conceito. As primeiras bases teóricas já foram postas e encontram-se espalhadas pelas obras de Foucault, Nietzsche, Le Goff, Levi-Strauss e Latour. Esta dissertação que a princípio aborda o Peabiru, gradualmente se encontrará posicionada em uma discussão epistemológica,

²⁵ O leitor perceberá mais detalhadamente esta transformação da função das fontes durante a peregrinação, com a participação de estudantes do curso de Turismo e com a participação do prefeito de Santa Maria do Oeste.

interconectada com discussões relativas à historiografia e a filosofia da ciência. Michel Foucault utiliza o conceito de epistemologia para analisar grupos discursivos já consolidados: as disciplinas acadêmicas e em particular a história das idéias. Nós o utilizaremos aqui para analisar os discursos de fontes e informantes²⁶.

Para que hoje possamos estar estudando estes conceitos, os saberes tiveram que passar por algumas transformações. Nenhuma ciência empírica, observação do corpo, análise de sensações, imaginação ou paixões poderia abordar o homem durante os séculos XVI e XVII porque o homem, como conceito que conhecemos hoje não existia (FOUCAULT, 1986). A partir do século XIX, o campo epistemológico se fragmenta em direções diferentes e busca alinhar os saberes modernos com a matemática, submetendo tudo a um ponto de vista único da objetividade do conhecimento. Um conhecimento qualquer, mergulhado nestas condições daria as possibilidades de um objeto e de sua forma científica. Decidiu-se, de uma forma ou de outra, trazer o homem para o campo da ciência e construí-lo como um objeto científico.

Para Foucault, o homem, é um organismo vivo atravessado em todo seu ser por representações graças as quais ele vive e a partir das quais detém esta capacidade de poder se representar para a vida. Só existe ciência humana se observarmos as maneiras pelas quais os indivíduos ou os grupos se representam e a seus parceiros na produção e na troca, o modo como esclarecem, ignoram, mascaram, e a posição que ocupam. Também a maneira como se representam para a sociedade, onde isto ocorre e o modo como se sentem integrados ou isolados a ela.

Pode-se falar de ciências humanas desde que se busque definir as maneiras como os indivíduos ou os grupos se representam na palavra, utilizam sua forma e seu sentido, compõe discursos reais, mostram e escondem neles o que pensam. É neste jogo de representações que nascem os estudos da literatura, dos mitos e dos processos inconscientes. Os menores gestos, os mecanismos involuntários e até seus malogros têm um sentido e tudo o que ele deposita em torno de si, objetos, ritos, hábitos, discursos e toda a esteira de rastros que deixa constitui um sistema de signos (FOUCAULT, 1981).

²⁶ Discurso, para Derrida e Lacan está diretamente associado às funções orais da palavra em oposição a linguagem como sistema de leis e regras. Para Foucault, discurso seria um conjunto das seqüências lingüísticas formuladas. Aqui abordamos o discurso como seqüências lingüísticas que podem ser emitidas oralmente ou escritas, interessando exatamente as escolhas dos termos e a ordenação destas seqüências.

Porém, os fragmentos desta realidade, os sistemas de signos não são combinados ou criados involuntariamente, passam por negociações entre agentes que constroem sua realidade segundo inclinações das mais diversas. Em certo sentido poderíamos falar em invenções ou construções simbólicas, formuladas a partir das discussões feitas por LATOUR (1994). O autor aborda o aparecimento dos híbridos na modernidade do século XX que exigem uma nova formulação do pensamento científico, não podendo mais se basear no dualismo entre ciências naturais e ciências do homem. As novas questões feitas no século XXI descrevem linhas transversas as divisões científicas clássicas, que necessitam passar por uma re-invenção. A proliferação dos híbridos não acontece por acaso, é uma consequência desta separação do pensamento que até então via a divisão das ciências como *essencial*, delimitadas por uma fronteira *natural*. Latour chama a atenção para esse essencialismo e, argumentando com dados históricos, deconstrói esta fronteira natural entre as disciplinas, reaparecendo como uma construção sujeita à transitoriedade das transformações e revisões.

As primeiras “ciências” estavam fortemente ligadas a preceitos religiosos até fins do século XVII. Liberados desta religiosidade, os homens tornaram-se capazes de criticar os velhos preceitos ao desvelar os fenômenos naturais que esses dissimulavam, ao mesmo tempo em que inventavam os fenômenos na redoma artificial do laboratório. Ao aplicar seu padrão de leitura (sua epistême) viram nos antigos híbridos apenas misturas indevidas que era preciso purificar, separando os mecanismos naturais das paixões, dos interesses e da ignorância dos homens. Todas as formas de pensar de outrora se tornaram ineptas e aproximativas (LATOUR, 1994: 39).

Durante o século XIX ocorrem as segundas Luzes, mas desta vez o conhecimento preciso da sociedade e de suas leis permitiu criticar não apenas os velhos preceitos como também os novos preconceitos das ciências naturais. Na mistura com a primeira, as segundas Luzes viram uma mistura inaceitável que também era preciso purificar, separando cuidadosamente a parte que pertencia as coisas em si e a parte devida a economia, ao inconsciente, a linguagem ou aos símbolos. Assim, todas as formas de pensar de outrora tornaram-se apenas inexatas e aproximativas (*idem* p.41).

Potencialmente, o mundo moderno é uma invenção total e irreversível que rompe com o passado. Em rede, o mundo moderno, permite apenas prolongamentos de práticas,

aceleração na circulação do conhecimento, uma extensão das sociedades, numerosos arranjos de crenças antigas. Quando olhamos para elas em rede, as inovações ocidentais permanecem reconhecíveis, mas não há o bastante para se construir toda uma história, uma história de ruptura radical. (*idem* p.52)

Esta arqueologia das invenções, seja de métodos e disciplinas acadêmicas, seja de explicações e interpretações sobre o Peabiru, nos permite ver as continuidades, rupturas epistemológicas e suas relações. Estaríamos também presos, enleados, atravessados em nosso ser por toda esta realidade temporal transitória. Assim percebe-se que certos grupos em localidades diferentes utilizam-se dos mesmos documentos para legitimar o Peabiru, mas utilizam o documento de formas bem diferentes. Desta maneira o padrão de leitura também apresentaria relação com o contexto. Para reforçar, um autor que produz trabalhos ligados à filosofia da biologia chama atenção para o termo possibilidade histórica e completa: “(...) as possibilidades históricas dependem das informações que nos foram transmitidas” (DENETT, 1998: 112).

Neste sentido, os conceitos de invenção e construção podem ser aplicados a inúmeros casos, basta lembrarmos da transformação do significado de indígena em outras épocas. Como os índios eram vistos por Pizarro ou por Cabeza de Vaca? Em geral, a América foi simbolicamente criada pelo europeu que apenas dava nome aos lugares e tomava posse dele como se fosse virgem. A visibilidade do indígena se transforma novamente quando observados documentos do IHGB. Capistrano de Abreu tratará do mesmo tema dando a ele uma outra relevância: os caminhos indígenas seriam grandes vias que integraram o território durante o período colonial. Capistrano tem o mérito de ser um dos primeiros historiadores que insere a história das populações indígenas na história do Brasil. Hoje em dia, apenas para esgarçar esta discussão, Viveiros de Castro, por exemplo, observa os indígenas de maneira completamente diferente daquelas descritas cronologicamente acima. O indígena passa a ser observado em sua integridade, passam a estudar elementos significativos para ele e não para o pesquisador ou para a sociedade desse. As perguntas não partem dos núcleos acadêmicos, mas são colocadas pelo grupo estudado. As perguntas relevantes para a antropologia contemporânea seriam aquelas formuladas pelos próprios “nativos”.

Entre outros temas discutidos pela perspectiva da invenção podemos colecioná-los tanto nos domínios da História como nos da Antropologia e da Literatura. Hobsbawm (1997) comenta sobre a origem do Kilt escocês. Para muitos é uma vestimenta que dataria de séculos, talvez de milênios, mas foi inventada no século XIX com a finalidade de criar uma tradição, uma identidade coletiva. Em antropologia teríamos análises relacionadas a invenção de conceitos. Roque de Barros Laraia (1986), já falava sobre o conceito de cultura e seus usos indiscriminados. Um conceito estritamente antropológico que sai da disciplina e ganha as malhas do senso comum passando a ser utilizado com diversas significações diferentes. Temos ainda exemplos como os colocados por Roy Wagner (1981) sobre a invenção do conceito de cultura e de como as próprias culturas se inventam, se objetivam. Por fim, Adam Kuper (1996), escreve sobre a invenção da Sociedade Primitiva, uma categoria analítica que também se transforma, de conceito científico, em direcionamento metodológico com um olhar evolucionista.

Gostaria de reforçar que estas invenções de temas, de objetos científicos, de interpretações sobre o Peabiru, não se fazem ao acaso. Primeiramente, acontecem devido a possibilidades históricas, informações transmitidas, a epistême, pensamentos com idade e geografia contextualizadas. Também acontece a partir de negociação entre agentes, entre grupos. Em cada contexto é dada importância e relevância para certas coisas em detrimento a outras, como acontece nas escolhas. Assim, nada conteria uma essência, mas todas as coisas seriam estruturadas em um jogo dinâmico de significações. Para o Peabiru seria interessante perceber como grupos de agentes constroem seus discursos e quais fontes são consideradas relevantes em cada localidade.

Na cidade de Barra Velha, por exemplo, as explicações e fontes são relacionadas aos índios Carijó, aos primeiros exploradores. Fala-se muito dos sambaquis, dos imigrantes do Vale do Itajaí e dos açorianos. Porém, apenas um informante comentou algo sobre caminhos jesuítas antigos. Já em Pitanga, as explicações são colocadas em outros termos. Os jesuítas apareceram diversas vezes nos relatos. Assim, as teorias formuladas sobre o Peabiru apresentariam uma epistême em cada contexto. Informações transmitidas historicamente gerariam possibilidades de interpretação sobre um fato, ou sobre um objeto, gerando uma construção possível em cada contexto. Em outras palavras, devemos atentar para a epistême necessária para produzir certas construções, e não outras.

Luis Galdino, Purismo etnológico e as teorias do contato.

Dir-se-ia que os universos mitológicos são destinados a ser pulverizados mal acabam de se formar, para que novos universos nasçam de seus fragmentos.

Franz Boas (1898), p.18. In: Levi-Strauss, A Estrutura dos Mitos.

Na página 22 do seu livro, “Os Incas no Brasil” publicado em 2002, Galdino rebate as idéias que desconsideram a hipótese da existência do Peabiru incaico usando, entre outros argumentos, que não poderíamos mais falar desta ou daquela tribo indígena, a não ser por um excesso de *purismo etnológico*. Evidencia, assim, um discurso que se tornou comum na academia: os grupos indígenas não podem ser considerados isolados. Exemplos atuais de relações de alteridade complexas somam-se, como o caso dos grupos isolados no Vale do Javari que, apesar de não manter contato direto com a sociedade nacional, mantêm contato com outros grupos que, este sim, já interagem há algum tempo com o Estado. Em outra via, alguns chefes de aldeias tornam-se participantes de redes internacionais de direitos indígenas e passam a cooperar e a realizar trocas com grupos localizados, por vezes, do “outro lado do mundo”.

Estas redes de contato intermitente, que de uma forma ou de outra interconectariam os grupos indígenas de grandes porções da América foi uma das discussões recentes na antropologia. Como já comentamos antes, nos trabalhos sobre os mitos de Levi-Strauss, o autor argumenta que os grupos indígenas americanos trocam histórias transformando seus significados e compartilhando uma linguagem simbólica mais ou menos homogênea. Estas repetições homólogas, estes diálogos evidentes nos mitos mostram que grande parte destes grupos sempre teve contato entre si. Seria perfeitamente possível, então, existir um mito homólogo nas terras baixas do sudeste do Brasil, no Chaco Paraguai e até mesmo na Bolívia e Peru, como querem os defensores das teses do grande ramal incaico.

Hoje, as teses com relação a definição de “índios isolados” também deixou de funcionar. Basta pensarmos na questão do isolamento; isolamento para quem? Com relação a que? Certos grupos permanecem isolados para a sociedade nacional, mas entre eles o contato é intermitente. Também, em muitos casos, um grupo isolado que nunca viu o branco tem, incorporado nos seus mitos, histórias sobre ele. Basta lembrarmos que o branco

teria sido incorporado ao arcabouço mitológico dos tupinambá poucos anos após o primeiro contato. Em História de lince (1993), Levi-Strauss fala sobre a familiaridade de um grupo de mitos no Brasil, Peru e na América do Norte evidenciando a regularidade que as versões mantêm com o passar do tempo e independentemente da região onde se encontram.

Outro tipo de “regularidade” que podemos comentar é sobre o cajado, que seria de Pai Zumé, e teria se transformado de madeira em ouro no dia do nascimento de Atahualpa. Nas terras baixas que compõe o sul e sudeste do Brasil aparece de maneira recorrente a figura do Zumé, Sumé, ou Maíra. Porém, este último é utilizado ainda hoje por diversos grupos tupi Amazônicos. Também a etnologia brasileira discute a algum tempo a questão das transformações indígenas, o papel das máscaras, dos psicoativos, que ligariam mundos *sociais* distintos, a transformação da pessoa e dos corpos e adentraríamos na própria discussão do corpo ameríndio e da sua filosofia de construção.

No Peru, por sua vez, aparece o mesmo tipo de personagem mitológico, o herói civilizador e a transformação de pessoas pelas máscaras e materiais. A princípio pode parecer absurdo qualquer comentário, mas perceba o leitor que a justificativa utilizada por Galdino seria a de que apenas uma pessoa (o Pai Zumé) teria transmitido e difundido esta linguagem simbólica comum, das terras baixas da América às terras altas do Peru.

A transformação de qualquer material em ouro foi o sonho da humanidade durante o período medieval, mas poderíamos conectar este fato aos conceitos de transformação da América indígena²⁷. Se, como nos diz Levi-Strauss, os povos americanos sempre estiveram em contato intermitente, e se existe correspondência entre os mitos a partir de uma linguagem simbólica comum, fica implícito que as relações entre o Sumé daqui e o Sumé dos Andes tem sua origem baseada nos mesmos termos.

²⁷ No noroeste da América um conjunto de mitos se estende pelos dois hemisférios e dos quais existem formas muito próximas na América do Norte, no Brasil e no Peru. Diversas versões foram colhidas no século XVI e XVII, outras durante os séculos XIX e XX, e mesmo pela distância temporal, permanecem próximas e surpreendentemente reconhecíveis. André Thevet, sobre os tupinambá do século XVI conta que nos primeiros tempos do mundo, o deus Monan, “O Antigo”, vivia entre os humanos e lhes distribuía suas benesses. Os humanos mostraram-se ingratos, e o deus os fez morrer no fogo de origem celeste. Monan teria levado ao céu apenas um homem e teria criado uma mulher para ele dando origem a uma segunda raça da qual pertencia Maíra-Monan, “O Antigo Transformador”, senhor de todas as artes e de quem os brancos são os verdadeiros filhos. Descontentes com sua transformação, os contemporâneos de Maíra-Monan queimaram-no numa fogueira. Porém, antes de subir ao céu e se transformar numa tempestade deixou descendentes na terra sendo Sommay (Sumé) um deles. Os filhos de Sommay, chamados Aricuté e Tamendonaré eram, um de índole pacífica, outro com temperamento agressivo. O conflito entre os dois resultara num dilúvio. (...) Para uma análise completa do mito, ver Levi-Strauss no trabalho História de Lince. Companhia das Letras. 1993, p.50-66.

Durante a leitura do livro *Incas no Brasil*, além do Parehá e do purismo etnográfico, outra questão chamou atenção. O principal argumento utilizado pelo autor para comprovar que os incas estiveram no Brasil é uma seqüência de sítios arqueológicos, formando um alinhamento e passando pelas cidades de Castro, Guarapuava, Colônia Thereza e rumando em direção ao rio Piquiri. Estes sítios, nunca descritos pela arqueologia paranaense, compõem-se de grandes áreas elevadas com fossos no entorno e muradas. O autor interpreta estes vestígios como fortalezas utilizadas pelos incas para se proteger de outros grupos. Apesar da força do argumento, o autor não apresenta desenhos, fotos, localização geográfica além de não fazer comentários em profundidade²⁸.

Outro texto que interpreta de forma diferente um vestígio muito semelhante é o artigo de Gertrude Dole sobre os povos do Alto Xingu onde descreve:

Pesquisei também duas valetas paralelas de 3 m cada, contornando três lados de um trato ovalado, medindo aproximadamente 113 ha. Os Kuikuro nada sabiam sobre a origem das valetas, levando a crer que tenham sido escavadas num período anterior a sua ocupação. A profundidade e o comprimento dos fossos sugeriam-me a hipótese de que tenham sido escavados por uma sociedade maior, mais populosa(...) Além disso, cacos cerâmicos encontrados nas bordas e paredes das valetas indicavam que elas teriam sido escavadas pelo mesmo povo que desenvolvera as largas panelas de fundo chato(...)

Tais conclusões foram rejeitadas por Simões (1967), que investigara valetas próximo ao povoado de Jacaré e ao posto Diauarum. Simões sugeriu que as valetas representavam leitos secos de antigos rios. Os irmãos Vilas Boas (1973) reconheceram que foi produto da ação humana, imaginando, porém, que teriam servido de “abrigo contra longos períodos de frio ou contra correntes gélidas vindas do sul” (DOLE, 2001. p.67).

Com esta citação de Gertrud Dole, temos exemplos concretos e variados sobre a possibilidade de resignificação de um monumento arqueológico ou de uma deformação no terreno. Como vimos, Luis Galdino, o Barão de Capanema, Levi-Strauss, os Vilas Boas e Gertrud Dole teorizam sobre uma coisa similar, cada um a sua maneira, a partir de sua própria experiência, da sua idade e da sua geografia. Por vezes o pensamento de Galdino, e de Levi-Strauss se aproximam, porém, partem de locais diferentes e chegam a outras conclusões.

²⁸ Esta morfologia de sítios arqueológicos parece ter sido descrita pelo Barão de Capanema em uma das expedições que participou. Existem relatos e cartas de Capanema nas dependências do Museu Imperial, no Rio de Janeiro dos quais tive acesso em parte, porém, a descrição não foi localizada.

Pioneiros do Pinhalão

Em uma das caminhadas diárias que fazia, fui ao cemitério. No alto de uma das encostas que circundam a cidade. Em comparação com Barra Velha, este cemitério parecia bem movimentado, estava sendo ampliado e contava com diversos túmulos simples sendo construídos. Nenhuma árvore, mas com uma visão privilegiada de toda a cidade.

Continuando o passeio virei em uma esquina e vi em minha frente o Lar dos Idosos Santana. No jardim, tomando sol, diversos senhores e senhoras conversando, fumando, tomando mate. Obviamente parei para conversar e, um deles, veio diretamente ao meu encontro. Era baixo, a pele escura e com pouca barba. Usava um chapéu tipo cowboy de feltro e se apresentou como João. Conteí a ele o que estava fazendo na cidade e disse que ele poderia ser um informante privilegiado. Ficamos conversando algum tempo até que percebi que estava perdendo muitas informações e perguntei se poderia gravar a conversa. Com a resposta afirmativa continuamos. Veja alguns trechos transcritos:

E Graças a Deus eu não tenho o rabo preso com ninguém. A gente não lembra de tudo. Eu to falando pro Sr, eu conheci aqui picadão, caminhando, tocando porco daqui Ponta Grossa. Levava 63 dias para entregar a porcada. No mais, aqui era tudo pinhalão, bugio, macaco, paca, onça, tudo quanto é bicho, até jacaré tinha por aqui. Tinha muito tamanduá, ficava escondido e quando alguém passava eles pegava nas perna e fazia uns talho. Jibóia só tinha no Ivaí, a uns 50 Km. Tem uns rios, o rio Pitanga, o rio Batista e o rio Marrequina deságuam tudo no Ivaí. O Cantu no Piquiri.

O meu pai era gaúcho e minha mãe era índia lá do “Cara Pintado”, da Marreca dos Índio. Eu nasci entre estes dois lugares, pro lado de Guarapuava. Ôi, o Dr qué grava, pode grava! To aqui em Pitanga desde 1932 (...) a Pitanga não tinha casa e aqui onde nós tamo era o cemitério dos índio, aqui em cima desse morro. Porque Pitanga era dos índio, e daí, quando deu a revolta dos índio foi em 1923. Aí o povo ralo abandonou tudo e lá ficou criação, vila e mantimento. O policiamento tinha no Chopinzinho, nem em Guarapuava não tinha e de lá que veio o policiamento pra retirar os índio. Daí deu um quebra pau que foi bonito de ver, que Deus o Livre.

O Sr pode liga o gravador. O Sr prozeo bem dize com um pioneiro daqui da Pitanga. Pode levar lá pros teus amigo ouvi. (...) A minha mãe era índia, casada com gaúcho e depois que casaram ela não teve mais contato com os índio. Tinha três tios, irmãos dela que eu conheci, o Vergílio, o Vitoriano e o Veríssimo, que eu conheci, moravam lá no Cara Pintado. O Caçula parou na casa da minha mãe, e por aí esparramou-se tudo.

Pois eu sô analfabeto e compreendido, e não gosto de prozeá com essa juventude, eles acham que veio é mentiroso, ta só se gavando. Mas passou pelas minhas mão, eu enxerguei com meus próprios zóio.

O Seu João era bom de prosa e ficamos conversando muito. Contou de uma viagem que fez ao Paraguai, via Foz do Iguaçu até quase Assunção, levando a mudança de um alemão, gado e todos os petrechos para construir uma casa. Depois de quase quatro

meses viajando a volta foi uma festa. Deu entrevista no rádio da cidade e foi bem recebido com brincadeiras por todos. Uma das falas durante a recepção que me chamou a atenção foi com relação à mandioca e com relação à mulher paraguaia.

Aí o Valdir falou: você comeu muita mandioca lá pra aquele lado? E não trouxe uma paraguaia pra nós? Lá diz que é comprado paraguaia, não deu um quinhentão por uma paraguaia?

Uma das primeiras coisas que lembrou antes de ser gravado foi de um assassinato que presenciara na cidade, quando jovem. E ainda sobre a violência presente na cidade disse que no passado havia muita morte por roubo de pinhal, pra madeira, não por roubo de terra, mas que hoje era mais calmo.

Este relato nos trás mais uma discussão sobre os caminhos e o poder. Capistrano de Abreu é um dos primeiros que percebe a importância dos caminhos indígenas e coloniais para o povoamento do Brasil. Pensando nas funções geo-estratégicas que um caminho teria, poderíamos depositar neles extrema importância em outros tempos. Nos estados do Sul do Brasil, atualmente, existe uma memória muito forte sobre as tropas de gado, de mulas ou de porcos. Os tropeiros que imediatamente imaginamos seria aquele responsável por transportar gado e mulas da colônia do Sacramento (atual Rio Grande do Sul) até Sorocaba e depois até as regiões das Minas (atual Minas Gerais). Estas tropas possibilitaram também a formação de núcleos populacionais como Registro, Castro e Ponta Grossa e transitavam por um caminho que hoje é conhecido como Caminho do Viamão (MOREIRA, 1975).

O tempo passou e estas tropas desapareceram, os tropeiros foram substituídos pelos caminhoneiros, que exercem atividades extremamente semelhantes. Porém, pelo relato do Seu João, as tropas não desapareceram totalmente e também são muito diferentes do que imaginamos ou aprendemos na escola. As tropas de porco a que João se refere seguiam por trilhas diferentes daquelas do Viamão, e também produziram núcleos populacionais em seus entroncamentos. O hábito das tropeadas ainda existe na cidade de Pitanga, as comidas a base de porco, selarias, os caminhos.

Pitanga e os índios – uma guerra moderna

A cidade de Pitanga ainda convive com as memórias da Guerra dos Índios cotidianamente, todos conhecem esta Guerra. Na vizinhança, o município de Manoel Ribas abriga uma reserva Kaingang sendo Pitanga um dos pontos de parada deste grupo para comercializar principalmente cestos de taquara. Cheguei mesmo a conversar por horas com um kaingang, 68 anos, Aparecido seu nome. No final do dia ele vinha com a mulher e um neto parando sob uma árvore em frente à rodoviária, uma camada de palha seca no chão, uma fogueira, chaleira e cuia de mate, uma gaita de boca, cestos de taquara e algumas sacolas parecia ser tudo que tinham durante aquela viagem. Eu me senti um idiota carregando uma mochila de 110 litros nas costas. Me contou que os kaingang não usam caminhos hoje em dia, andam de ônibus, mas os brancos não gostam deles. Quando perguntei sobre a guerra dos índios ele imediatamente respondeu “não lembro”, como se quisesse tapar um vazio que aquela pergunta teria causado. Aparecido você não lembra porque esqueceu ou porque não quer lembrar? Ele apenas sorriu.

Continuei por ali com Aparecido, sua esposa e seu neto, em silêncio. Tomamos uma cuia de mate e ele aceitou um cigarro. Perguntou-me se eu gostava de música e começou a tocar uma gaita de boca, um ritmo, não uma melodia. Tocou três músicas que tinham no final um recurso idêntico para as três versões. De repente, finalizou a música e falou rápido: “Vamo pará”! Quando olhei para o lado estavam vindo outros dois índios jovens na nossa direção. Um deles se sentou e o outro foi embora. Seu nome era Roberto e, como uma continuação da conversa que estava tendo com Aparecido, refiz para Roberto algumas perguntas. Sobre a Guerra dos Índios ele me falou que ainda lembravam do fato e que tinha sido muito triste para todos. E sobre a prática de caminhar falou que seus pais e avós iam até Ponta Grossa a pé visitar parentes, mas hoje pegam ônibus. “É mais seguro”.

Na rua, neste momento, passa um carro com caixas de som anunciando o Circo Pantanal dali à uma hora. Roberto olhou para mim e me convidou para ir ao circo, pois nunca tinha assistido a um espetáculo deste tipo. Levantamos e fomos comer alguma coisa no Bar Hotel “O Povão”. Eu já estava hospedado neste local a alguns dias e conhecia todos, os proprietários, funcionários e alguns fregueses. Ao entrar com o Roberto no bar, todos pararam o que estavam fazendo, um silêncio tomou conta do ambiente e ficaram nos

olhando. Parecia que diziam: “o que você tá trazendo este índio aqui?”. Fiquei impressionado com a atitude. Pedimos ovo em conserva, “krakovia”, e enquanto comíamos Roberto tirou moedas do bolso e pediu uma garrafa de cachaça “daquelas de plástico”. Neste momento percebi o que tinha feito!

Sáimos do bar, pois o clima não era dos melhores e fomos ao circo. Uma fila enorme, só crianças e seus pais, eu e o Roberto. Todos nos olhavam, e o cara ao meu lado com aquela garrafa de cachaça. Que exemplo. De repente Roberto saiu da fila e foi andando para trás da lona do circo, esperei um pouco e quando fui até ele estava bêbado, dormindo, tentei acordá-lo, nada. Tirei a garrafa de perto dele e fui embora. Não vimos o espetáculo!

Beato José e a peregrinação

(...) é uma maravilha ver como, quando um homem deseja muito algo e se agarra firmemente a isso em sua imaginação, tem a impressão, a todo momento, de que tudo aquilo que ouve e vê, testemunha a favor desta coisa.

Bartolomé de Las Casas. História I, 44. In: Todorov (1988) p.22.

Através de mensagens eletrônicas diversas pessoas foram avisadas sobre a peregrinação de três dias no caminho do Peabiru entre as cidades de Candido de Abreu e Palmital. Todos os participantes deveriam pagar 30 reais e se encontrar às 6 da manhã na UCP. Um caminhão F4000 levaria as mochilas até o local onde seria armado o acampamento e nos acompanhariam uma moto com água potável, uma ambulância e uma caminhonete com uma cozinha industrial para as refeições. No total 60 participantes se inscreveram e saímos com um ônibus escolar e com um microônibus da prefeitura de Pitanga do local e na hora marcados.

Um grupo que estava na cidade, eu inclusive, nos encontramos no dia anterior ao da partida e dormimos em um alojamento conhecido como “Beato José”, ligado a igreja católica. Afastado da cidade e tendo um espaço amplo, é neste local que aconteceram os encontros dos Estudiosos do Caminho do Peabiru. Durante a noite ficamos ouvindo o Clemente contar diversas histórias sobre o que veríamos nos dias posteriores. Entre as histórias, contou sobre uma cabeça de boi gravada em uma rocha e veementemente disse:

Caso encontremos este vestígio, não podemos nunca duvidar de que foi por ali que passou a expedição de Cabeça de Vaca. A pedra ta lá como uma homenagem a ele, nós precisamos encontrar isto aí e segundo informações ela está na foz do rio Cantu. Um cara que participou de uma outra expedição disse já ter visto a tal pedra, mas os caboclos retiraram do lugar para ver se tinha ouro em baixo. O cara contou que perto desta existe outra gravação daquelas que parecem mapas.

Clemente contou que nas suas andanças, perto de Castro, num lugar chamado Lago tem uma igreja com a data de 1823 e o padre disse que aquela é a primeira igreja de alvenaria de pedra, mas antes já existia uma outra, no mesmo local, datada de 1700. No local foram encontrados machados líticos dos índios antigos e nas proximidades encontravam-se quatro buracos redondos (provavelmente habitações subterrâneas). Por ali também tinha um caminho muito antigo, contou o padre, mas estava abandonado. O cemitério que existe no local é referido pelos moradores das proximidades como sendo dos índios de antigamente. Eles tinham toldos e o cemitério cresceu muito, pois, por ali, morreram muitos índios de “bexiga”, morriam de febre por consequência do europeu²⁹.

No dia seguinte saímos às 5 da manhã, quebrando geada, rumo ao rio Ivaí. Lá pelas 9 horas chegamos ao Faxinal dos Lacerda no município de Candido de Abreu. Fomos recebidos com foguetório e uma mesa enorme com café colonial. Enquanto comíamos a presidente da associação dos moradores fez um discurso que terminava assim: “Recebemos vocês com satisfação e com os alimentos usados no tempo antigo de nossos avós”.

Em seguida o prefeito de Candido de Abreu anuncia as boas vindas ao grupo, fala sobre a Colônia Thereza Cristina, o Fórum de Desenvolvimento Territorial, e do sonho com o desenvolvimento e com a melhoria da qualidade de vida das pessoas que vivem na região. Seu discurso terminou assim:

Finalizo dizendo que visitei o Memorial JK em Brasília e de lá tirei uma frase que me marcou muito – para que os sonhos se tornem realidade é preciso ter audácia, coragem e determinação - e é isso que desejo a todos nós para transformar este potencial em melhoria de vida para toda a nossa região. Tenham todos uma boa caminhada, boa estadia e fiquem com Deus.

²⁹ Na cidade de Barra Velha ouvi relatos sobre febres que matavam os macacos, primeiramente, e depois atingiam os humanos. Em Pitanga ouvi estas histórias, mais adiante, em Campina da Lagoa a ocorrência aparece novamente. Perceba, o leitor, como também estas febres são explicadas e recebem interpretações diferentes nas várias localidades pesquisadas.

Eliseu Kloster, vice diretor da UCP, em seguida realiza a sua fala. Começou pela etimologia da palavra Faxinal, recorrente em todo o Paraná e que significaria um lugar sem fronteiras, sem cercas, um lugar solidário, sendo isto que naquele dia encontrávamos no Faxinal dos Lacerda. E continuando, fala:

O que vemos hoje aqui nos surpreende porque este é o produto turístico. Estivemos aqui no ano passado e fomos bem recebidos por toda a comunidade e gostaria de agradecer a toda a comunidade, a prefeitura de Candido de Abreu, ao prefeito e sua equipe. Hoje temos aqui representantes de diversas instituições de ensino. O Prof Alexandre da UNIVALI. É muito grande o que estamos fazendo aqui hoje. A Prof Virgínia coordenadora do curso de Turismo da UNIBRASIL. A Prof Sinclair da FESUCAN de Campo Mourão. Professores de Ponta Grossa e diversos professores e acadêmicos da UCP, da Educação Física a Prof Renata que está engajada nesta luta, nesta caminhada, simplesmente por um objetivo comum. Primeiro para elucidarmos, não só para a região, mas para todo o Paraná, que temos história e é do passado que se decide o presente. O JK dizia também que para você conseguir realizar um sonho, tem que sonhar junto, então, todas estas instituições juntas vão colaborar muito para que este projeto se torne realidade.

Em seguida Clemente anunciou a presença da escritora Therezinha Aguiar Vaz que escreveu o livro “O lendário Caminho do Peabiru na Serra da Pitanga” e falou das intenções de criar um museu etnográfico na cidade, um local onde ficaria todo o material histórico encontrado na região.

Terminados os rituais de boas vindas entramos em três ônibus que nos levariam até a balsa, na margem do Ivaí. Por uma estrada de chão tudo corria bem até que chegamos na Serra Grande, o borda do Vale. Tínhamos uns 30 Km até o rio, havia chovido nos dias anteriores e a lama tomava conta da estrada. Um caminho íngreme, com canais de erosão ao lado de um precipício que permitia uma visão espetacular de grande parte do Vale.

Eu estava no primeiro ônibus. Em uma curva, senti um tranco e a roda traseira ficou livre em um canal de água que despencava uns dez metros. O ônibus ladeou e encalhou. Depois de tirar o veículo desta situação ainda havia outros dois. Logo, o segundo ficou na mesma situação e desta vez o pessoal não conseguiu tirar. Muitos, inclusive eu, seguimos a pé enquanto metade do grupo seguiu com o ônibus, não para serem carregados, mas para carrega-lo. Neste percurso até o rio, atolaram o veículo mais umas oito vezes.

Ao chegar na balsa lá pelas 3 da tarde todos já tinham atravessado o rio exceto eu e mais cinco, incluindo o Eliseu. A idéia era colocar um ônibus de 16 toneladas sobre uma balsa estreita. Viraria um “João Bobo”, o rio estava cheio, pois tinha chovido muito e a correnteza era forte. Depois de amarrar a balsa na margem, construir uma rampa com toras e

tábuas o motorista deu a partida. Ao subir a rampa de tábuas, o ônibus empurrou a balsa, uma das amarras arrebentou e o conjunto começou a seguir a direção da correnteza. As tábuas e toras começaram a se mover para cima furando o radiador do veículo e estabilizando o conjunto!

Quando achávamos que tudo estava perdido, estacionam duas caminhonetes com quase dez pessoas. Um fazendeiro e seus capangas nos ajudaram a tirar o ônibus daquela situação. Atravessamos uma das caminhonetes e ainda pegamos uma carona até o ponto de encontro. Neste local, uma festa, todas as pessoas da região sabiam que passaríamos por ali e estavam reunidos em um bar na beira da estrada rural na qual seguíamos. No bar apenas homens, é claro, mas de todas as idades³⁰. Os responsáveis, o Eliseu e o Clemente acertaram o empréstimo de um ônibus que nos levaria até um próximo ponto e de lá outro nos levaria até o local onde dormiríamos. Depois de entrarmos neste ônibus, as 4 da tarde, só saímos dele às 7 da noite para entrar em outro no qual ficamos até onze horas. Os participantes da peregrinação se revoltaram, alguns se apavoraram, mulheres passaram mal. Estávamos sem comer desde o café no Faxinal dos Lacerda e parecia nitidamente que, tanto o motorista, quanto os responsáveis estavam completamente perdidos em uma infinidade de estradas rurais escuras e lamacentas. Durante esta crise vivida pelo grupo as pessoas protestavam:

“Ninguém sabe falar? Não vou falar nada”, “perda total”, “gente, eu estou me divertindo muito, isto aqui é o máximo e vou vir sempre”, “quero saber quem é o responsável”, “os incompetentes que vieram guiar a gente, tem que mandar demitir tudo, nunca mais consegue emprego em lugar nenhum”, “fi-as-co, fi-as-co”, “Calma aí moçada, já estamos chegando”, “Isso vai estar na CBN amanhã cedo”, “esta caminhada é a primeira que vai fazer bolha na bunda e não no pé”.

A primeira fogueira

Até que enfim chegamos ao local marcado para o acampamento. O caminhão com as mochilas, comida pronta e uma fogueira de nó de pinho esperavam por todos. Depois de comer e algumas pessoas irem dormir, exaustas, um grupo foi para a fogueira e foi neste contexto que consegui inúmeras informações. Logo que sentei ao pé do fogo, fui

³⁰ Questões de gênero nas cidades rurais – mulher não pilota trator, mas tem função importante no provimento de alimentos, educação dos filhos e manutenção da casa. A questão da mulher no bar, o caso do “O Povão” foi, de maneira semelhante, encontrada em Campina da Lagoa e em Palotina.

imediatamente questionado por um dos funcionários do “Fofó” (o prefeito de Santa Maria do Oeste e candidato a Deputado Estadual) sobre o meu trabalho e sobre o que exatamente eu estava pesquisando. Para explicar, tomei conta do assunto durante uns dez minutos, enquanto outras pessoas me faziam perguntas. Falei sobre a arqueologia paranaense, sobre mitologia, sobre alguns viajantes e as minhas perspectivas sobre o Caminho do Peabiru e o que todos nós estávamos fazendo ali. Comecei a perguntar sobre as relações com os Kaingang em Pitanga, de repente, envolta daquela fogueira, uma voz feminina: “Os índios são uns vagabundos”. Quando puxei o gravador e pedi para ela repetir o que dissera: “Os índios são trabalhadores”, repetiu com uma dose de sarcasmo.

Intervindo na discussão, Eliseu, lembrou as pessoas sobre o hábito de tomar banho que os índios têm. Porém todos esquecem que os europeus aprenderam a tomar banho com eles. E imediatamente outra menina completou: “É, mas agora estes índios são uns vagabundos, não trabalham”. Sentindo-me até certo ponto culpado pela discussão e tendo um desejo latente de não deixar estas pessoas pensando como estavam. E apenas tentando deconstruir aquela idéia, rebati com a pergunta: “Você acha que o índio que caça uma paca não está trabalhando? Você já tentou caçar uma paca?”

Enquanto pensavam, o funcionário do prefeito contou que já tinha estado numa aldeia, divisa do Pará com o Mato Grosso. Contou que tinha andado mais de 100 Km para chegar, terreno arenoso, muita chuva e foi muito bem tratado pelos índios:

Se você tem gravador eles iriam querer para te deixar passar na balsa, não é dinheiro que querem, querem as coisas que nós temos. Dinheiro não adianta para eles.

Dentro do assunto Eliseu novamente toma a palavra e pergunta: “Alguém sabe se o índio pode votar?” Ninguém respondeu! E continuou:

Para ver como é triste essa situação, eles conseguiram o direito de cidadania ontem, 1980. Não tinham isso. E veja, este país, esta terra era tudo deles. Tem o Deus deles, tem as tradições e nós chegamos aqui, descendentes de europeus, exploramos, escravizamos e, agora, ontem, que fomos começar a fazer o resgate da cultura e da história que eles deixaram.

O papo continuou em outros rumos até que as pessoas foram indo dormir, ficamos em sete, dois de Campo Mourão, um de Santa Maria do Oeste, um de Palmital e um de Pitanga. Perguntei então sobre as visagens e todos quiseram contar as suas histórias, todas

histórias ligadas a própria experiência concreta. Os fatos, fantasmas e sensações contadas por cada um deles evidenciavam uma experiência vivida. A história da mulher de branco que aparece na estrada. O trotar de um cavalo fantasma que se escuta nas trilhas. Um terreno infestado por aranhas onde alguma *entidade* impede que as pessoas o atravessem.

A segunda fogueira

Na manhã seguinte, depois do café, partiram dois grupos. No segundo grupo estavam o Eliseu, o Clemente e o Silvio (chefe do Clemente no IBGE, e também aposentado). O Silvio, além de ser um ótimo informante, com um vasto conhecimento geral da região ainda desconstruiu a divisão Letrado/não-letrado que tinha sido proposta no início do trabalho. Propôs pensar uma diferenciação dos termos, não dependendo esta divisão relacionada ao acesso a educação, ao analfabetismo, mas no acesso aos círculos de poder e conhecimento.

O informante falou sobre o esconderijo do Che Guevara em Guarapuava, falou do José Dirceu que nos tempos da ditadura, tinha uma família na região. Contou-me das suas aventuras no Peru, em Cuzco e na Trilha Inca e também sobre a guerra do Contestado e táticas de guerrilha utilizadas pelos revoltosos. Com o passar da conversa falei um pouco do meu trabalho e da divisão das informações entre emissores letrados e não-letrados. Imediatamente falou que eu o colocasse como não-letrado! Mas porque? “Porque hoje, segundo definição da ONU, para ser alfabetizado você tem que saber falar duas línguas, eu só sei falar uma, então eu me considero analfabeto!”

Andamos muito por estradas rurais e plantações de erva-mate até pararmos para almoçar e catar alguns pinhões em um reflorestamento. À tarde também andamos muito até chegar na estrada que liga Pitanga a Guarapuava e fomos até uma fábrica de farinha de milho. Depois de provar a farinha ainda quente e conhecer todo o processo o grupo caminhou até um pasto. Neste local, apenas quatro pedras alinhadas com os pontos cardeais Norte/sul/leste/oeste. Os proprietários nos informaram que já tinham tentado tirar a pedra com um trator, mas parece que era grande e estava muito enterrada. O terreno em declive pode mesmo ter sedimentado uma espécie de monólito, segundo as informações do Clemente.

Nas proximidades deste alinhamento tinha início uma depressão, um valo. Era o Caminho do Peabiru. Seguimos no valo alguns metros e vi uma depressão redonda nas margens do valo. Pelas informações de Clemente, aquela depressão tratar-se-ia de uma habitação subterrânea ligada a Tradição Itararé³¹. Seguimos então o valo por quase três quilômetros até chegar a um galpão enorme que depois fui saber que se tratava de um barbaqua³². Neste dia comemos uma quirerada³³ e assistimos a um filme (aquele produzido na UFSC) e uma apresentação de slides organizada pelo Clemente.

Depois fomos novamente para a fogueira e um dos que tinha estado na fogueira do dia anterior (de Pitanga) recitou uma trova gaúcha impressionante que infelizmente não pude gravar. Conversando depois, este informante contou sobre a influência do CTG, Centro de Tradições Gaúchas, em Pitanga e a sua organização em diversos lugares do Brasil. Depois de modas de viola regionais cantadas e tocadas pelos proprietários do barbaqua a maioria foi dormir, ficando apenas aqueles sete.

Voltando ao assunto do meu trabalho, um deles me questionou sobre esta divisão letrado/não letrado com o seguinte argumento: “Se eu te der uma motosserra para cortar um cedro, como você faz?” Tendo certeza da resposta falei: “Primeiro corto uma cunha em um dos lados do tronco e do outro faço um talho em um dos ângulos, a árvore tomba”. E ele retrucou: “Se você fizer isto com um cedro ele racha no meio, inteirinho, e cai só a metade. Perde toda a madeira. O cedro tem que sangrar. Enfia a motosserra de frente, bem no meio, para sair a resina, no dia seguinte faz um corte reto na base. A árvore cai inteirinha”. Continuando o informante ainda contou sobre a maneira e as utilidades de diversas outras árvores como a peroba: “Madeira que tem que mexer enquanto é verde, depois de seca não consegue botar nem um prego”; o manjoleiro: “Eu duvido quem corte um manjoleiro, sai fásca da motosserra, é a madeira mais dura que tem”, o pinheiro e a imbuia não apodrecem

³¹ A Tradição Itararé foi definido pelo PRONAPA e atualmente aceita-se serem estes grupos ligados aos grupos ge. Regionalmente no sul do Brasil, formaram os atuais Kaingang e Xókleng. Chmyz descreve para a Tradição Itararé o hábito de construir habitações subterrâneas, das quais tive o prazer de realizar uma escavação completa e minuciosa no ano de 1999, na região metropolitana de Curitiba (BORGES, 2000).

³² Barbaqua é uma estrutura industrial utilizada para o beneficiamento de erva mate. Auguste de Saint-Hillaire, em 1822 descreve ter estado em diversos barbaquas que se espalhavam por todo o território do atual Paraná e Santa Catarina.

³³ Quirerada é um prato típico das regiões que tiveram influência das tropas de porco. Depois de fritar costela de porco (fresca e defumada) e bacon com sal e cebola, adiciona-se a quirera (uma espécie de polenta) um milho grosseiramente moído resultando em um caldo grosso com pedaços de carne de porco. Uma delícia!

e não tem cupim. Sobre este assunto, voltaremos mais adiante com a divisão inicial do trabalho em letrado e não-letrado e discutindo a tensão entre o conhecimento prático e teórico.

A costela dois fogos

No terceiro dia de caminhada (29 de maio) saímos do barbaqua e continuamos caminhando pelo valão na direção oeste até a cachoeira do Gamelão, também conhecida como Carrancas, onde existem inscrições gravadas na pedra de uma das paredes.

Seguimos a uma propriedade, um pasto gigantesco sobre diversas colinas que tomava conta da paisagem e nitidamente formava um vale. Tínhamos que descer estas colinas até um rio que se via ao longe. Este rio que estávamos observando era o rio Cantu e o local compunha as cabeceiras deste rio. Neste momento estávamos no divisor de águas entre os rios Ivaí e Piquiri.

Na margem do rio Cantu havia um ônibus da prefeitura de Santa Maria do Oeste nos esperando para nos levar até o almoço na fazenda do Fofó. Fomos recebidos com foguetório e logo vi quatro espetos enormes com as costelas de um boi inteiro. No entorno apenas cinzas e um braseiro evidenciavam que tinha sido assada circundada pelo fogo no chão. Além disso, um caminhão com um freezer cheio de cerveja. Foi o fim da viagem.....

No retorno, ao chegar em Pitanga novamente, tive uma sensação de familiaridade. Parecia que estava chegando em casa. Quando falei isso para o Clemente ele disse:

Então agora você sabe o que é o Peabiru e seu verdadeiro sentido. O Peabiru é uma trilha de auto conhecimento e de sentimento, muito sentimento envolvido, olhar para si, para a trilha, para os outros; coisas boas e ruins, vontade de rir e chorar!

Com este mesmo sentido aparecem desde o século XIII os caminhos de penitência e os rituais de peregrinação por rotas específicas e em geral sacralizadas. A peregrinação, realmente envolve questões relacionadas com o auto-conhecimento. Também envolve questões de construção do outro que por vezes se transforma na medida em que ocorre o deslocamento. Assim, procurando o encontro com outros hábitos, buscando o auto-conhecimento e a ilusão da fuga total da realidade cotidiana é que muitas pessoas se envolveram nesta peregrinação pelo Peabiru.

Como sagrado, o Peabiru não apareceu para nenhum participante. As pessoas fizeram o percurso por diversos motivos, alguns eram entusiastas e curiosos sobre o tema, outros eram professores e pesquisadores que estavam lá com propósitos ligados a obtenção de conhecimento. Havia políticos e turismólogos que vêem no Peabiru uma oportunidade de marketing e trabalho. Outros eram desportistas, queriam o condicionamento físico do trekking e das caminhadas, participantes de Clubes de Montanhismo, professores de educação física ou estavam lá porque treinavam para ir ao Caminho de Santiago Compostela. Dentre todos, a utilização que mais me chamou a atenção foi a de uma moça que disse estar fazendo a caminhada para “tirar umas férias do marido”.

É interessante perceber, dentre os diversos caminhos de que falamos no início, como acontece a utilização de cada um deles. O Peabiru, como vimos, parece ser utilizado por uma grande parcela de motivos, menos por ser sagrado. Como sagrado existe o Caminho da Fé, entre São Paulo e Minas Gerais e o de Compostela. Já a Trilha Inca, no Peru, recebe visitantes estrangeiros, diferentemente do Caminho do Ouro, entre Minas Gerais e Rio de Janeiro, que atrai principalmente desportistas, historiadores e curiosos.

Museu e Casa da Memória

Durante o discurso do Clemente no Faxinal dos Lacerda, no início da peregrinação, ele citou o projeto de constituição de um museu ou casa da memória na cidade de Pitanga que teria a função de guardar todos os vestígios históricos e arqueológicos encontrados na região.

Ao retornar para a cidade, depois da peregrinação fui até a Casa da Memória e trata-se de uma sala na secretaria municipal dos transportes. No local pode-se observar desde lâminas de machado de pedra e potes de cerâmica indígenas até gramofones, selas e estribos para montaria, painéis e tachos, petrechos médico-dentários e uma coleção de revistas, livros e jornais. Também, em algumas paredes existem fotografias antigas, uma coleção de fotos de todos os prédios escolares da cidade, desde a sua fundação. Também aparecem fotos de famílias, da abertura de ruas e construção de pontes. Dentre todas, chamou a atenção uma onde apareciam alguns tropeiros montados e outra, de execuções em praça pública. Essa foto apresentava vigas de toras de onde pendiam, de cabeça para baixo

e amarrados pelos tornozelos, sete corpos que nitidamente tinham feições indígenas. No entorno desta cena, em segundo plano apareciam umas cinquenta pessoas, homens, mulheres, crianças, observando e um segundo fotógrafo prestes a registrar o momento. Pelas informações da responsável pelo local, aquela foto datava de 1947, portanto, posterior a grande Guerra dos Índios em 1923.

Esta atendente reclamou da falta de recursos e da falta de interesse da administração pública em incrementar o local. No momento, a Casa da Memória de Pitanga, mais parece um depósito do esquecimento com materiais sem referências e nenhum tipo de registro, nem livro Tombo!

Estas Casas da Memória tem um significado muito particular para algumas pessoas da região. Ao pensarmos em quem fala sobre elas, sobre a vontade de constituição de um Museu que guarde a história da região vemos que pertencem a grupos específicos. Todos os pesquisadores curiosos, historiadores locais ou sábios locais reivindicam este tipo de instituição e desenvolvem trabalhos de resgate da memória dos velhos e pioneiros, uma memória não oficial portanto.

Peregrinação e a Pós-Graduação sobre o Peabiru

No início da peregrinação, cerca de meia hora após sairmos do Faxinal dos Lacerda, quando o ônibus onde eu estava atolou pela primeira vez, estava conversando com uma professora de Campo Mourão. Esta professora estava participando da peregrinação com dois alunos do curso de Turismo da mesma cidade. Os três já tinham participado de outras caminhadas, em anos subseqüentes, e pareceram estar bastante envolvidos com o planejamento do Peabiru. Os alunos conheciam um paraguaio que organizava passeios e conhecia fontes e vestígios do caminho em seu país. Pela descrição, ele deveria fazer um papel semelhante ao de Clemente, porém, em sua própria região acerca de Assunção.

Dentre os diversos fatos e fontes que este grupo de Campo Mourão conhecia ou já teria vivido, uma delas me chamou muito a atenção, e trata-se não de um fato ou uma fonte, mas de uma possibilidade. Como já falamos, as construções contextualizadas acontecem a partir de referenciais simbólicos em contextos específicos e a partir de lógicas particulares.

Neste caso, especificamente, a informação obtida girava em torno da organização de uma Pós-Graduação sobre o Caminho do Peabiru na cidade de Campo Mourão!

Longe de conseguir uma resposta, paira ainda agora, a pergunta sobre o que levaria estas pessoas à possibilidade de pensar sobre um curso com este tema. De uma forma ou de outra, a presente dissertação também se constituiu pela possibilidade de tratar o Caminho do Peabiru como um tema científico. A diferença está em não explicar fatos, não interpretar vestígios nem tentar provar uma *verdade*, mas considerar os múltiplos olhares sobre um tema e como se relacionam os recortes sobre esta realidade.

Therezinha Aguiar e o Lendário Caminho do Peabiru na Serra da Pitanga

Em Pitanga, na única banca de revistas da cidade, encontrei logo nos primeiros dias o livro “O lendário Caminho do Peabiru na Serra da Pitanga” de Therezinha Aguiar. Depois de ler, conheci a autora pessoalmente durante a peregrinação, com a qual conversei muito. Entre as informações que me deu, contou a história da guerra dos índios, também conhecida como Abril Sangrento, da seguinte maneira:

Uma índia da Marrequinha tinha amizade com índios e brancos porque costurava. Ela começou a reunir índios de vários toldos da região e um dia invadiram a igreja. Os brancos se armaram e começaram a matar eles dentro da igreja e no fim era tanto índio morto que tiveram que incendiar a igreja, pois era tanto sangue que não dava nem pra limpar. Os índios que sobraram fugiram para a Terra Santa, na descida da Serra Grande no Vale do Ivaí, próximo ao Faxinal dos Lacerda.

Os colonos que fugiram espalharam a notícia e de Curitiba veio o exército e o soldado Pedro Nolazo que passou a perseguir os índios. Onde achasse índio degolava, homem, mulher, criança. Os últimos índios conseguiram se enfiar na Terra Santa e o soldado Nolazo foi atrás deles com facão, para matar todos que tinham sobrado.

Dizem que até milagre aconteceu na Terra Santa.

Podemos perceber a diferença de teor dos relatos sobre a Guerra dos Índios. Um dos informantes iniciou com um crime cometido pelos brancos, outro por um crime cometido pelos índios. Therezinha inicia seu relato já na invasão da igreja pelos índios e amplia a história até a perseguição dos índios pelo soldado até na “Terra Santa”. O leitor já deve ter percebido a inconstância das memórias deste tipo, como em Barra velha e as explicações sobre a origem do topônimo Pedra do Bugre.

Tiken Xetá

Durante a peregrinação, Eliseu Kloster certa vez me contou sobre os Xetá, um grupo indígena de caçadores coletores que teria sido extinto como população na década de 1940 (SILVIA, 1998) devido a ocupação de toda a região do norte do Paraná. Kloster citou os trabalhos de Vladimir Kozak e sua câmera de cinema de onde teriam sido obtidas as primeiras e únicas imagens do grupo³⁴. Depois dos primeiros encontros com pesquisadores, com fazendeiros e com o SPI (Serviço de Proteção aos Índios), os Xetá teriam se desorganizado e perdido contingente populacional de forma drástica. Existem imagens de alguns indivíduos fotografados pelo SPI onde aparecem crianças e jovens vestidos de terno em frente a Lagoa do Passeio Publico, em Curitiba.

As últimas notícias sobre os Xetá são de que existem ainda oito indivíduos espalhados por várias reservas. Um destes oito membros reside atualmente nas cercanias da cidade de Pitanga sendo conhecido como Tiken Xetá e infelizmente não me foi possível conversar com ele, pois, devido a seu trabalho estava fora da cidade.

Pelas informações que obtive com Eliseu, descobri que Tiken atualmente trabalhava na Polícia Militar do município e, ao entrar em contato com a corporação ouvi diversos elogios a ele. “Tiken Xetá é um bom policial”; “ele não é mais índio, já conhece a lei e o que aconteceu foi há muito tempo”!

O Pomar de Pitangas³⁵

Pareceu-me, por contraste com Barra Velha, que ali todos sabiam diferenciar muito bem quem era e quem não era índio, tendo inclusive opinião formada sobre eles, e conhecimento sobre suas crenças, hábitos e cultura material.

Com o decorrer das caminhadas e das conversas percebi a cidade de Pitanga como uma comunidade rural. Tudo gira em torno da agropecuária. As roupas vendidas em lojas são fortes, duráveis, utilitárias, roupas para o trabalho no campo, jeans, botinas, selas para

³⁴ Os rolos de filme originais são tombados e encontram-se acondicionados na Reserva Técnica do Museu Paranaense, em Curitiba.

³⁵ Pitanga é uma fruta da família das mirtáceas. Pequena e de coloração vermelha intensa, tem gosto azedo e uma semente muito grande em comparação com o tamanho da fruta. Este trecho, portanto, é como as pitangas, composto de pequenos objetos que chamaram a atenção durante o campo.

montaria. Grande parte do assunto nas rodas é com relação ao preço da soja, defensivos agrícolas, as cotações de câmbio para o dólar. Mostra-se assim, uma intensa relação com a cidade, com a bolsa de valores. A comunidade rural de Pitanga não se mostra idílica, fora da realidade do capital, das discussões sobre melhoramento genético, mas pelo contrário, encontra-se intensamente conectada a tudo isto

Caminho moderno

Percebi também um caminho ainda vivo, um Peabiru moderno que flui de acordo com migrações mais recentes. Em Barra Velha existiam diversos condomínios de veranistas. Conjunto de casas ou sobrados, iguais, da mesma cor e arquitetura e na frente escrito Condomínio Maringá ou Jardim Cascavel. Em diversas ocasiões me falaram destes condomínios pertencentes a pessoas destas cidades, do norte do Paraná que veraneiam em Barra Velha. O José Carlos, aquele historiador local de Barra Velha mostrou-me fotos da construção da estrada de Ferro São Francisco do Sul - Joinvile - Porto União na década de 1920. Também encontrei em Barra Velha, um rapaz, morador da cidade há três anos, mas nascido em Santa Maria do Oeste, uma cidade vizinha a Pitanga. Alguns informantes de Pitanga vêm de Porto União e ainda mantêm relações de parentesco entre ambas as cidades. Da mesma forma, o contato a oeste se evidencia por circos que possuem lhamas e freqüentemente visitam a cidade e por uma loja de peças para automóvel denominada Auto Peças Titikaka. Também um dos informantes teria viajado ao Paraguai há 40 anos, estando a cidade de Pitanga, conectada, em tempos modernos, com as cidades a leste Guarapuava e Ponta Grossa e a oeste com Foz do Iguaçu e Assunção.

Dialeto

Outro fato marcante quanto a ligação com um mundo rural foi o dialeto da língua. Com freqüência ouvia termos como zóio, veia, vorta, arto, muié, fiquemo, falemo. Em inúmeros casos, durante as conversas, forcei-me a utilizar estes termos. O uso, pelo pesquisador, de uma linguagem dialetal culta dificultava a entrada e a participação em diversos grupos e voltamos a pensar sobre as relações antropólogo/nativo. Percebe-se também que as variações dialetais também não acontecem por acaso e estão conectadas de forma complexa a todas as transformações históricas locais. Franz Boas já chamou a

atenção da antropologia para as relações da cultura com a linguagem e concretamente observa-se alterações de pronúncia e gírias ou metáforas diferenciadas ao compararmos as localidades de Barra Velha e Pitanga.

O que no início definimos como Paraná Tradicional tem a ver com todo um corpus de significados, que vai desde os hábitos alimentares às metáforas, lendas e gírias. A partir de Pitanga, rumo a Oeste perceberemos uma influência cada vez maior de migrantes do Rio Grande do Sul, os gaúchos, que apresentam hábitos diferenciados, inclusive no emprego da língua.

O caboco macho, a arma e seu carro

Inicialmente este projeto pensava uma divisão entre letrados e não-letrados de uma outra maneira, a segmentação inicial se dava em categorias bastante genéricas como professores e caboclos. Definição que amadureceu e tomou outros rumos. Depois de alguns dias em Pitanga percebi que as pessoas chamavam umas as outras pelo termo de caboclo, ou melhor, “caboco”. Todo mundo era caboco³⁶. Dentro deste vínculo estava um outro que ligava o caboclo ao homem macho, ao sertanista andejo. E foi com extrema surpresa que ouvi, no entorno de uma fogueira, durante a peregrinação um rapaz contando que ao fazer sete anos seu pai colocou um revolver sobre a mesa e disse: “filho meu vai aprender a mexer com arma e todo domingo vai lavar o carro”.

Conheci pessoas que se envolveram em homicídios e que utilizaram seus automóveis também como arma. Em três casos, após festas, o retorno com o motorista alcoolizado e em alta velocidade teve final trágico. Também é impressionante o modo como os outros vêem os motoristas acidentados, se sobrevivem transformam-se quase em celebridades. Um destes informantes me levou a um bar com uma foto da cidade em 1953. A foto foi tirada da praça onde hoje está a Câmara dos Vereadores e na época existiam apenas alguns casarões de madeira. No alto da colina no centro da foto observa-se a

³⁶ Saint-Hillaire (1978) cita, na sua passagem pela Província do Paraná, o hábito que a população tinha de utilizar o termo caboco, uma corruptela de caboclo. Na publicação da Editora Itatiaia de 1978, a página 103, nota 181, o autor identifica claramente o termo caboclo com a definição e nomenclatura das raças mestiças do Brasil. O termo aqui trata-se não exatamente de uma categoria nativa, mas um termo utilizado numa linguagem coloquial, com significado assemelhado as gírias “cara” ou “companheiro”.

fachada da delegacia, que permanece inalterada até a atualidade. Ao invés da igreja a delegacia ocupava o local mais alto da cidade!

Boa parte dos informantes disse que hoje a cidade era calma, mas no passado era violenta. A violência deixa-se transparecer nas piadas por exemplo. “Dizem que o cemitério foi fechado porque encontraram uma mina de chumbo lá”. Ou ainda: “Pitanga é terra de caboco macho, até pouco tempo atrás não tinha anestesia, dente se arrancava com alicate e barba fazia na faca”!

A visagem

Quanto às visagens, fato que estava certo que encontraria, apareceu nesta cidade de maneira muito forte. Quando estava em Barra Velha, perguntei para um informante descendente de alemães sobre as visagens, ele retrucou: “Fantasma? Você acha que eu tenho medo de fantasma? Isso não existe!”. Em Pitanga esta informação é proveniente de um grupo de jovens universitários que reproduziram para mim algumas histórias sobre estes *fenômenos*.

Uma destas histórias conta que existe, em uma cachoeira nas terras do Zé Capitão, uma corrente chumbada sobre a água com um baú cheio de ouro. O informante disse que já tinha ido acampar na cachoeira, mas ninguém consegue devido ao “Berrador! Barulhos, gritos, mato quebrando, moendo mato, quebrando taquara, duvido o ”caboco” que dorme lá”.

Relembremos ainda das outras histórias de visagens comentadas durante a peregrinação, a história da noiva, que aparecerá na próxima cidade, mas de maneira bastante diferente, em sonho. A visagem das aranhas, do cavalo e do escravo morto pelo seu senhor para que cuidasse de um pote de ouro para a eternidade.

A comida

Havia um restaurante onde sempre almoçava. Mantinham sempre aceso um fogão a lenha e panelas de ferro como um típico *self service*. No cardápio, muita carne de porco, virado de feijão, uma mistura de feijão com farinha de mandioca, torresmo de porco, mandioca cozida, couve com bacon e outros vegetais crus. Enquanto estive em Pitanga,

almoçava todos os dias neste local e não sentia fome durante todo o dia, fazia apenas uma refeição por dia, refeição esta a base de carne de porco e feijão.

Como falamos, gostaria de chamar a atenção do leitor para estas descrições aparentemente deslocadas e fragmentárias. Alguém pode se perguntar, mas pra que eu quero saber o que o pesquisador almoçava? Estamos tratando aqui de um deslocamento sendo exatamente o que permitirá o contraste de hábitos, de informações, de interpretações. Os cardápios ganham significado na medida em que mudam durante a viagem, cria-se uma diferença relativa assim como acontece com as visagens ou com a toponímia. Em uma cidade come-se peixe e marisco, mas também carne de boi. Na seguinte apenas porco com variações sobre o tema, porém, com a seqüência do deslocamento veremos que estes cardápios além de estarem ligados a toda uma história regional, podem também ter sido inventados a pouco tempo e tornado-se tradicionais.

Parte IV- Mudança de rumo

Peabiru - Campo Mourão ou Campina da Lagoa?



princípio, o projeto estava direcionado para a cidade de Peabiru no norte novo do Paraná, rumando na direção das fronteiras com o Mato Grosso do Sul. A partir de Pitanga, a cidade de Peabiru fica ao norte, depois de Campo Mourão. Seguindo este curso eu me afastaria da fronteira com o Paraguai encontrando a divisa apenas em Puerto Soares (Mato Grosso do Sul).

Ao observar mapas do Paraguai percebi a baixíssima densidade populacional daquela região decidindo então rumar para a fronteira com a cidade de Guaíra e Salto del Guairá para adentrar ao Paraguai. Com esta alteração de rota, optando rumar na direção noroeste, a cidade que se evidenciou no traçado foi Campina da Lagoa. Região também pertencente ao norte novo com ocupação a partir da década de 1940 e apesar de não ter o nome do caminho também foram encontrados vestígios em seu entorno. Esta cidade aparece nos relatórios de Igor Chmyz sobre o vale do rio Piquiri, inclusive com agradecimentos a Pedro Altoé, historiador local, que imediatamente passou a ser o informante que deveria ser procurado.

A Campina das Três Lagoas: Pedro Altoé e Igor Chmyz

Pedro Altoé é um professor de sociologia muito respeitado na cidade. Apesar de já ter certa idade permanece ativo nas discussões de políticas públicas e no arquivamento de material histórico sobre a região. Publicou, em 1984, um livro sobre a história da cidade, possui fotografias, livros, material arqueológico e diversas referências sobre a região.

O professor Altoé me contou sobre a sua trajetória nos estudos de Ciências Sociais e nos movimentos estudantis relacionados ao período da ditadura militar dos quais teria participado. O professor Igor Chmyz, arqueólogo da UFPR, que trabalhou na região durante a década de 1960 hospedava-se na sua casa durante o período das pesquisas. Estes trabalhos arqueológicos desenvolvidos na região visavam identificar sítios dos mais

diversos e, entre eles, hoje se registram as minas do Tambo de Fero e algumas ruínas de reduções jesuíticas no município vizinho de Nova Cantu. Dentre os vestígios a equipe do CEPA/UFPR identificou também habitações subterrâneas e trechos de um valo contínuo, imediatamente relacionados a morfologia do Caminho do Peabiru. Vamos ouvir um pouco sobre as histórias do professor Altoé:

O município de Peabiru tem esse nome devido aos entroncamentos dos ramais, um deles ia a Campo Mourão, Mamborê, Juranda, Campina da Lagoa, Ubiratã. Na época que participei do recenseamento do IBGE conheci o Peabiru por aqui, mas com a mecanização da lavoura estes trechos foram destruídos. Os valões, um trecho de 3 ou 4 m de largura com um capim rasteiro para evitar erosão. Eles tinham uma certa orientação, todos caminhavam para o Paraguai, hoje infelizmente, se tiver algum resíduo aqui é nas encostas. Existem ainda as teorias do caminho de São Tomé, mas os kaingang não viviam da exploração agrícola eram nômades, acabava as frutas e mudavam de lugar, se utilizavam dos caminhos. Pelas teorias, tem as lendas do Tomé, e não deixa de ter uma certa veracidade. Porque não só aqui na região tem a lenda como no Paraguai, Mato Grosso e Amazônia, mas não com o mesmo nome, mas com semelhança da tradição cultural, as histórias são as mesmas, mas com outros nomes, aparecem na Bolívia, no Peru. Se é verdade ou mentira que ele existiu, não há prova, mas tem uma série de coincidências juntadas, ele não caminhava sobre as águas. Na história do Brasil, ele foi descoberto por Pedro Álvares, mas bem antes teve um navegador que parou em Fortaleza, mas não tomou posse da terra. São coisas que deixam uma interrogação no ar. O Peabiru existe sobre grandes dúvidas. Fala-se até que os primitivos habitantes da terra estiveram por aqui. Tem um pessoal do Mato Grosso que esteve aqui, em Pitanga, eles percorreram o antigo traçado do caminho do Peabiru, vieram ver meu material, acho que são professores ou uma equipe de “aventureiros”. Um bandeirante moderno.

Neste trecho há uma semelhança com o discurso dos outros professores, Pedro Altoé levanta dúvidas sobre a historiografia, sobre como contamos a história do Brasil. Quem foi o primeiro a chegar? E quem levou o crédito pela descoberta? Porque a história oficial nos conta os fatos com tantas certezas?

Existe na fala, duas coisas diferentes do que vimos até então. É o primeiro informante que fala tão diretamente da lenda do Pai Sumé e também é o primeiro que se aproxima bastante dos argumentos colocados por Levi-Strauss em seus trabalhos sobre mitos e em especial na obra História de Lince. O professor fala: “(...) não só aqui na região tem a lenda como no Paraguai, Mato Grosso e Amazônia, mas não com o mesmo nome, mas com semelhança da tradição cultural, as histórias são as mesmas, mas com outros nomes, aparecem na Bolívia, no Peru”.

Sobre os grupos indígenas que freqüentam a cidade de Campina da Lagoa falou:

Dez ou dose vezes por ano vem umas famílias kaingang aqui, vendem balaio, 5 ou 6 pessoas. O povo não cria problema com eles, aqui neste particular os índios são bem tratados.

As vezes acampam ao lado da igreja onde tem pouco movimento. Acampar é modo de falar, dormem ali, as crianças brincando, a mulher no fogo, outros saem para vender balaio, as pessoas vem aqui e dão “marmitecs”, pão. Interessante ir a Nova Cantu, tem restos de redução onde o Chmyz esteve conosco, foi coletado material, borra de ferro, restos de carvão. Alicerces de pedra, não tinha nada edificado, mas ali tinha uma construção muito rudimentar, o Igor deve ter estas fotos, em volta destes restos de construção, duas ou três habitações subterrâneas no entorno, devia ser uma redução kaingang. Nossos índios não usavam ferro, por isso devia ser redução. Foi feita escavação, pouca, superficial e em uma delas foi encontrada borra de ferro, possivelmente resto do forno onde derretia o minério de ferro.

E sobre o caminho do Peabiru:

Os vestígios do peabiru vão para o Mato Grosso e atravessam ao Paraguai, passa por Navirai e Porto Casado. As ramificações, Pitanga, Cantu, Campina da Lagoa, Ubiratan, Juranda. A cidade de Piabiru se chama assim devido ao ramal que vinha de Campo Mourão, direção Norte - Sul. A cidade de fênix tem esse nome porque os primeiros habitantes formaram um povoado perto da redução jesuítica. Ao lado, formaram o aglomerado próximo a redução, nascido das próprias cinzas. Em Cantu, os vestígios estão sendo afetados, a reserva florestal do Slaviero é fundamental aqui na região pela preservação destes espaços. Um grupo de sem terra tentou invadir a reserva, e o Slaviero não pensou duas vezes, doou um pedaço pro movimento e não se incomodou mais eu assinei como testemunha em 1983 ou 84.

Às vezes entra alguém lá pra cavocar pra ver se encontra o ouro dos jesuítas. O lugar onde está a reserva em Nova Cantu se chama Santo Rei devido a imagens que foram encontradas na região. Aí este resto de reserva deu o nome de distrito de Nova Cantu de Santo Rei. As imagens já foram extraviadas, ninguém sabe.

Infelizmente a preservação do passado é difícil de fazer. Teve um cidadão aqui, veio de fora, se apresentou como pesquisador e tentou comprar meu material arqueológico para vender em Campo Mourão, para um museu recém montado na cidade. Queria cerâmica, pedra de raio, que na verdade era a machadinha. Nunca vi pesquisador comprar nada. Quando apareceu aqui a segunda vez, saiu corrido daqui....

Pedro Altoé coleciona a historia da cidade há quase 50 anos, é um curioso, um erudito orgânico e um historiador local. As suas lembranças mais antigas foram com relação ao tempo de duração dos deslocamentos:

Hoje o pessoal reclama das duas horas que precisa para ir a Campo Mourão, eu, na época levava dois dias no mesmo caminho, se chovia era lama, se não era uma poeira danada. Aqui não tinha tropa, mas temos as lembranças de uma chacrinha que comprava a criação pequena de todo mundo e três quatro caminhões saiam daqui por semana para levar a Campo Mourão. Sempre tivemos ligados a Campo Mourão, aqui era distrito. Campina começou em 1942 com os primeiros colonizadores, colonos brasileiros e não europeus. Pequena comunidade, passou a ser povoado e distrito administrativo de Campo Mourão, tinha um administrador da cidade, depois começou nos anos 60 a briga pela criação do município, 4 de novembro de 61 foi a lei. O nome Campina das Três Lagoas é o nome original da cidade. Era um topônimo, a campina das três lagoas, mas quando o projeto foi sancionado pelo governador mudaram o nome para Campina da Lagoa.

O Igor sempre me mandou muito material dele, publicações sobre pesquisas na região. Ele é um dos principais pesquisadores da área, ou talvez o único. O Igor tem um amontoado de material, não é propriamente um museu, era no laboratório dele, continua lá, tem algum material la que é daqui.

Na Revista Cadernos da Ilha, 2004, há uma entrevista com Igor Chmyz que inicia seu depoimento assim:

Meu primeiro contato com vestígios do sistema Caminho de Peabiru aconteceu de forma imprevista. Em 1970 estávamos desenvolvendo uma pesquisa no oeste do Paraná, no município de Campina da Lagoa. Um morador de lá Pedro Altoé, entrou em contato com o CEPA (Centro de Estudos e Pesquisas Arqueológicas da UFPR) e informou sobre a existência de sítios arqueológicos. Falava de buracos de bugre, coisas assim. Então nos dirigimos para aquela região, fizemos uma vistoria e verificamos que de fato havia muitos sítios arqueológicos. (...) Havia habitações subterrâneas, aterros funerários e depressões no solo como se fossem caminhos (...) Verificamos que havia uma relação direta dos sítios com trechos do caminho (...) nós o acompanhamos por quase 30 Km (...) Curiosamente o caminho não subia elevações. Ele as contornava. Sempre pelos flancos, era um caminho lógico que aproveitava os terrenos menos inclinados (...) Depois fiz trabalhos em outras partes do Brasil e numa determinada área de Minas Gerais, no Triângulo Mineiro encontramos vestígios de um caminho muito parecido com o Peabiru. Até vimos trechos preservados dele. Eram os caminhos indígenas usados pelos bandeirantes que se dirigiam para o Mato Grosso e Goiás da mesma maneira como aconteceu aqui (Revista Cadernos da Ilha, 2004).

Grupos Gê e seus deslocamentos ou como trocar uma verdade por outra

Nos trabalho de Luis Galdino o caminho do Peabiru teria sido trilhado por Sumé e mantido pelos incas durante períodos de expansão. Depois de abandonado teria sido utilizado pelos grupos guarani que, segundo cronistas dominavam grande parte da região sul, hoje território brasileiro e paraguaio. Outra autora, Rosana Bond (1998) propõe que este caminho teria sido construído pelo guarani durante sua expansão que teria chegado nas fronteiras do império incaico. Tradicionalmente, estes guarani realizariam migrações religiosas segundo suas concepções cosmológicas na direção do sol nascente, mantendo assim o caminho conservado.

Porém, o que acabamos de ver com os depoimentos do prof. Chmyz propõe algo diferente. Em Minas Gerais, os vestígios de caminhos encontrados estavam em áreas de influência de grupos caiapó, também Ge. E no sul, os caminhos que estes autores atribuem aos guarani seriam obras de grupos ge, ancestrais dos atuais Kaingang e Xókleng conhecidos também como cabeludos, campeiro ou guaianá. Grupos com influencia no Planalto Central que migram ao sul e passam a ocupar grande parte do cone sudeste brasileiro. Na arqueologia estes grupos são conhecidos como Tradição Itararé (PRONAPA,

1969), populações ceramistas que habitavam no que hoje compreende o Paraguai e os estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo.

A Tradição Itararé vem sendo subdividida em cinco Fases: Açungui, Cantu, Casa de Pedra, Candói e Catanduva. As Fases Açungui e Cantu apresentam na grande maioria das vezes vestígios de habitações subterrâneas, depressões usadas como habitação em épocas frias, e sua datação oscila entre 2000 e 1000 anos antes do presente. Eram populações nômades e confeccionavam utensílios cerâmicos de pequenas dimensões em forma de potes e jarros cilíndricos, em alguns casos decorados com pintura vermelha, em outros, por meio da impressão da polpa dos dedos. Quanto às peças líticas, esta tradição apresenta: artefatos como “quebrador de coquinhos”, lâminas de machado polidas, além de peças não muito elaboradas, lascas e fragmentos.

Outra consideração a ser levada em conta aqui é o deslocamento destas populações. Possivelmente, os sítios eram utilizados apenas como acampamento pela cultura Itararé. Semi-nômades, não permaneciam por muito tempo no mesmo local; a cerâmica é de pequenas dimensões para ser carregada sem esforço o que sugere intensa locomoção. A presença de caminhos entre os acampamentos destas populações foi constatado na região do rio Piquiri (CHMYZ & SAUNER 1969), exatamente a região de Campina da Lagoa, Mamborê e Juranda.

Em um trabalho monográfico estudando uma habitação subterrânea, foi constatada além da presença de um caminho próximo, outros sítios menores espalhados em um raio de até cinco quilômetros do sítio principal. Estes outros locais seriam como áreas de influência e serviriam como oficinas para obtenção de recursos específicos. Quanto à distribuição geográfica regional da Tradição Itararé e suas fases, em geral, acompanha os vales de grandes rios. Encontram-se vestígios do grupo em toda a extensão do rio Iguaçu, no Vale do rio Piquiri e também no vale do rio Ribeira do Iguape em sua porção alta (BORGES, 2000).

Desta maneira temos mais uma explicação sobre o mesmo fato. O Caminho do Peabiru que até agora teria servido a espanhóis, jesuítas, bandeirantes, teria sido construído inicialmente ora pelos incas, ora pelos guarani e agora pelos ancestrais dos Kaingang. Teríamos nesta situação, na pior das hipóteses, que aceitar explicações que desaguardariam em

múltiplas verdades, mas não qualquer verdade, mas legitimadas e possibilitadas pelos diversos contextos.

Casa da Memória e Secretaria da Cultura

Logo no primeiro dia de conversas com o prof. Pedro Altoé, ele me levou até a Secretaria Municipal de Turismo e me apresentou para a secretária e demais funcionários. Com estes tive um intenso contato enquanto fiquei na cidade e sem perceber começou a tomar forma uma espécie de disputa pela minha atenção. Organizaram um passeio, queriam me mostrar os pioneiros, queriam minha participação na constituição de uma Casa da Memória e idéias para a constituição de um museu.

Com o passar do tempo percebi nitidamente dois grupos políticos nesta cidade por dois motivos. Primeiramente por uma entrevista com Doca Pianaro, avô da Secretária de Turismo que me foi indicado pelo grupo da Secretaria como um dos mais antigos da cidade. Algum tempo depois conheci um geógrafo, Murilo, pertencente ao outro grupo e que me apresentou Conceição Pereira, também um dos primeiros pioneiros.

Neste momento lembrei-me ainda de Barra Velha quando fazia perguntas cruzadas para dois informantes opostos. Em geral, se os dois informantes se conheciam, tendiam a falar coisas diferentes não sendo em poucos casos onde houve trocas de acusações entre ambos. Assim, também percebi que estava transitando entre dois grandes grupos, e que ambos disputavam a atenção do pesquisador da universidade³⁷.

Doca – pioneiro, caçador e Juiz de Paz

Este informante me foi apresentado por ser avô da secretária municipal e teve todas as suas falas gravadas de maneira bastante formal. Inicialmente perguntas abertas progressivamente buscavam o passado da região e as representações sobre o indígena e os

³⁷ Não esqueçamos das discussões feitas no início sobre as considerações contidas em *Fieldwork in Marroco*, de Paul Rabinow (1977). Em Campina da Lagoa, cada informante me levou ao interior do seu grupo o que evidenciou dois grupos em oposição.

caminhos. O informante tem 79 anos e chegou em Campina da Lagoa em 1951, fazendo frete de caminhão. Disse que pegou um frete enganado:

Tinha um cara que morava aqui e pediu um frete, ia abrir um boteco e pegou o caminhão pra trazer telha, feijão. Fizemo a estrada em 6 dia, abrindo picadão. Eu sou de Irati e depois deste frete, falei com meu irmão e viemo pra cá.

A gente fez uma mangueira para porco e fizemo criação, mas já tinha uma empreiteira de Mamborê e um monte de peão que abria posse. Já tinha umas oito família que moravam aqui quando eu vim. A primeira festa que fizemo tinha só 80 pessoas. Fui até Campo Mourão comprar bebida pra festa. No lugar da festa eu fiz uma casa pra mim, colocamo um comércio e fazia sorvete. Compramo a sorveteria no meio do mato, do Mambore até aqui é uma escuridão, mas a sorveteria tinha motor e por aqui tinha luz. Tinha uma campina por aqui, como uma clareira, uma capoeira com floresta envolta, por isso o nome da cidade.

Depois deixamo o bar e fomo plantar café. derrubamo mato, ia plantar café e as mulher iam cuidar do bar, e ai fomo pelejando. O bar era bem em cima das tartaruga do cruzamento entre as duas avenida. Em 1952 construí a casa, e quiseram me embargar, mas não tinha rua nem nada, e se passar uma rua eu taco fogo, era casa de madeira. Quando tivemo que muda, nós amarramo e arrastamo. Uma vez com o bar funcionando, sem desmontar, fazia uns pinherinho redondo, erguia no macaco e puxava com o caminhão, mudemo duas veiz. Daí foi desmanchado. A casa era de madeira, dois andar, minha mulher era professora, a cada 2 meses tinha que ir em reunião em Campo Mourão. Quando separo de Campo Mourão eu fui o 1º Juiz de Paz. Não dava briga, era só de bêbado, não tinha briga de terra.

Lá em Pitanga é violento, lá é famoso. Quando abrimo a campina, apareceu a Sinop (empresa colonizadora), lá pra Ubiratã ainda não tavam abrindo, mas tinha um paulistão grosso que tinha uns jagunço que matavam quem entrava na área deles, matavam e jogavam no rio Tricolor, mas aqui não morria muita gente não.

Sobre os índios, que nitidamente confundem-se com os paraguaio e estes que também nitidamente nesta localidade confundem-se com os responsáveis pelo caminho o informante relata nunca ter visto ninguém, só vestígios e uma explicação “O povo conta que tinha!”. Observe:

Isso aqui já foi habitado pelos índio e pelos paraguaio a muitos anos atrás. Quando eu vim já não tinha mais ninguém. Eles faziam casa de barroca, tirava barro da lagoa e fazia casa, isso era os paraguaio que faziam. Tinha a roça deles. Campo Mourão, Campina e Foz do Iguaçu. O avô do Noronha achou um acampamento grande dos índios, tinha uns pesinho de erva mate. Entre Campo Mourão e Pitanga também tiveram os paraguaio, moringa, pote dos índios eu achei muito por aqui. Mas nunca vi índio aqui, ali em Guaraniaçu tem índio.

Uma fazenda aqui perto tinha a estrada dos Paraguaio, tem um lugar que ainda dá pra enxergar, passando do rio Tricolor pro Piquiri, no porto Nair. Atravessa o Piquiri para foz do Iguaçu. É o mesmo caminho do peabiru. Qué vê, o finado Carula veio a campina pelo caminho velho dos paraguaio, era tudo mato né, ele pegou um índio que conhecia aqui, mato fechado, vinham cutucando com facão pra ver onde era mais duro pra seguir, demorou 4 dias. Até Mambore dava pra fazer, as vez perdia o rumo, mas tinha vestígio do caminho. Ficaram mais de um dia em cima duma árvore pra achar o trilho de novo, aí perceberam que a lagoa era perto por causa das garças, elas voaram e viram, é lá.

Sempre tiveram as três lagoas, no inverno quase secava. Uma delas a prefeitura secou e fez um bairro em cima. Tinumbla em português é lagoa e a água das lagoas cai no rio Azul e de lá pro Piquiri.

O informante falou coisas interessantes sobre a impossibilidade de tratamentos médicos no tempo do pioneirismo e disse não conhecer remédios ou qualquer planta útil naqueles matos justificando ser nascido em Campo Largo. Contou ainda sobre a sua perspectiva de mestiçagem e sobre as visagens:

Sou italiano com alemão, minha mulher era polonesa. Tenho filho que casou com índio, português, tenho 6 bisneto, tem um neto que casou com japonês e agora minha filha vai casar; tem 6 ou 7 sangue diferente na família. É difícil, pois italiano puro nem o diabo gosta. O primeiro campinense legítimo é meu, outros nasceram mas não foram registrados aqui.

Um tal de goiano contava de visagem aqui, mas eu nunca vi, não acredito. Na lagoa ele viu uma visage, era velho, e bebia. Chegou num bar e disse que tinha visto um troço na lagoa. Era um homem gigante, do tamanho de uma árvore, que teria passado na frente dele, em dois passos atravessou a lagoa e cada passo dava uns 20 metros.

E sobre a história da região citou além de uma fonte escrita desconhecida, vestígios concretos observados em campo, durante suas caçadas:

Um livro que falava dum lugar a 20 ou 22 Km do encontro do Piquiri com o Cantu, este lugar é aqui. Aqui é Campina Vitorina que chama na verdade, não tem outra campina por aqui e eu sei disso porque um amigo meu tinha um livro. Eu tinha uns 9 ou 10 anos, ele falou que era do bisavo dele, o nome dele era Jose Almeida qualquer coisa. Era sapateiro de Ponta Grossa e tinha esse livro grosso, um livro bem escrito com letras grandes, e dizia que era dos jesuítas...

Quanto ao elemento indígena na época do pioneirismo disse desconhecer, não havia ninguém morando na campina. Sempre que perguntas relacionadas aos indígenas eram feitas o informante direcionava o assunto para a caça ou para as missões jesuíticas antigamente existentes na região. Observe:

Eu conheci dois índio, um me contou uma história de um cabedar³⁸ de ouro enterrado perto de Guarapuava, dizem que precisava de 60 mula pra carregá o cabedar. E um outro perto de Ponta Grossa que foi um outro que me contou. Ele era curador em Ponta Grossa. Eu era menino, minha mãe levava a gente.

O encontro entre o Piquiri e o Cantu tem umas coisas lá, tem uns pinheiro grande, quem plantou? Aqui não tem pinheiro. Uns 500 metro pra cima tinha uns bananal.

Os jesuítas passaram por aqui, na beira do Piquiri tinha uma fazenda com 4000 mil telha empilhada na beira do rio, era dos jesuítas, quem foi que fez isso? Tinha um carrero de limão até a beira do rio, uns 200 metros, laranja brava é nativa, tem demais, mas limão não. E os pinheiro? lá em Irati, minha terra, Gralha Azul é praga, e aqui eu nunca vi uma Gralha Azul.

³⁸ Cabedar seria a corruptela de cabedal, que corresponde a um conjunto de bens que formam o patrimônio de alguém. No dicionário Aurélio consta também como estimativa que se faz de coisas e pessoas.

Conceição Pereira e o livro de 1920

Como falamos no início, Rabinow contextualiza seu gradual aprofundamento nas redes de informação numa Medina marroquina. Neste caso, ao escolher um informante que nos leve a outro e a outro e depois a outro, teoricamente, a rede produzida estará inserida em um grupo direcionado pelo primeiro informante. Em Campina da Lagoa, estes dois pioneiros, Doca e Pereira, compõem grupos distintos, politicamente opostos e que praticamente revezam os cargos de administração pública da cidade.

Depois de conhecer a Secretaria da Cultura, um dos funcionários apresentou-me a outro informante, desta vez um geógrafo que desenvolveu trabalhos sobre a história e sobre as condições das bacias hidrográficas da região. Foi este informante que me levou a Conceição Pereira, também pioneiro, mas de outro grupo.

As primeiras conversas com os Pereira também aconteceram de maneira bastante formal. Marcamos uma hora, no fim da tarde, para tomar mate e realizar a entrevista, confira alguns trechos:

Cheguei na Campina em 1943. Primeiro meus parentes vieram, em 1941. De 42 para 43 fizeram a roça e como estavam sozinhos, trouxeram outros. Mexia com porco. Em 43 fizemo a primeira viagem, trouxemo um carroção com cavalo e os petrecho. Gastava 3 dias neste cargueiro até Campo Mourão. E ficamo por aí, mexendo com porco. Aí em 47 eu me casei, faz 58 anos que estou casado. Minha mulher tem o mesmo nome que eu. O pai dela era primo irmão do meu pai.

Tinha uma conversa que tinha uma campina a mais do que essa. Um home veio pra procurar a dita campina. Chegava por aqui com os cargueiro, a estrada velha. Carula, Nianas, eu. Foi em setembro de 47, não to certo do dia. Nós varamo o rio e atravessamo pra chegar na campina. Eu acho que não existia outra, era esta mesmo a única campina. E eu to aqui desde aquele tempo.

Nunca tive comércio, sempre trabalhei na roça. Em 1953 o Doca chegou aqui, já tinha umas casas, mas não tinha ponte. Era tudo mato, muita pedra. Era muito difícil. Tinha no mato uns sinar de um caminho. Uma tropa caminhando um atrás do outro vai fazendo um sinal, fica um valo. O sinal era aqui na estrada velha, e tinha um acampamento grande. Passava por ali, sempre tinha uns pote quebrado, o pessoal dizia que era de ouro.

Caçava muito, eu e meu irmão matamo a primeira onça da campina. A carne é boa pra comer, tem uma carne macia, um bicho que só come carne fresca, então tem que fazer o charque e fica muito boa.

Daqui até Mamborê fazia em um dia a cavalo. Ia pelas estrada e caia uns galho com mel e a gente catava pra comer. Aqui não tinha bugre, eles já tinham afastado. Na Pitanga foi feio, foi antes de 40. Mataram os índios dentro da igreja. Meu pai contava, eu lembro. Naquela época nós morava em Campo Mourão, aqui não era aberto. Tinha muito sertão no Paraná, não tinha o norte, era tudo mato. Conheci a cidade em Guarapuava, gastava 20, 28 dias de viagem pra ir até lá. Aqui, na Campina ninguém criava porco, mas em Mamborê sim, trazia as tropa de porco. Eles andam em fila né.

Tinha um monjolo pra descascar arroz e um dia, de noite, escutammo uns barulho no mato, tipo um rugido e foi se aproximando sabe. No monjolo, meu pai guardava uns dois saco de arroz descascado. De manhã, quando fomo vê, tava tudo no chão. Deve ter sido uns índio. No outro dia, tinha umas cestas espalhadas e aí meu tio disse, vamo pega. Na outra noite ele

espalhou cinza no chão pra marca as pegada. Você acredita que eles subiram por cima da bica d'água pra pega o arroz e não fica marcado. Entravam e não pisavam. Arrebentaram uma cerca. Meu tio tava sozinho e quando amanheceu tava aquele monte de casca de lima espalhada em montinhos. Ai, trouxemo um cachorro, e meu tio disse que não ficava sozinho no monjolo nunca mais. Mas nois sabia que eram os índio que tavam fazendo aquilo.

Fiz 81 anos em março. Sou parente dos Batista lá da Pitanga. Lá tem o rio Batista, esse nome é dos parente. Meu pai era nascido em Santa Cruz do Rio Pardo. Na época dele, lá também não tinha nada. Os pionero de Campo Mourão eram meus tio. Tem uma Avenida Irmãos Pereira. Eram nove irmãos. Uns vieram pra cá, outros foram pra Campo Mourão. Vieram de Castro, Ponta Grossa, Guarapuava, Pitanga. Vieram procurando Campo Mourão. Lá é um campo, não tem floresta. Tinha outro campo, o Campo Bandeira, lá tinha índio, um deles que tinha o nome Bandeira e ficou. Também têm uma campina.

Aqui tinha três Lagoas, mas um dos prefeitos mandou seca tudo. Numa delas tinha um botinho dos paraguaio. Quando nós viemo, fazia 20 anos que os Paraguaio tinham ido embora. Usavam um barco, tava podre, mas dava pra vê bem. Um tronco cavado, como uma canoa que diziam. Feito na madeira, como um cocho.

Perguntei então se paraguaios e índios não eram a mesma coisa e a resposta do Sr. Conceição foi: “Os paraguaio não são os índios, são diferente”. E em seguida, falou: “O paraguaio e o bugre tem a mesma aparência”.

Nesta entrevista não estávamos sozinhos, acompanhavam-nos a esposa de Conceição Pereira, com o mesmo nome que ele e sua filha, professora da rede municipal de ensino. O trecho a seguir é de Dona Conceição:

Tinha um outro negócio. Um toco de Tarumã, madeira forte, não apodrece. Fazia 20 anos que já tava lá e até dois anos atrás ainda tava lá. No toco tinha sinar de que foi tirado mel, era cortado no machado.

Continuando, Conceição Pereira (o marido) falou:

Minha filha é professora, a gente lê bastante, jornal leio bastante, escreve um pouco. Eu tinha sete anos quando estudei pela ultima vez, sempre fui comprando livro de história, gosto e fui lendo. Não adquiri riqueza, mas nunca faltou nada, não adquirimo fazenda, mas num pedacinho de terra e conseguimos criar os filho. Os filho também não estudaram muito, os mais novo já se pegaram mais no estudo, ficou mais fácil, estrada.

Esse livro eu estudei nele. Eu tinha 7 anos. A professora passava um livro de um aluno pro outro. Meu irmão usou, a professora passou este livro e eu peguei, minha irmã estudou aqui, e ta com 96 anos. Ela marcou no livro o dia que ela saiu da aula. 12 de junho de 1920.

Luis Pereira 1932. Tem até a letra dela. Cada um que estudou deixava o nome...

Ele tem história e memória

Era difícil, a escola não era como é hoje, não tinha médico, tinha uma benzedeira que curou muita gente, picada de cobra.

E Dona Conceição completa:

Eu que consertava quando alguém quebrava o braço. Mas hoje, é uma pena, os jovens não respeitam os velhos. Acham que a gente mente.

Sobre os dois últimos trechos vale a pena comentar duas coisas, primeiro a perspectiva de memória e de história, em seguida o conceito de mentira para estes informantes. O livro que estávamos observando era velho, páginas amareladas e soltas. Um livro de história do Brasil que tinha Emílio Goeldi como um dos editores. Era um livro de história, portanto, para o Sr. Conceição, ter história era um tanto óbvio, mas ter memória apenas porque havia algumas poucas palavras (nomes e datas dos usuários) escritas a lápis se tornou bastante significativo.

Já comentamos antes sobre a perspectiva historiográfica que coloca em oposição a história e a memória, uma ligada a escrita, vista quase como eterna, e outra, a memória ligada a oralidade e a narrativa, que faria um contraponto também à história oficial. No caso do livro da família Conceição, a história é remetida ao escrito, ao impresso e a memória a anotações anexas que identificam seu dono com uma comunidade de afeto como chamaria Halbwachs (1950). O livro os fez lembrar de outras épocas, da família, da irmã, tem memória portanto na medida em que estava significativamente disponível nas lembranças dos informantes.

Continuando a conversa, mas já aparentando um certo cansaço, o Sr. Conceição fala de fatos marcantes:

Tudo passou, e hoje tamo na cidade, graças a Deus. Não falta amizade.
Morava num rancho, lá no meu terreno eu já fiz quatro casas. Não tinha nem serraria. Daí uns quatro cinco anos começou a cerraria. Tocada no motor. Aí, veio outra serraria, mas já tinha estrada. Aí comprei uma carroça. Em 60, virou município. Quando foi em 70...
Precisava de uma autorização pra ocupar a campina, pra cortar mato, tudo. A gente tirava o registro, mas nunca vinham fiscalizar.
Aqui teve problema com posse, as companhias, a SINOP. Na Pitanga é feio, vem gente e vende três vezes a mesma terra. Tem ainda a estrada velha. Ela foi usada muito durante a Guerra do Paraguai, passava carga, tropa.

E sua esposa, dona Conceição mais uma vez se pronuncia sobre uma praga, fato marcante para ela e sobre as visagens. Perceba o leitor, o alto teor moral presente nas descrições das mulheres. O fato das coisas sumirem ou não existirem, está diretamente relacionado com comportamentos específicos, o não cumprimento das regras implicaria então numa punição. Observe:

Quando começou a vir mais gente pra cá. Muita gente abria posse e entrava nos mato, sabe. Daí os macaco começaram a morrer tudo e alguns pegaram, ficava com febre, dias. Foi em 1951, morreu muita gente, não sobrou nenhum macaco. Dias, quantas vezes vi passando gente quase morta. A gente acha que era febre amarela. Mas falam em paratifo, os dente ficam tudo pretinho.

Tinha umas visagem também. As vezes vinha um cheiro de gasolina sabe. E não tinha nada lá fora, nem carro tinha. Uma vez, a noite, começou uns barulho de tábua batendo, empilhando tábua. De manhã fomo vê, não tinha nada.

Sabe como é pra sapecar erva? Minha mãe tava esquentando erva e dando uns saco pra nós levar e a gente ia empilhando, quando fomo vê, não tinha mais nada.

A mãe do meu primo foi pra minas pra tentar tirar um encosto, ele dizia que sempre tinha alguma coisa seguindo ele, as vezes entrava correndo em casa dizendo que tavam atrás dele. Quando ia olha, não tinha nada.

Falando sobre a mesma coisa, a filha do casal tenta explicar melhor a história:

Dizem também que teve um cara que encontrou uma panela de ouro e daí ele sumiu. Minha irmã contava esta história. É da noiva, minha irmã contava que em sonho aparecia uma noiva, diversas vezes. Um dia a noiva disse um lugar pra ela, uma pedra, era pra ela ir lá que tinha uma panela de dinheiro. Diz que não era das grandes, era das médias, sabe. A noiva disse pra ela também não ser gananciosa, que ela dizia o lugar, mas o dinheiro tinha que ser dividido com os pobres. Aí a moça foi no lugar e pegou a panela, diz que só a panela era a coisa mais linda e foi saindo. No caminho encontrou um pobre que pediu pra ela dar um pouco pra ele. Como disse não, a panela que tava embaixo do braço dela, sumiu.

Lá no Caratuva encontraram outra dessa, todas nessa linha da estrada velha que vai no sentido de Mamborê.

Com toda esta conversa, a hora já estava avançada para os horários rurais, já passava das dez horas da noite. De repente chega um sobrinho do Sr. Conceição. Eu já o tinha visto em dias anteriores pois estava hospedado no mesmo hotel. Imediatamente nos reconhecemos e depois de explicar a ele um pouco sobre o meu trabalho ele contou sobre a pedra de raio:

Outra história é da pedra de raio. Sempre nos pinheiro. Ela cai e vem torneando o pinheiro e para no pé dele. Uma forma meio cônica, acho que ela vai desgastando quando cai. Eu já vi uma pedra dessa no alto de um pinheiro. Ela é polida.

Aqui derrubava pinheiro pra tirar uma caixa de abelha. Tinha muito. Onça, comia muita onça, e vendia o couro. Se deixar onça solta, é perigoso até pras criança. Igual a sucuri, mataram uma, lá no Mato Grosso, e tinha um cara dentro. Eu vi as fotos, tem umas três.

Por fim, continuando o assunto dos animais da região, Dona Conceição falou sobre um “sapo alucinógeno”:

Tinha um sapo por aqui, que a pessoa que tocasse nele ficava tonta, parecia bêbada sabe. Eu vi vários assim, vi até criança, ficava com a cara vermelha e tontinha, tontinha.

Logo em seguida terminamos a entrevista e eles me convidaram para voltar a casa deles no dia seguinte. Disseram ter colhido três sacos de milho verde para fazer pamonha, mas precisavam de ajuda, tinham que fazer um mutirão, ralar e cozinhar todo o milho.

No dia seguinte as nove da manhã já estávamos descascando milho, almocei com eles e fomos comer a pamonha lá pelas quatro da tarde. Durante o processo conversamos muito, perguntei sobre os grupos políticos da cidade, para ter certeza do que disse acima. Entramos em assuntos sobre educação, o cotidiano rural e outros que interessam apenas por um enriquecimento pessoal.

Minhoca e a teoria / pratica novamente

Um sábio contrata um canoeiro para atravessar um rio. No rio, o sábio tentando puxar conversa pergunta ao canoeiro se ele conhecia astronomia e o movimento dos astros. Não senhor, responde o canoeiro. Então você perdeu metade da sua vida, indaga o sábio.

Em uma nova tentativa, o sábio pergunta se o canoeiro conhecia as leis da física e da química. Não senhor, responde o canoeiro. Então você perdeu metade da sua vida, fala o sábio. Então como uma última tentativa o sábio pergunta se o canoeiro conhecia as leis dos homens e das sociedades. Não senhor, responde o canoeiro. Então você perdeu metade da sua vida, indaga o sábio.

De repente o canoeiro pergunta ao sábio se ele sabia nadar. Não, responde o sábio. Então o senhor perdeu a sua vida inteira porque a canoa furou, arremata o simplório canoeiro.

Esta anedota me foi contada por um informante. O Minhoca, como é conhecido, administra uma padaria, referência na cidade por ser excelente e por ser a mais antiga. O forno a lenha foi construído em 1950 e nunca precisou de reparos. Um dos hábitos prediletos deste informante é sentar num balcão de bar defronte a sua casa para conversar com pessoas e foi assim que nos conhecemos.

O que parece uma tensão entre dois tipos de conhecimento diferenciados seria uma manipulação diferenciada deste conhecimento e foi constantemente remarcado em suas fronteiras. Apareceu em Pitanga durante aquela conversa sobre como cortar um cedro com a motosserra, apareceu também no projeto original onde metodologicamente enfocáramos dois grupos de informantes, os letrados e os não letrados. Esta relação diferenciada com o conhecimento exposta, por exemplo, em grupos de leitores e de não leitores faria mais sentido se formulada como uma diferença da oralidade de eruditos orgânicos ou sábios locais

e a oralidade popular, como já dissemos. Em muitas situações esta divisão mostrou-se totalmente artificial, porém, em outras, foi reiterada pelos próprios informantes³⁹.

Assis Chatoubriant/ Palotina/ Guaíra

Assis Chatoubriant, Palotina e Guaíra são cidades que fizeram parte do meu caminho apenas como passagem. Em Assis Chatoubriant pude apenas perceber, da janela do ônibus, as mangueiras usadas na arborização da cidade, carregadas de frutos. Desde Campina da Lagoa até Salto del Guairá no Paraguai, a ocupação do espaço é semelhante. Nas margens das estradas só existe terra mecanizada e plantio de soja, nas cidades ou aglomerações humanas as árvores se concentram em um número absurdo. A arborização das cidades do interior do Paraná é riquíssima, com variedade de espécies segundo danos, frutos e funções. Em relatos que obtive em Palotina, as mangueiras no verão dão muitos frutos que não são consumidos e a cidade fica com um cheiro desagradável devido a fermentação das mangas que se desprendem das árvores.

Em Palotina conheci ainda o Campus de Medicina Veterinária da Universidade Federal do Paraná e obtive algumas descrições minuciosas sobre o mundo rural da região. O machismo, a violência e as piadas de sexo caminhando sempre em paralelo. “Alguém, por acaso, já viu uma mulher dirigindo trator?” me perguntou um dos informantes. Também percebi que as elites controlam moralmente esta relação entre o machismo, violência e sexo, apresentando estes elementos de forma sutil, assim, as elites rurais contam outros tipos de piada.

Em Guaíra fiquei por alguns dias, a cidade fica nas margens do rio Paraná, que faz a divisa com o Paraguai. Cidade de fronteira, perigosa, me avisaram para não sair a noite com dinheiro. Nas caminhadas conheci dois lugares interessantes onde obtive algumas informações. Um deles, um porto no rio, Associação Beira Rio, local muito freqüentado por automóveis e barcos que vinham do Paraguai! Um segundo local, próximo a este foi o Museu Histórico Municipal onde obtive informantes e como eles contam a história de

³⁹ Para uma discussão mais aprofundada com relação a esta tensão entre a teoria e a prática ver Levi-Strauss em O Pensamento Selvagem, capítulo 1, A Ciência do Concreto, onde o autor expõe que as classificações são formuladas a partir de dados sensíveis, dados concretos.

Guaira. A cerca de 16 Km rio Paraná acima ficam as ruínas de Ciudad Real del Guairá, fundada por Rui Diaz Melgarejo e abandonada devido aos ataques dos bandeirantes. A região ficou abandonada até 1900 quando a Companhia de Erva Mate Laranjeiras começou a construir um império com a exportação da planta. A cidade se constituiu neste momento. Cassinos, hotéis, trens e até aeroporto foram construídos pela empresa. As redes ferroviárias e hidrográficas se estendem ao sul até Buenos Aires e ao norte até Itu, via rio Tietê.

Em conversas com funcionários do Museu Histórico Municipal percebi uma outra possibilidade de caminho. Quando perguntei sobre o caminho do Peabiru, se conheciam, se sabiam algo sobre, a resposta foi surpreendente. Desconversaram, não responderam por um momento e rebateram com outra pergunta: “Ah!, mas você conhece o Caminho das Águas? É muito mais legal. Um barco navega pelo lago de Itaipu visitando vários lugares”. Estaríamos assim, diante de mais um caminho possível. Porém, um caminho das águas seria possível apenas nas margens de um grande lago como o de Itaipu, o que justificaria esta possibilidade.

Depois começaram a me mostrar e explicar uma fotografia ampliada das Sete Quedas onde aparecia uma “imagem” de Jesus Cristo. A personificação do Cristo nas Sete Quedas, como me explicaria um outro funcionário, “seria uma bênção para os visitantes!”, me disse ele. E em seguida comenta: “Em cinco anos que estou aqui, apenas uma pessoa conseguiu ver a imagem”!

Sobre esta imagem de Jesus Cristo que apenas uma pessoa conseguiu ver é necessário identifica-la como uma interpretação isolada, substancialmente diferente daquelas memórias que nos remeteram ao tropeirismo páginas atrás. Quem nunca olhou para nuvens e observou semelhanças com imagens reconhecíveis. Um cavalo, uma girafa, um velho barbudo fumando cachimbo... Caso um grego olhasse para o céu, veria as mesmas imagens? As constelações estelares, astros como o sol e a lua apresentam lugares específicos em cosmologias nativas e são interpretados por cada grupo de maneira mais ou menos homogênea. O astro é o mesmo, mas as possibilidades de interpretação variam para um Inca, para um Kaingang e para um cientista. A individualidade de uma interpretação também não seria completamente livre e aconteceria na medida das possibilidades do contexto. Assim, as imagens possíveis devem estar conectadas ao contexto histórico de um

grupo e as significações relevantes para cada indivíduo seriam aquelas diferentemente lembradas. Em outras palavras, indivíduos diferentes teriam memórias diferentes, mas as possibilidades de interpretação de qualquer memória seriam mais ou menos limitadas.

Parte V – Paraguai, mundo guarani?

Relações de fronteira



o dia que decidi partir ao Paraguai era o quinto dia útil do mês de junho, saquei uma boa parte da bolsa e fui pegar um ônibus que atravessaria o rio Paraná em uma balsa. Eu estava apavorado. Parecia que todas as pessoas da cidade ficam esperando um momento propício para se aproveitar, tirar vantagem. Um troco errado, a cobrança de um preço diferente daquele escrito na vitrine, etc...

O rio Paraná com o seu gigantismo separa dois mundos. Do outro lado as pessoas eram bastante diferentes. A cidade de Salto del Guairá é simples. Tudo no Paraguai é mais simples. Uma cadeira e uma guampa⁴⁰ de mate parecem suficientes. Diferente do estilo de vida paraguaia, os brasileiros invadiram estas regiões de fronteira impondo seus hábitos. A cidade de Salto tem uma rua central com comércio de eletroeletrônico e as conhecidas quinquilharias paraguaias de todo tipo que atraem consumidores brasileiros. Os donos e funcionários de algumas lojas, paraguaios em geral, passam o dia em frente ao seu estabelecimento sentados em cadeiras características (armação de metal com tiras de plástico colorido) com suas guampa de mate. Ao lado, um isopor com água gelada e suco de limão. Ao chegar clientes na loja, levantam-se, com a guampa na mão e realizam assim o atendimento.

Depois de dormir uma noite na cidade de Salto del Guairá fui para a cidade de La Paloma del Espíritu Santo. Como não conhecia o caminho pedi para que o motorista me avisasse da chegada. O ônibus tomou um rumo oeste durante duas horas. A paisagem era a mesma, terra roxa mecanizada.

Um três horas depois, o motorista me avisa da chegada. Quando desci do ônibus, parecia que tinha chegado ao nada. A cidade era a estrada, nas suas margens estendia-se por cerca de quinhentos metros uma concentração de casas. Rumei a um hotel e fui andar pela cidade. Durante dois dias fiquei em La Paloma e funcionou como uma escala de

⁴⁰ Guampa é uma espécie de copo para tomar mate feito de chifre de boi. O mate é chamado de terere, te ou mate, no Paraguai, e bebe-se gelado, não quente, como os gaúchos do sul o fazem.

aclimação e adaptação. Não tomar café, apenas mate, comer pão com funcho, a língua castelhana e guarani.

Num dos passeios encontrei um motorista de táxi para saber sobre a região e sobre populações indígenas. Falou-me de uma tribo guarani a cerca de trinta quilômetros de distância e sobre o modo como os paraguaios tratam os índios:

No Paraguai as pessoas são civilizadas, sabem tratar bem os índios. No Brasil, o índio é igual animal. No Paraguai se matar um índio cometerá dois crimes. Para homicídio a pena é de 15 anos, se for índio a vítima, o culpado fica 30 anos preso.

Neste dia, no final da tarde, quando retornava ao hotel percebi assobios, um surto coletivo de assobios, como códigos. Era por volta de seis da tarde e depois disso, as pessoas começaram a fechar as lojas, pegar bicicletas. O mesmo ocorreu em Salto del Guairá, mas no momento, me pareceu insignificante.

Gostaria de chamar a atenção do leitor para este tipo de descrição apresentada. Aparentemente sem nenhuma relevância, mostra uma inabilidade do pesquisador e também sua transformação. Dados como estes do assobio, dos hábitos alimentares, dos apelidos, metáforas e piadas dão volume ao trabalho e ajudam a compor um quadro de diferenças significativas. Como falamos, o deslocamento é o valor e o contraste entre os pontos de parada aconteceram na medida deste deslocamento.

Com outro informante, Bernardo, tive a informação de que no Brasil os índios seriam mais inteligentes porque sabiam construir casas. No Paraguai os índios moravam em casas de lona preta. Ao perguntar a ele sobre a língua guarani⁴¹ e sua relação com indígenas, a resposta foi que não existia esta relação. A língua guarani falada no Paraguai não teria, para este informante, nenhuma relação com a indianidade. Uma identidade do povo paraguaio que não remete a construções baseadas em nenhum passado indígena da região, nem com a diáspora dos guarani do território brasileiro.

No hotel, durante as refeições, conseguia informações também. Sobre a legalidade no Paraguai, um dos hóspedes que estava com sua casa em reforma, disse ter escolhido o Paraguai porque ali não se paga imposto. Também não existe qualquer tipo de

⁴¹ A língua guarani todos aprendem na escola e falam o mesclado, mistura de castelhano com o guarani.

infraestrutura dada pelo governo. Assim, a medicina convencional fica ausente e as pessoas passaram a constituir um conhecimento baseado em fitoterápicos, rezadeira e benzedadeiras.

Em La Paloma comprei um dicionário guarani/espanhol e um mapa do Paraguai. Assim, escolhi Kuruguaty como destino, uma cidade grande como me informaram. O ônibus passou por Puente Kihjá e Katuetê, também cidades de beira de estrada. De repente uma serra, pequena, uns 200 metros de desnível. A cor do solo já não era a mesma, apareciam cupinzeiros, os cultivos além de não ser monoculturas extensivas eram menores e separados em sítios familiares. A repetição de um padrão de habitação, três casas geminadas com cerca de 10 metros quadrados cada uma e cobertas com palha apareciam em espaços regulares de 500 metros. Em muitas destas propriedades observei também emas em cativeiro e cavalos diferentes daqueles que via em Pitanga. Um cavalo esguio, forte e negro.

Esta Serra denomina-se Cordilheira de Mbaracayú e vem sendo constantemente citada em publicações sobre o Peabiru. Ela separa as bacias hidrográficas de dois grandes rios da região, o Paraná e o Paraguai estendendo-se até as bordas do Pantanal Matogrossense e também delimitando a transição para o Chaco paraguaio⁴². Estava caminhando na fronteira mais densa que teria passado durante as pesquisas de campo. O rio Paraná, a língua, os hábitos, o ecossistema, era tudo diferente. Neste momento escutei meu telefone celular avisar que estava sem sinal. Dali em diante, teria de enfrentar o diferente sozinho.

Mais algumas horas e comecei a ver da janela do ônibus: borracharia Kuruguaty, mini-mercado e carniceria kuruguaty, etc. Logo já estávamos no centro da cidade, na rodoviária. Quando desembarquei e olhei em volta vi um pátio de terra batida, poeirenta, com um prédio em construção onde funcionavam os guichês de passagem. No entorno dezenas de bares, casebres feitos com chapas de madeira onde se come e bebe. Neste

⁴² A área geográfica conhecida como Grã-Chaco, ou simplesmente Chaco, situa-se no sul da Bolívia, oeste do Paraguai, norte da Argentina e ainda numa pequena parte do oeste do Brasil. Fica entre a margem direita dos rios Paraná e Paraguai, de um lado, e o sopé dos Andes, de outro. Como limite norte podemos tomar como referência a estrada de ferro Corumbá, Santa Cruz de la Sierra. No sul, passa pouco a pouco para os Pampas.

Trata-se de uma área plana, de baixa altitude, pouco inclinada. Sua pluviosidade média é baixa, sendo que as chuvas se concentram de novembro a abril, e são sucedidas por uma estação seca e poeirenta. Alterna a extrema seca com chuvas torrenciais que alagam os terrenos em depressão. Seus rios (o Verde, o Pilcomaio, o Bermejo e o Salado), afluentes da margem direita do Paraná, cruzam a área com águas captadas nos Andes e suas vizinhanças, e também alternam cheias com a quase estagnação. Certos setores desta área são salinosos ou salitrosos e imprestáveis para a agricultura. De modo geral cobre o Chaco uma mata seca e pouco densa.

cenário, uma multidão de pessoas andando apressadas, carregando sacolas, frangos vivos, cestas com mandioca.

Bem em frente, em uma casa em reformas uma placa: hostel. Depois de me instalar, fui andar e conhecer a cidade. Fazia muito calor, as ruas de terra e a poeira contribuíam para criar uma cena tipo faroeste. Foi então que observei um mercado atrás da rodoviária. Semelhante aos bares, a organização apesar de ser retilínea, era caótica. As chapas de madeira e as varandas ficavam abarrotadas de produtos durante o dia. Porém, o movimento de pessoas durava apenas até o meio dia, depois da *siesta*⁴³, poucos voltavam para a rua.

Logo no primeiro dia, sentei na varanda do hotel com o irmão do proprietário, o João, vizinho e também dono de um hotel e de um açougue chamado Carniceria Carnicentro. Sentados naquelas peculiares cadeiras paraguaias ficamos conversando até onze horas da noite. Um diálogo, um querendo conhecer o outro, ambos estávamos em busca de informação. Tudo o que eu perguntava a ele sobre o Paraguai, ele me fazia o mesmo, com relação ao Brasil.

Dentre diversos assuntos que conversamos as tardes, durante os dez dias em que permaneci na cidade, alguns tem relação direta com o tema desta dissertação, outros são interessantes para observar o Paraguai, outros ainda fazem parte de um enriquecimento pessoal que não nos interessa aqui. Porém, uma questão que foi pensada depois do trabalho ter sido finalizado foi a transformação deste informante em interlocutor. Chamar as diversas pessoas que deram informações de informantes é subsumir sua importância. Em muitos casos não foram realizadas entrevistas, foram conversas de onde surgiram laços de amizade. Neste caso especificamente, João transformou-se em interlocutor mais do que em qualquer outro caso descrito anteriormente.

A primeira coisa que me contou sobre Kuruguaty foi que era a quarta capital do Paraguai, a quarta cidade mais importante até a Guerra do Paraguai, quando foi arrasada pelas tropas da Tríplice Aliança. A cidade foi saqueada e incendiada. Até hoje se encontram telhas, ouro e prata sobre a terra em alguns lugares. Ficou abandonada desde então até começar a ser reconstruída a uns quarenta anos.

⁴³ A siesta é um hábito de descansar após o almoço até três ou quatro horas da tarde, o comércio fecha até este horário e depois volta a abrir até seis ou sete horas da noite. A palavra vem da “hora sexta” do sistema horário romano, que equivalia as três da tarde.

Sobre o assunto da indianidade me deu uma resposta surpreendente. Disse que por ser paraguaio, não tinha nada a ver com indígenas. Os índios eram puros e os paraguaios eram mesclados, misturados com alemão italiano, brasileiro. Quanto ao caminho do Peabiru nada sabia, mas quando falei Tape Aviru ele reconheceu a raiz guarani Tape = caminho e que conhecia a expressão Tape Poy = caminho prévio ou *sendero*. Neste dia, João, me indicou também um historiador local chamado Julio Ferrera e fui localiza-lo no dia seguinte.

Mais um historiador local

Julio Ferrera é um senhor. Curioso e colecionador de livros mantém uma biblioteca na Casa de Cultura Kuruguá onde reúne jovens para auxiliar na coleta da memória dos pioneiros da cidade. Trabalham com resgate cultural, com a criação de um museu, mantém um grupo de danças típicas paraguaias e vende os trajes, camisas chamadas *Chomba*⁴⁴.

Sobre o Peabiru me explicou muita coisa. Também identificou o Tape Poy e os *senderos* como trilhas usadas durante a colonização. O caminho conhecido ligaria Hernandárias até Kuruguaty e esta ao rio Paraguai. Seria uma extensão do caminho feito pelos fugitivos de Vila Rica Del Spiritu Sanctu e de Ciudad Real del Guairá durante os ataques bandeirantes no século XVII. Fazia portanto a ligação de Vila Rica, Ciudad Real, Salto del Guairá até as nascentes do rio Jejuy, já pertencente à bacia hidrográfica do rio Paraguai.

A rota de Aleixo Garcia, segundo Julio Ferrera, foi de Salto del Guairá até Assunção. O caminho mais usado partia do rio Paraná, da localidade de Itacurupucu, antigo nome de Hernandárias, passava por Itaquiri, Kuruguaty, San Istanislao, Puerto Rosário e chegava ao rio Paraguai. Este era conhecido como o caminho da erva, pois, por ele era feito o escoamento da produção de erva mate do Paraguai durante todo o 1800. Outro caminho existente no Paraguai se localiza ao norte e sai de Kuruguaty para Ypehu e de lá adentrava o Brasil pela região de Pedro Juan Cabalero e Ponta Porá, já no Pantanal brasileiro.

⁴⁴ A Chomba é uma camisa feita em algodão cru e com bordados geométricos nos ombros e peito. A camisa não tem botões e o colarinho é um cadarço para amarração. De cores cruas, os bordados, em geral, são da cor azul ou vermelho. Um traje rústico, forte, sendo que seus produtores concentram-se na cidade de Vila Rica.

Existe uma referência com relação à cidade de Vila Rica do Spiritu Sanctu fundada por Rui Diaz Melgarejo. Existem várias cidades de Vila Rica. Hoje, no Paraguai existe esta cidade, também conhecida como Ibitiruzu, e se trata de uma cidade de eruditos e poetas. Uma cidade que representaria o símbolo da produção cultural letrada paraguaia, como me informaram. Por sua vez, Kuruguaty, também já foi Vila Rica até ser refundada em 1716 e destruída, depois, pela Tríplice Aliança entre 1865 e 1870. No Brasil, existe localizada a cidade de Vila Rica del Spiritu Sanctu, uma cidade espanhola construída a partir 1632 e destruída em 1686 quando foi atacada pelos bandeirantes (PARELLADA, 1997). Estas ruínas ficam nas proximidades da cidade de Fênix, no estado do Paraná e existem registros de outras três fundações no território brasileiro, porém, sem localização exata. Pelos dados de Julio, os paraguaios dominavam boa parte do atual território sul brasileiro e produziam erva em grande escala, conduzindo o produto ao Paraguai através deste caminho conhecido como Camino de la Hierba.

Na Época de Lopez, entre 1840 e 1862, o caminho já era menos usado, foi então refeito e mudou de nome. Lopez modificaria o nome do Camino de La Hierba para Camino Real, Camino Cierto. Nos rios, a passagem era chamada de Passo Real e a reforma permitiu a passagem de carretas (carros de boi com rodas grandes). Até hoje, existem portos e cidades que cresceram nestes passos de rio e que permanecem com o mesmo nome de Passo Real.

Sobre os indígenas, Julio disse que os Avá Guarani já teriam perdido sua identidade por andarem de motocicleta, bicicleta, usar relógio. Já os Mbya Guarani ainda tem cultura e andam por estes caminhos que falamos anteriormente. Na região existem também grupos de indígenas Guaiaky Ache⁴⁵, que dominavam a região, mas em 1970 foram incorporados a sociedade nacional paraguaia. Assim, perderam toda a sua identidade, só não perderam a vontade de não trabalhar. Para Júlio Ferrera, os indígenas não fazem nada por conta própria, precisam de um comando para trabalhar. Porém, os Guaiaky são diferentes, são

⁴⁵ Os Guaiaki Ache são grupos indígenas de caçadores coletores que encontram-se em reservas do governo localizadas na centro sul e norte do Paraguai. Os Ache tiveram dificuldades com as mudanças impostas pela vida sedentária. Em geral, tem uma alimentação rica em proteínas provida da caça de pequenos animais. Outro fator importante para o grupo é a concepção e aplicação da reciprocidade entre as pessoas e entre a sociedade Ache e os “outros”. Para uma descrição mais detalhada sobre a reciprocidade durante um nascimento ver Crônica dos índios Guaiaki Ache, de Pierre Clastres.

muito trabalhadores. Por fim, Julio falou-me sobre a origem do nome Kuruguaty como se tratando de uma fruta, semelhante ao melão, de nome Kuruguá, abundante na região.

Novamente aparece nos relatos a visão de cultura como monilítica. No caso de Júlio, caso a cultura indígena sofra alguma transformação, as pessoas deixam de ser índios, o que anularia por completo uma possibilidade de transformação. Neste relato aparece também as possibilidades de interpretação de toponímia, mas especificamente sobre o uso destes termos falaremos logo adiante.

João, a guampa de mate e a cadeira paraguaia

Outros dias se passaram na cadeira da varanda e, sobre os indígenas, João falou que eles não entendiam de história, mas entendiam de bicho, de planta. Para saber história, tem que ler e ir para a escola, ler muito. Contou-me que estudou pouco, mas que sempre leu os livros das filhas. Cinco filhas ao todo, sendo uma já cursando uma Universidade em Kuruguaty. Como outros tinham feito, ele testava os meus conhecimentos e os seus, João ficava pedindo para que eu perguntasse o nome das capitais mundiais para ele. Até que a resposta sobre qual seria a maior montanha da América foi: “O Everest”!

O Paraguai, desde a Tríplice Aliança permanece isolado no centro da América Latina. Foi visto como ameaça também pela Bolívia, que invadiu parte do Chaco entre 1932 e 1935, anexando exatamente a área rica em petróleo e gás natural. João me disse mais de uma vez, comentando sobre nomes de rios e regiões do Brasil, que os nomes de etimologia guarani seriam a prova de que o território paraguaio se estendia até Paranaguá, por exemplo. O “verdadeiro” território paraguaio estender-se-ia então por Santa Catarina, Paraná, Argentina e parte do Mato Grosso do Sul.

Hoje, o Paraguai continua a ser visto como ameaça pelos seus vizinhos, Brasil, Argentina e Bolívia. Lembremos o caso da Febre Aftosa em outubro de 2005 ou questões ligadas a narcóticos e tráfico de armas. Os paraguaios com que conversei apresentam uma mágoa com relação ao Brasil devido a Guerra com a Tríplice Aliança. João me contou que o seu país, hoje, não teria nem território. Foi anexado totalmente pela Argentina na Guerra, mas eles “emprestaram para o povo”. Depois disso, o Brasil fechou suas fronteiras e tudo o que passa por ela é genericamente chamado de contrabando. O paraguaio, por sua vez,

aproveitou-se desta ilegalidade e começou a suprir estas necessidades dos seus vizinhos. Assim, o Paraguai, não possui pólos industriais significativos e tudo o que se produz em seu território deve ser consumido pela própria população. Nem frutas podem atravessar a fronteira com o Brasil, exceto como contrabando. Existe ainda o caso da soja que, em geral, é produzida por brasileiros que mecanizaram terras paraguaias e trata-se do único produto que pode, legalmente, atravessar a fronteira com o Brasil.

Por tudo isso, em diversos momentos me sentia constrangido em ser brasileiro, mas freqüentemente recebia elogios por ser um dos poucos que tentava falar castelhano, “os outros brasileiros acham que nós temos que entende-los”, me falou certa vez uma atendente de supermercado.

Uma das anedotas que me contou João sobre a produção paraguaia. “O Brasil produz aviões, o Paraguai produz niños” sendo uma das palavras em Guaraní que me ensinou foi: cunha poã = mulher bonita. Ficava me mostrando mulheres, “chicas muy ricas”, nas ruas e falando que o Paraguai tinha poucos homens e que precisavam de outros casando com suas mulheres. A justificativa foi a de que, devido a Guerra, a população do Paraguai é pequena, até hoje. “El Paraguay es muy chico, es necesario pueblo”⁴⁶.

Certo dia, um amigo de João estava conversando conosco. Era moreno, quase negro e então começaram a falar de cor de pele. João surpreendentemente disse não gostar de negros porque eram feios. Justificou o brasileiro como um povo feio devido ao excesso de negros em sua população. O Paraguai nunca teve escravidão, explicou ele, por isso o povo é mais bonito, só italiano e alemão misturado. Deu o exemplo de “feiúra” representado pelo negro através do Ronaldinho Gaúcho, jogador de futebol. Na cidade de Misiones, no Paraguai o povo é bonito porque é branco argumenta ele e logo em seguida me pergunta quantos anos eu tinha. Trinta, respondi. E quantos filhos você tem? Nenhum. E imediatamente retruca, então sua mulher é negra?

Ainda durante outros dias fiquei conversando com a família de João, sua mulher e três das suas cinco filhas. Quando vieram para Kuruguaty, há trinta anos atrás não havia nada. Viviam da caça de porco, veados, onças. Frutas existiam várias, mas índios apenas os Guaiaky e os Guaraní. Com os segundos, a convivência era tranqüila, já os Guaiaky vinham

⁴⁶ A idéia: “o Paraguai tinha poucos homens e precisavam de outros casando com suas mulheres” pode ser muito sugestiva, a justificativa dada é a Guerra. Poderíamos ainda questionar esta justificativa e pensar sobre a possibilidade da idéia de povo paraguaio se apoiar em relações de alteridade ameríndia.

à cidade roubar cavalos para comer. A esposa de João me contou uma história sobre os Guaiaky. Veio, certa vez uma índia com uma criança pequena no colo. Queria tirar laranjas no pomar e trocou a criança pelas frutas. A avó da informante pegou a criança e criou como branca. No início, a criança sempre queria “comer raton”, mas não davam. Mandaram a criança para a escola, mas ela não quis. Contrataram um professor particular. Casou-se com um paraguaio e vive hoje em Assunção. Certa vez, um político espanhol radicado no Paraguai fez uma campanha para reunir todos os índios em suas tribos originais novamente. Esta menina Guaiaky fez sua mãe de criação jurar que ela era sua mãe legítima. Ela não queria ser índia de jeito nenhum e inclusive casou na igreja para legalizar sua condição de branca.

Contaram-me também sobre o processo educacional paraguaio e me emprestaram diversos livros didáticos de várias séries. Todos, no Paraguai tem estudo obrigatório durante nove anos. Além de ser obrigatório, pagam uma mensalidade que chamam de soldo e as crianças não ganham nenhum tipo de alimentação na escola.

Sobre a política do país, um fato marcante foi a guerra civil entre os Colorados, partidários de Stroessner e os liberais. O ditador Stroessner só dava vagas nas universidades para as pessoas do seu partido. Agora, depois da queda do ditador, é que todos puderam freqüentar a universidade. Relataram isto como um dos fatos mais tristes vivenciados pelo país.

Os Guayaki e os Guarani

Na concepção de João, os Guaiaky são diferentes dos guarani. Tem alguns brancos de olhos azuis, são muito civilizados e falam espanhol, guarani e a sua própria língua; vivem numa terra doada pelo governo. Os guarani são diferentes, vivem afastados, são marginais e vivem em toldos de palha. Em geral o bugre vive apartado da vida cidadina paraguaia, vai aos centros apenas vender ervas medicinais, mas são marginais e não querem ajuda. Completando, João fala: ”eles tem uma mentalidade indígena, uma mentalidade atrasada”. Os índios quase não entram na escola, vivem quase como animais “en el monte” e o problema das instituições de auxílio ao indígena, é que em geral são controladas por

paraguaios. O governo dá terra ao indígena, terra linda, o problema é que o indígena não trabalha.

O racismo que falamos acima se apresentou novamente no discurso de João sobre os Guaiaky. Disse que existem de dois tipos, duas raças de Guaiaky. Alguns são brancos, lindos, olhos azuis, puxados como os japoneses. O outro tipo é feio, tipo bugre, “bem feio, pequeno e preto”. Outros informantes falaram dos guarani como sujos e largados.

Existia um lugar na cidade onde se concentravam pessoas, mulheres com crianças e ali ficavam o dia todo. Andavam descalças ou com chinelos Rider. As roupas eram amassadas e encardidas com a cor da terra da região. Eram também de baixa estatura e com pele morena. Eu tinha certeza que eram indígenas. Quando me aproximei e fiz a pergunta obtive a resposta negativa. Assim, para os paraguaios, os guarani são sujos e largados, feios. Para mim, esta noção se encontra em outro plano, os paraguaios, para os padrões brasileiros, pelas referências que levava comigo seriam sujos e largados. Também para diversos brasileiros, dos quais recebi informações, os paraguaios teriam todas as características atribuídas aos guarani. Estava numa zona de fronteira, como dissemos acima, mas também, em uma fronteira de significação e significados. Uma fronteira de representações sobre o indígena.

A distinção entre Guayaki e Guarani também não se apresenta por acaso, pois estes dois grupos têm uma organização social substancialmente diferenciada. As diferenças iniciam no tipo de espaço ecológico ocupado por dois grandes grupos, os Guarani e os Guaicuru. Os primeiros ocupam áreas relacionadas a florestas e os segundos são preferencialmente habitantes do Chaco e seu entorno. Os relatos de conflito entre estes dois grupos remetem a épocas da colonização da América, ver por exemplo, em *Comentários de Cabeza de Vaca* (1999)⁴⁷.

Um ramo dos guaicururus, os paiaguás, ao invés de adotar o uso do cavalo, dominava o curso do rio Paraguai, desde sua foz até o Pantanal, e o rio Paraná através da utilização de canoas. Mas seu comportamento para com os vizinhos era semelhante ao dos guaicururus

⁴⁷ Segundo Júlio César Melati, foi nas bordas do Grã-Chaco que se concentraram as diferentes sociedades que logo no primeiro século de colonização européia adotaram o uso do cavalo. Foram também atraídas pelas oportunidades de comércio, saque e raptos que os colonizadores de Assunção e os guaranis, que lhes estavam sujeitos, lhes poderiam oferecer.

Branislava Šusnik (1989) nos dá um excelente apanhado histórico das populações indígenas que simultânea ou sucessivamente se concentraram nas vizinhanças de Assunção, do outro lado do rio Paraná e que punham em constante sobressalto os colonizadores.

cavaleiros, combinando comércio, raptos, saques e indenizações pela devolução dos raptados. De um modo geral, esses índios desenvolveram sociedades estratificadas, com uma camada nobre ou de chefes, outra de comuns e uma terceira de cativos, havendo também mecanismos de incorporação dos cativos como membros de pleno direito segundo o mérito.

Menonita, eu?

A 30 Km de Kuruguaty existe uma colônia menonita⁴⁸. O paraguaio acha meio estranho, como me disseram:

São holandeses que não falam outra língua e trabalham em propriedades comunais produzindo frutas, legumes e derivados do leite que vendem. O dinheiro arrecadado serve para a manutenção da colônia como um todo. Mantém ainda cooperativas e um hospital que atende a população das áreas rurais de Kuruguaty. Dentro do grupo não existe a circulação de moeda, apenas troca de produtos.

Estes menonitas não seriam holandeses, seriam alemães originalmente. No início do século XX migram para a Rússia, país onde seriam perseguidos poucas décadas depois. Quase como fugitivos de guerra, perseguidos, ganham terras na América onde estariam até a atualidade. Provavelmente falam algum dialeto Russo, usam roupas peculiares, as mulheres vestem chapéus de palha com um lenço amarrado no queixo e um vestido longo, com um lenço colorido na cintura. Os homens vestem um macacão jeans azul e camisa branca com chapéu. Este macacão era exatamente igual ao que comprei em Pitanga por R\$10,00. Roupas rurais, resistentes e feitas para o trabalho. Como minhas alcunhas e apelidos que recebia foram se transformando, no Paraguai fui reconhecido como Americano, mórmon e menonita, sendo os dois últimos apelidos designados devido ao macacão azul.

UNINORTE – Universidade e política

⁴⁸ Menonitas, juntamente com os Suábios seriam grupos muito antigos de imigrantes alemães que se deslocaram para a Rússia. Durante a Primeira e Segunda Guerras Mundiais foram perseguidos pela União Soviética e, como refugiados, vieram para o Brasil.

Kuruguaty se encontrava praticamente isolada até cerca de um ano. A UNINORTE funciona a seis anos e depois da pavimentação da estrada, a cidade cresceu e com ela a universidade, devido aos deslocamentos efetuados pelos professores que, em geral, vem de Assunção. 4 horas de ônibus em 100 Km de estrada de terra. As “Carreras” são, Ciências Contábeis, Ciências da educação, Obstetrícia, Direito, Escrivania, Pós-Grado em Didática e Administração. Ao todo duzentos e cinquenta alunos estão matriculados que pagam uma média de R\$ 250,00 por mês.

Em 1999, com o partido liberal no poder, tiveram a iniciativa de fundar Faculdades Comunitárias que seriam centros de carreras próximos das pessoas que querem estudar, reduzindo os custos. No início a Faculdade funcionava apenas sextas e sábados com uma carrera. Depois foi se ampliando. A didática educacional estaria voltada para a formação de pessoas locais, como me informou a reitora da UNINORTE, Eulogia Segovia de Vera.

Quanto ao acesso de indígenas nas carreras, a informante disse haver um aluno indígena matriculado, um guarani. Faz Ciência da Educação e ministra aulas de educação indígena na escola de sua aldeia. A reitora ainda comentou sobre a Casa de Cultura Kuruguá dizendo que tinham um papel importante, mas os organizadores se cansaram, mantendo em funcionamento apenas os grupos de danças típicas. E ainda sobre os indígenas comentou que eles vêm às cidades vender bichos de madeira e ervas medicinais, remédios. Falou dos índios do Chaco com certo receio por serem canibais ainda hoje e completou dizendo que o Paraguai tinha coisas bonitas como a cidade de Vila Rica, cidade dos poetas e das letras.

Quando falei sobre algumas representações brasileiras sobre o Paraguai, a informante estranhou a comparação entre Paraguai e mundo indígena dizendo que falavam guarani, mas não eram indígenas. Ela concordou com a proposição de que os brasileiros trabalhavam mais que os paraguaios com a justificativa de que os brasileiros tinham mais dinheiro e conseguiam assim, mecanizar as terras. Voltando aos indígenas, disse que os guaranis de Fortuna, (uma localidade próxima) não queriam mais ser índios, cada vez mais querem participar do mundo dos brancos, querem comida, roupas, principalmente os mais jovens.

Em Kuruguaty existe ainda uma outra universidade, a Politécnica Artística del Paraguay que implementa carreras mais curtas de educação artística ou professorado, mas não tive oportunidade de conhecer.

Guarani – língua, moeda, política e território

No Paraguai, a moeda e a língua são o guarani. É obvio para mim a identificação destes nomes, inclusive da região paraguaia, como sendo de domínio indígena, principalmente guarani, ou pelo menos eu teria aprendido desta forma. Porém, os paraguaios não pensam bem assim. Eles claramente me disseram que não tinham nada de índios. Será que a história contada no Brasil e no Paraguai sobre o Paraguai pode ser diferente? No Brasil achamos que os paraguaios são descendentes de indígenas, no Paraguai os índios são tratados como no Brasil, não fazem parte das tradições históricas. Tanto no Brasil como no Paraguai falam de índios sujos e que não querem mais ser índios.

Assim, a língua e a moeda são manipuladas para representar uma suposta tradição indígena, não uma tradição histórica ou cultural herdada, mas uma tradição político-territorial. “O Paraguai se estendia até Paranaguá”. Esta tradição aparenta ser um vínculo com o mundo indígena mantido apenas no campo político e territorial, como se suprisse a sensação de perda que as sucessivas guerras teriam causado ao país.

Crianças

Havia um restaurante onde sempre almoçava, um lugar familiar agradável. A comida era Chipá Guazzú⁴⁹, mandioca cozida, carnes ensopadas e vegetais diversos. Um cardápio diferente do Brasil, temperos diferentes, funcho ou erva doce, por exemplo. Nas vezes que estive lá, algumas crianças ficavam meio curiosas pelo forasteiro, sentado, lendo ou escrevendo. Tinham entre sete e treze anos de idade. De início, quando falei que era brasileiro, me informaram que o restaurante era freqüentado por todos os brasileiros que visitavam a cidade.

⁴⁹ Um bolo de milho com queijo.

Era diferente em arquitetura, de tijolos e não de madeira ou chapas. Também era diferente do estabelecimento paraguaio pela iluminação e pelo tamanho. Porém, na entrada, as típicas cadeiras paraguaias e as pessoas tomando mate. Aquelas crianças de que falávamos, inseridas nesse contexto, me perguntaram se sabia falar guarani. Com a negativa, começaram a me ensinar e me colocaram em um mundo básico da alfabetização na língua com a qual tinham contato. Por um momento, virei criança, aprendendo a falar e a dar os primeiros passos num universo até então paralelo.

A prata paraguaia

Como falei no início da Parte V, atravessar a fronteira entre o Brasil e o Paraguai foi uma experiência densa. Mais por preconceito com relação ao Paraguai, temia por uma efetiva agressão por parte dos paraguaios e me senti amedrontado com o novo.

Logo na fronteira, antes de partir ao Paraguai, fui praticamente hipnotizado por uma senhora que “lia as mãos”. Depois de me pedir fogo para acender um cigarro, disse que leria meu futuro sem cobrar nada. Envolvendo-me numa rima poética e falando coisas tão genéricas que poderiam servir a qualquer pessoa, fiquei praticamente sem ação. Ela teria conseguido criar um ambiente tão seguro e envolvente que nem percebi quando me pediu para benzer meu dinheiro. Meu último dinheiro!

No Paraguai, em Salto del Guairá, observei toda a sorte de produtos falsificados e lembrei dos Waujá do Xingu que identificam o falsificado como “Paraguai”. Em La Paloma, dois rapazes que a princípio poderiam ser informantes, me convidaram para assistir a um jogo de futebol entre Brasil e Argentina em uma cidade próxima. Disseram que um amigo, de táxi, passaria para nos pegar e depois nos traria de volta! Por uma desconfiança inexplicável, decidi não ir.

Depois, em Kuruguaty, várias lojas de artigos de prata vendiam jóias caras. Ao pegar em uma destas, um anel, percebi que era extremamente leve. Fiquei intrigado... Alguns dias depois encontrei um camelô que vendia jóias e parei pois vi um anel tão brilhante quanto o da loja. Conversando, indaguei que tinha visto lojas de prata na cidade e perguntei se o Paraguai detinha minas de prata no seu território, ou se a prata era importada de outros países da região. O vendedor me disse se tratar da “Plata paraguaya” e me

mostrou aquele anel, muito semelhante ao da joalheria. A mesma leveza, o mesmo brilho. E perguntei: Mas afinal, o que é a Plata paraguaya? É alumínio polido, me respondeu. Para anéis, pega-se um tubo e corta do tamanho!

Parte VI – O que trouxemos na bagagem

O retorno



onstantemente ouve-se falar de antropólogos e viajantes que, depois de uma experiência etnográfica radical, retornam aos seus lares, mas passam a não ser mais os mesmos. Nestes casos o retorno se deu apenas em uma dimensão física. A possibilidade que uma experiência etnográfica nos dá para observar criticamente nossa própria realidade pode vir a transformar a relação deste etnógrafo/viajante/leitor com a sua sociedade. De qualquer forma, sempre voltaremos diferentes do campo/leitura/viagem; transformados.

Durante o retorno do campo fiz uma parada na cidade de Campina da Lagoa por dois dias, sábado e domingo. Sabia de antemão do Bar do Tino onde todo o domingo era uma festa com bingo e sorteio de leitão, frango e costela recheada. Na outra passagem pela cidade, perdi o evento, mas as pessoas me falavam que “toda a cidade vai ao Tino, no domingo” e foi neste local que descobri a essência desse trabalho.

Ao chegar sentei no balcão e fiquei observando as pessoas. Muitas. Algumas conhecidas e comecei a conversar com o Geraldo, dentista da cidade. Enquanto conversávamos sobre outros pioneiros, que não tem seus nomes em ruas e vias públicas, me ofereceram uma cartela do bingo. Ele me falava de um tipo de memória subterrânea, conceito que foi norteador das teorias desta dissertação durante todo o período de construção do projeto. Segundo Michel Pollak (1989), existiriam memórias que, por diversos motivos, seriam extra-oficiais. Desconhecidas pela maioria, seriam histórias diferentes lembradas apenas por alguns e que talvez, por motivos políticos, não teriam entrado no rol dos documentos representativos da memória oficial da região.

Geraldo me disse que sua família chegara aqui em 1944, um pouco depois do que a família Pereira, mas sua família nunca teria ganhado prestígio na cidade. Não soube me explicar porque. Neste caso, os pioneiros oficiais seriam os informantes que entrevistamos, Doca e Conceição. Duas famílias diferentes e dois grupos politicamente opostos, mas que contavam com registros públicos ou oficiais sobre a sua história e suas memórias (eram inclusive nomes de ruas). Diferente destas, a família Bittencourt, não tinha os mesmos

registros oficiais, e estava, como me pareceu, nos subterrâneos da memória oficial do pioneirismo na região.

Conversando com Geraldo, fazendo anotações no meu diário, tomando cerveja, jogando bingo e observando as pessoas. As coisas foram agradavelmente se desenrolando e quando percebi gritei: “Bingo”. Eu tinha ganhado a costela recheada. Um *prato típico* de Campina da Lagoa, mas que segundo alguns, teria aparecido à cerca de cinco anos atrás. Novamente, mais uma invenção que tem o poder de se tornar uma representação coletiva, transformando-se no referencial do tradicional oficial de uma localidade.

Epistême, Indianismo e neo-indianismo

A língua deste gentio toda pela Costa he, huma: carece de três letras —scilicet, não se acha nella F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assi não têm Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente.

Pero Magalhães Gandavo [1570].

one can determine structures in history - and vice verse
Marshall Sahlins

Uma questão que se coloca, talvez desde o início deste texto, é como podem os discursos ter tanta variação? O que é a verdade? Afinal o Caminho do Peabiru existe, ou não? E sobre que termos há possibilidade para a sua existência?

Seria suficiente para alguns, as explicações de Michel Foucault sobre a diversidade de pensamentos científicos que somos capazes de inventar e inventariar. A constatação de que existe esta transformação também parece um tanto óbvio, apesar de muitos cientistas ainda basearem suas pesquisas na regularidade como regra e não na transformação. Percebemos que os discursos variam no tempo, de um século para o outro por exemplo, mas também variam no espaço, dentro de uma mesma temporalidade.

A possibilidade de invenção ou construção de um discurso não seria totalmente livre de preceitos e preconceitos, como vimos, mas estaria ligada a referenciais simbólicos mais ou menos limitados, o que limitaria também o poder de invenção em cada contexto. Inevitavelmente, a meu ver, chegamos a uma relação mais profunda entre a história e a antropologia. Estes referenciais simbólicos seriam constituídos na medida de uma experiência vivida por um grupo, por códigos construídos durante diversas gerações, as

habilidades, os dialetos lingüísticos, um jeito especial de ver e estar no mundo. Neste conjunto ou neste corpus de práticas, como falamos no início, insere-se as possibilidades e perspectivas de história e também de memória. Percebe-se, durante o trajeto da viagem, a variação de status ou de importância do que foi lembrado pelos informantes. Todas as memórias e as histórias oficiais coletadas variam, mas importa verificar como se estabelece esta importância e a valorização de uma em detrimento a outra nos vários contextos.

Nestes termos, tanto a sociedade Nacional brasileira como a literatura ou as disciplinas da história e da antropologia já modificaram bastante as formas pelas quais constroem seu mundo e seus objetos. A questão indígena, por exemplo, um dos temas norteadores deste texto, está preso nas mesmas malhas epistemológicas de que nos falava Foucault e emite seus discursos a partir das construções de que nos falava Latour. Como forma de exemplificar um destes discursos contextualizados sobre o indígena veremos o que aconteceu com a maneira como vemos o indígena e como a elite retratou o mesmo assunto no caso do Indianismo.

Durante o primeiro século de conquista da América, o índio era visto como um parceiro comercial dos europeus. Com o primeiro governo geral do Brasil e a instalação da Colônia, as relações se alteraram e passam a ser feitas de uma mistura de simbiose e conflito. O índio deixa de ser parceiro de escambo e se transforma em mão-de-obra para a empresa colonial. Com o passar, a Coroa Portuguesa transforma estes índios em guardiões que garantiriam a manutenção das fronteiras do Império.

Neste período começa a ser gestada a possibilidade de uma memória nacional que contaria com os índios e com portugueses, enquanto a mão-de-obra negra e escrava, não participava, ou participava em menor grau da história oficial do território. Nesse projeto de construção e embelezamento, história e literatura vão se aliar em diferentes momentos e de formas variadas para forjar uma imagem de unidade, que se supõe necessária à idéia de nacionalidade (FIGUEIREDO, 2000).

O recurso à tradição histórica iria se mostrar difícil, no Brasil, devido à independência do país, mas os trabalhos do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro ajudaram a forjar esta unidade e a antiguidade do território. O romantismo brasileiro irá privilegiar a contemplação da *natureza*, elegendo o tropical como traço distintivo do continente americano. Junto a isso, o índio, anterior à colonização portuguesa, será eleito

enquanto elemento possível (e passível) de estabelecer o vínculo entre a natureza tropical e uma forma de vida que será caracterizada como brasileira. Esta idéia será levada a cabo principalmente através da história e do romance histórico que tratará de incorporar não apenas o indígena, mas o gaúcho, o caipira, o caboclo (MACHADO, 1996).

Para entender melhor esse movimento, torna-se necessário inseri-lo no contexto do século XIX, considerando-se que, ao se engajar no projeto de invenção da nação brasileira, a nossa elite intelectual estava em perfeita consonância com o que se passava na Europa, ou seja, a construção das identidades nacionais era, por várias razões, inclusive razões de ordem econômica uma demanda da modernidade naquele momento (PADILHA, 2006).

As Revistas do IHGB delimitam o território e a geografia da população, a história é reescrita e insere o índio no passado da futura nação, a literatura romântica constrói todo um imaginário sobre este índio e a música canta e reforça estas relações. Clássicos como a ópera O Guarani e Iracema, na Literatura, constroem o índio como referencial da memória nacional. Os escritores românticos se impuseram a tarefa de escolher um ponto de partida para a marcha em direção ao progresso, definindo um começo histórico e inventando uma tradição que nos imprimisse um perfil de nação coesa.

Porém, este índio na ópera ou na literatura, sempre morre. O índio que passa a fazer parte do passado da nação brasileira seria o índio morto, apenas lembrado como um ideal. O índio *puro* da época do contato, pelado, com cores, penas e plumas; exótico. Hoje este índio está enquadrado em reservas e terras específicas e, pelo menos para o senso comum, todos os que estiverem fora deste contexto deixam imediatamente de ser índios. Da mesma forma os relógios, carros, aparelhos de televisão ou barracas de lona preta, cada vez mais freqüentes nas reservas indígenas, comprometem, para o senso comum, a *pureza* da cultura indígena.

A narrativa da nação e o lugar que ocupa o elemento indígena podem ser encarados, como propõe Homi Bhabha, como “uma poderosa idéia histórica” que emerge “de tradições do pensamento político e da linguagem literária.” (BHABHA, 1990/1997). Uma das características marcantes do romantismo enquanto movimento artístico seria sua estreita relação com o nacionalismo. No caso brasileiro, a coincidência entre o surgimento da chamada escola romântica e a independência política do país reforçaria essa relação.

Essa história, como indica Bhabha (1990/1997: 52), “está sugerida no ponto de vista de Benedict Anderson sobre o espaço e o tempo da nação moderna como corporificado na cultura narrativa do romance realista” e permite contestar:

A autoridade tradicional dos objetos nacionais de conhecimento — Tradição, Povo, Razão de Estado e Alta Cultura, por exemplo — cujo valor pedagógico quase sempre se apóia em sua representação como conceitos holísticos localizados dentro de uma narrativa evolucionista de continuidade histórica (*ibidem*).

Os discursos de nação são então construídos dentro de referenciais simbólicos contextualizados que variam. A possibilidade de conexão entre índios e memória nacional não foi e não é livre de preceitos. Até mesmo o uso de uma língua indígena “oficial”, o tupi foi privilegiado em detrimento aos tapuias. Ou o decreto de Nereu Ramos que prevê nomes tupiguarani para localidades brasileiras, como comentamos no início. Assim o índio tupi genérico é o que foi eleito para representar a história oficial da Nação. O contraste acontece quando tomamos conhecimento das histórias extra-oficiais, das memórias subterrâneas contadas por aqueles informantes afastados das elites e do poder do conhecimento letrado. Nesta representação popular, no senso comum, as histórias oficiais e extra-oficiais se modificavam ganhando relevância, ou não, dependendo do contexto.

Durante a segunda metade do século XIX, a cobiça se volta para os territórios e terras indígenas, um século mais tarde, o subsolo destes territórios ganharia notoriedade por suas riquezas. Em 1910 aparece o SPI, o Serviço de Proteção aos Índios sendo extinto em 1966 e substituído pela FUNAI, Fundação Nacional do Índio. O desenvolvimentismo, implementado durante a década de 1970, força a re-alocação de grupos que impediam a passagem de grandes obras como a Transamazônica e usinas hidrelétricas. Como desfecho, na década de 1980, estes mesmos índios passaram a ser um impedimento para o desenvolvimento e tornam-se questão de segurança nacional o que leva a uma militarização da questão indígena (SÁEZ, 2004).

Podemos perceber também como os antropólogos vêem os índios hoje em dia, na sua integridade, as questões da corporalidade, da filosofia ameríndia, os referenciais e as linguagens simbólicas comuns no continente americano passam a ser significativas depois da década de 1980. Houve uma mudança epistemológica e o tema passou a ser olhado sob outra perspectiva.

De tempos em tempos as disciplinas acadêmicas fazem uma autocrítica e transformam seus referenciais teóricos⁵⁰. Na antropologia não podia ser diferente e cada vez mais se deixa o *nativo* falar. A busca atual da antropologia é a tradução de uma cultura para outra da forma menos traidora possível. Assim, o movimento seria o de dar voz aos informantes e não tentar traduzir e interpretar suas falas. A transformação em vias de ocorrer na antropologia brasileira seria a de dar voz plena aos informantes e a eles creditar suas autobiografias em seu formato e integridade.

Hoje, os informantes consultados durante os trabalhos de campo e as fontes documentais, também se espelham em formas específicas de ver o índio, o caminho do Peabiru e as relações possíveis entre os dois. Em grande parte das informações coletadas em campo, percebe-se o índio afastado da realidade das cidades, resgatado à moda do Romantismo, sempre de forma imaginativa e idealizada como índio puro. Assim, o resgate da cultura indígena e sua influência na história nacional lembra o indianismo romântico, porém, se faz em outros termos. Hoje o propósito de enxertar o tema indígena num projeto turístico ou fazer um projeto turístico a partir de referências indígenas agregaria valor cultural e criaria conexões com a história oficial. O problema é como acontece este resgate, sobre quais termos? Quais memórias serão resgatadas? O índio como idílico? O índio como defensor do meio ambiente? Ou ainda criar um Caminho do Peabiru sem o índio, a partir do jesuíta. Ou pertencente a qual grupo indígena, Gê, Guarani ou Inca?

Porém, os vínculos com estas histórias oficiais que coletamos nos parecem contraditórios depois de coletar informações extra-oficiais. Nos livros didáticos de escolas públicas ou no discurso de eruditos orgânicos o elemento indígena existe apenas nas primeiras páginas ou no início da história. O relevante seria descobrir o mesmo indígena dos discursos não oficiais, mas sem mascaramento. Literalmente me falavam “os índios são vagabundos” ou “índio não trabalha” remete inicialmente a uma “mentalidade indígena” como ouvi em Kuruguaty, ou uma outra perspectiva sobre o ato de trabalhar. Uma outra vertente nos remeteria a construções sobre o indígena que o manteriam fora da sociedade nacional e da economia do capital sendo índios, mantendo sua identidade apenas se estivessem enquadrados em reservas.

⁵⁰ A epistemologia seria exatamente o estudo destas transformações. A ciência que estuda as ciências e a transformação de seus referenciais teóricos.

Fora da academia, os discursos sobre o índio e sobre o Peabiru simplificam o objeto, plastificam a cultura indígena tornando-a vendável. Em todos os municípios pesquisados, existe a vontade de criar e organizar uma Casa da Memória, um lugar como uma dispensa que serviria para tirar do caminho tudo o que não se usa mais. De cadeiras de dentista, a lâmina de machado indígena encontrada na roça, passando por jornais velhos e gramofones quebrados. A tentativa seria a de isolar ou enquadrar o antigo, o índio também, tira-los do caminho e mantê-los apenas na memória, longe da realidade cotidiana. Não é por acaso que o elemento indígena oscila entre o visível e o invisível conforme seguimos a marcha da pesquisa.

Recapitulando o imaginado

O ser humano, tal como o imaginamos, não existe.
Nelson Rodrigues

O caminho do Peabiru imaginado, idealizado e enriquecido pelo elemento indígena embelezador acontece em alguns locais, em outros não. De maneira surpreendente o foco dispersor das idéias de construir um caminho turístico, a cidade de Pitanga, é a única que apresenta o elemento indígena cotidianamente, mas é também a única onde este elemento não se encontra nas teses de construção do caminho. Nesta localidade, o Peabiru seria Caminho de São Tomé, havendo inclusive a participação de grupos religiosos na organização dos passeios turísticos. Na cidade de Campina da Lagoa o índio desapareceu antes que os pioneiros chegassem. Nas redondezas da cidade existem diversas ruínas de missões o que reflete na possibilidade do Caminho ter a sua história ligada aos jesuítas.

Mais adiante, no Paraguai, o Peabiru ou Tape Aviru não existe nestes termos, a não ser para um pequeno grupo da elite política, o Ministério do Turismo do Paraguai. Para todo o restante do país, ou pelo menos para meus informantes, existe apenas a possibilidade do Caminho Real construído pelo ditador Lopes (o pai), o antigo Camino de la Hierba.

Parafraseando a epígrafe poderíamos dizer que o Caminho do Peabiru, tal como o imaginamos, não existe. O ser humano pode ser construído sobre bases históricas e epistemológicas específicas, e pode ganhar significados específicos em cada contexto. O Caminho do Peabiru também se constrói sobre bases histórico-epistemológicas, assim como a noção de indígena, e a relação entre as duas coisas. Também não estamos buscando

padrões entre a experiência histórica e as interpretações formuladas para estes temas, mas chamando a atenção para uma conexão possível entre as construções da realidade e as experiências históricas.

Para chegar a esta conclusão percorremos um caminho teórico um tanto rebuscado. Vamos recapitular. Inicialmente foi dado um perfil preliminar das idéias sobre o Caminho do Peabiru. Algumas, pois havia muitas mais que apenas inchariam o texto e dificultariam a análise. Uma segunda parte teórica discute as transformações do antropólogo e do nativo, basicamente uma discussão sobre a construção do eu e do outro. Uma terceira parte faz uma auto análise do próprio texto, do olhar do antropólogo/leitor/viajante com relação ao que será descrito e com relação aos métodos de obtenção destes registros.

Buscando as relações entre os discursos e sua transformação ou repetição fomos atrás da historiografia. Assim como se emitem discursos e idéias, escreve-se a história. As discussões sobre história verdadeira, seu uso, sobre a validade de um documento e a relevância ou invenção de uma fonte não puderam ser deixados de lado. Neste contexto discutiu-se também uma divisão relacionada a teoria do conhecimento onde se propõe a distinção entre a oralidade de eruditos orgânicos e a oralidade popular. Mas realmente existem diferenças entre a cultura oral e o mundo da escrita? Em alguns contextos sim, em outros não. Decidiu-se não separar para comparar os padrões implícitos em cada uma destas formas de se relacionar com o mundo, mas aliar as duas. Cada uma, cada grupo de informantes nos daria pistas sobre questões específicas. Os letrados apresentariam o que é lido na região, os não letrados nos dariam acesso aos códigos de cada localidade. Falamos das construções contextualizadas, uma simplificação de diversos conceitos como interpretação, invenção, fonte, visão de mundo.

O relato da experiência vivida pelo pesquisador acompanha tudo isso e fornece a direção que a teoria segue. Como dito no prefácio, a dissertação foi se constituindo na medida em que os informantes falavam de pontos importantes para eles. No Paraguai, o Peabiru não aparece no discurso da maioria dos informantes e foi deixado de lado pois não foi comentado. O Peabiru não existe no Paraguai! Da mesma maneira, como pitangas, diversos temas que apareceram importantes aos informantes foram pontuados no texto e deixados sem discussão ou aprofundamento.

No trecho Sobre Fontes e Documentos voltamos a historiografia para ver como os monumentos, ruínas, sítios arqueológicos ganham significação e peso histórico dependendo do que a história oficial queira legitimar em dado momento. Assim, órgãos como o IPHAN, ou IHGB manipularam e manipulam o discurso oficial sobre a lembrança. As Casas da Memória tem o poder de cumprir o mesmo papel, mas viraram depósitos do esquecimento. Assim, o poder manipula a história elegendo, ou não, a veracidade de um documento, ou sua elevação de status e a conseqüente preservação daquele objeto e não de outro. Da mesma forma que a utilização de um documento pelo poder pode transforma-lo em monumento, a memória, quando utilizada pelo poder pode transformar-se em história.

O mesmo acontece com os documentos, as fontes e os discursos relacionados ao Peabiru. Contraditórios em muitos casos, foram interpretados como invenções e construções contextualizadas historicamente. Percebemos que os informantes explicam o peabiru em termos muito diferentes, em alguns casos, e quase idênticos, em outros. Na tentativa de interpretar esta imensa variação dos discursos buscamos uma perspectiva epistemológico-construcionista. São as perspectivas herdadas historicamente que geram as possibilidades de um pensamento, e não outro, ou a construção de um objeto de certa maneira, e não de outra. Seria então uma história de rupturas e continuidades da visão de mundo, da epistême, do espírito da época que trariam visibilidade e possibilitariam construir o caminho do Peabiru como jesuíta ou como inca.

Cada vez mais nos aproximamos de uma correspondência entre a história e a antropologia. A experiência vivida pelo grupo e a sua visão de mundo, um corpus de práticas. Fomos então coletando contextos e como os informantes nestes locais interpretavam e explicavam tanto o Peabiru como o índio, mesmo que um não estivesse conectado ao outro. Os pratos típicos e as piadas, os preconceitos com relação ao negro e com relação a mulher foram aparecendo em campo e foram expostos como exemplos da variação desta visão de mundo.

A abordagem final termina por comparar a construção ou invenção do Caminho do Peabiru com o indianismo romântico. Da mesma forma, o índio inventado pelo romantismo tinha propósitos específicos; a unificação do Estado Nacional e a criação de um imaginário, de uma história. Hoje, as invenções peabirúicas têm propósitos distintos, políticos para

alguns grupos, econômicos para outros. Com a participação dos indígenas, em algumas localidades ou com este elemento ausente, em outras.

Diagrama: objetivação e positividade do campo

A seguir, na tentativa de objetivar, organizar e sistematizar tudo o que foi visto, o leitor poderá observar um diagrama com as subdivisões básicas deste trabalho. Na primeira coluna da esquerda estão a oralidade de eruditos orgânicos e a oralidade popular. Na primeira linha observa-se as quatro localidades pesquisadas e logo abaixo a subdivisão entre o caminho do Peabiru e a representação sobre o indígena. Nas outras células, correspondentes ao cruzamento destas variáveis, encontram-se as informações obtidas durante o campo. Este quadro gera *a transformação dos discursos* sobre o Peabiru e sobre os indígenas a partir do afastamento gradual do conhecimento letrado e a partir de um deslocamento terrestre, entre Santa Catarina, Paraná e Paraguai.

Neste diagrama existem duas variáveis, o Peabiru e a representação sobre o indígena. Gostaria de ressaltar que outras variáveis são possíveis, mas foram deixadas de lado para que estes dois temas permanecessem sempre como foco norteador das informações. Outros temas possíveis seriam as perspectivas de mestiçagem para os diversos informantes e, respeitando a mesma subdivisão, percebe-se que também estes conceitos de pureza cultural, mistura e identidade sofrem modificações durante o deslocamento.

Questões relacionadas com o conceito de memória também apareceram diversas vezes na fala de informantes. Falamos sobre isto apenas sobre uma perspectiva, a memória subterrânea quase como sinônimo de história não oficial, mas podemos perceber, com uma sistematização do que foi falado, que as lembranças sofrem transformações semelhantes, o ritmo narrativo, a composição do discurso, o valor de cada lembrança e o que efetivamente pode ser lembrado.

Também com relação a interação do pesquisador com seus informantes, pode-se compor diagramas semelhantes com relação aos apelidos e as significações diferenciadas para o chapéu e o macacão jeans, por exemplo, ou para temas como os hábitos alimentares, a história regional, a toponímia, os etnônimos. Porém todos estes temas apenas ajudaram a compor cenários e a estrutura de uma escrita diferenciada. O texto e os temas encontram-se portanto abertos a outras leituras possíveis e podem ser boas idéias para discussões futuras.

local	Barra Velha		Pitanga	
tema	Caminho do Peabiru	Representação sobre o indígena	Caminho do Peabiru	Representação sobre o indígena
Oralidade de eruditos orgânicos	-Várias referências -Cabeza de Vaca/ Aleixo Garcia -internet -Enciclopédia Barsa -história oficial contada e questionada inventada	-Super veloz – peixe fresco -longevo -Dizem que existe, mas ninguém assume - índio carijó	- completo (mapas) -monumento -valão -jesuíta / São Tomé -Inca -IHGB -turismo - história como invenção – autoridade da fala	-Atrasados -Primitivos -Invisíveis -Relaxado -índio Kaingang -A Guerra dos Índios -Os kaingang andam de ônibus, por segurança.
Oralidade popular	-Não existe -era tudo trilha - nunca ouviu falar	-preguiçoso - não trabalha - longevo - barraca de lona preta - língua própria - escondido no mato	- Caminho de Tropa de Porco	- cambê - Não é gente - Pitanga era dos índios/ cemitério dos índios - A Guerra dos Índios
local	Campina da Lagoa		Kuruguaty	
tema	Caminho do Peabiru	Representação sobre o indígena	Caminho do Peabiru	Representação sobre o indígena
Oralidade de eruditos orgânicos	-Kaingang -São Tomé - Bandeirantes -Estrada velha da Guerra do Paraguai - história oficial	-Kaingang vende balaio -Kaingang na Redução de Santo Rei -índio sorrateiro -índio esperto	- Trilhas de colonização - Caminho da erva -caminho real	- legalmente protegido -Ava Guarani perderam identidade -Mbia Guarani tem identidade e usam os caminhos -Guayaki trabalham, espertos, falam várias línguas
Oralidade popular	-Caminho dos Paraguaio -das missões -valo- sinal de tropa	-Não tinha -Já tinha afastado -o povo diz que tinha	-Tape =caminho em guarani -Tape poy = caminho prévio	-Casas de lona preta -Guayaki ladrão – come cavalo e troca criança - índio não trabalha - mentalidade indígena -Guarani – sujo; largado

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AFONSO, Germano Bruno. Arqueoastronomia brasileira. Curitiba: CD-ROM e site: <http://www.fisica.ufpr.br/tupi>. Site acessado em 26/11/2004.

BATESON, G. *Mente e Natureza: a unidade necessária*. Rio de Janeiro. Ed. Francisco Alves. 1986.

BENJAMIN, W. *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie*. In: *Obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense. 1987.

BERTONI, M. *La civilización guarani*. Asunción, Paraguay: Departamento de Divulgación, Ministerio. 1982.

BHABHA, H. (org.) "Introduction. In: *Nation and narration*. London/New York. Routledge. Tradução brasileira ROUANET, M.H. (org.) *Nacionalidade em Quastão*. Rio de Janeiro, Instituto de Letras, UERJ. 1990/1997.

BLOCH, M. *Introducción a la historia*. México: Fondo de Cultura Económica. 1957.

BOND, Rosana. *A Saga de Aleixo Garcia: o descobridor do Império Inca*. Florianópolis: Insular: Fundação Franklin Cascaes, 1998.

BORDONI, O. *Dicionário da língua tupi na geografia do Brasil*. Ed: Banestado, s/data.

BORGES, André Essenfelder. *Habitações subterrâneas no rio Irai, município de Quatro Barras, Paraná*. Trabalho de Conclusão de Curso, Curitiba: UFPR. 2000.

BORGES, Jorge Luis. *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé. 1974.

BORGES NETO, José. *Nietzsche e a História: considerações sobre "da utilidade e dos inconvenientes da História para a vida"*. *História: Questões e Debates*, Curitiba (10), junho, 1989.

BRASIL, Decreto Lei n. 941 de 31 de dezembro de 1943.

BOURDIEU, P. *O Mercado de bens simbólicos*. In: *A economia das trocas simbólicas*. SP, Perspectiva 1974.

CABEZA DE VACA. *Naufragios e Comentarios*. Porto Alegre. L&PM Pocket. 1999.

CAPISTRANO DE ABREU, João, 1853-1927. *Os Caminhos antigos e o povoamento do Brasil*. 2ª Edição - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

CARVALHO, J.M de. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ: Relume Dumara. 1996.

_____. A formação das almas: o imaginário da república no Brasil. São Paulo: Cia. das Letras. 1990.

CHMYZ, I. & SAUNER, Z. Nota prévia sobre as pesquisas arqueológicas no Vale do Rio Piquiri. Dédalo. Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia. São Paulo, 7(13):7-36. 1971

CHMYZ, I.; SGANZERLA, E.; VOLCOV, J. Arqueologia da área prioritária. Projeto Hidrelétrico Tijuco Alto - Rio Ribeira - São Paulo - Paraná. CBA/ CEPA/ FUNPAR/ UFPR, Curitiba. 1999.

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

CLASTRES, Pierre. Crônica dos índios Guayaki – o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai, Rio de Janeiro: Editora 34. Tradução de Tânia Stolze Lima e Janice Caiafa. 1990.

CLIFFORD, J. A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro, Editora UFRJ. 1998.

DE CERTEAU, M. L'invention du quotidien. Arts de faire. Paris: Gallimard. 1990.

DENNETT, Daniel. A Perigosa idéia de Darwin: a evolução e os significados da vida. Rio de Janeiro: Rocco. 1998.

D'EU, C. Viagem Militar ao Rio Grande do Sul. São Paulo: Cia Editora Nacional. 1936.

DERRIDA, J. Derrida de bolso. Folha de São Paulo, Caderno Mais, 15 de agosto de 2004.

DICIONÁRIO TUPI-PORTUGUÊS. Renato Nicolai; Joubert Di Mauro; Fernando Silva. Acessado em 2/10/2004. World Wide Web.
<http://www.orbita.startmedia.com/indios/tupi/tupi1.htm>

DOLE, G. Retrospectiva da história comparativa das culturas do Alto Xingu: um esboço das origens culturais alto-xinguanas. In: FRANCHETTO, B. & HECKENBERGER, M. Os povos do Alto Xingu: história e cultura. Rio de Janeiro: UFRJ. 2001.

DONATO, H. Dicionário das mitologias americanas (incluindo as contribuições míticas africanas). São Paulo: Editora Culturix. 1973.

DUARTE JR, João Francisco. Sobre Cegos e Elefantes. In: A política da loucura: a antipsiquiatria. Campinas: Ed. Papyrus. 1983.

FERNANDES, Florestan. Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas. In: A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios. Petrópolis, Vozes. 1975.

FERREIRA, L. “Arqueología y Geoestrategia: Las Fronteras Imperiales y el Uso de las Fuentes Arqueológicas en Brasil (1838-1877)”. Arqueoweb, 3(2) setembro de 2001.

FIGUEIREDO, Vera. Revisitando os mitos românticos da nacionalidade. ALCEU - v.1 - n.1 -pg 91 a 101 - jul/dez 2000.

FOUCAULT, M. As Ciências Humanas. In: As Palavras e as Coisas. São Paulo: Martins Fontes. 1981.

_____ Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Edições Graal. 1979.

_____ Arqueologia do Saber. Rio de Janeiro: Forense-Universitária. 1986.

GALDINO, L. Pesquisas Sobre O Mito de Sumé. Peabiru: o caminho da montanha do Sol. Revista Planeta n. 4 - Dezembro de 1972.

_____ Peabiru - os Incas no Brasil. Belo Horizonte: Editora Estrada Real. 2002.

GEERTZ, C. “Do Ponto de vista dos nativos”: A natureza do entendimento antropológico. In: O Saber Local. Petrópolis, Vozes. 1998.

GOMES, Carlos. Ópera: O Guarani. 1871. Long Play. Editora Abril – BMG. 1983.

GONÇALVES, J.R. A retórica da perda: os discursos do patrimônio Cultural no Brasil. Rio de Janeiro: UFRJ/ IPHAN. 1996.

HOBBSAWN, E.; RANGER, T.; CAVALCANTI, C.C. Invenção das Tradições. São Paulo: Paz e Terra. 1997.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Caminhos e Fronteiras. Companhia das Letras: São Paulo, 1994.

HOMET, Marcel “Os filhos do sol: nas pegadas de uma cultura pré-histórica no Amazonas”. São Paulo. 1959.

JORNAL GAZETA DO POVO. Caderno Brasil. Curitiba: domingo, 29 de fevereiro de 2004.

KUPER, A. The invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion. London and New York, Routledge. 1996.

LADEIRA, Maria Ignês. O Caminhar sob a Luz: o território Mbya à beira do oceano. (Dissertação de mestrado) São Paulo: PUC. 1992.

LARAIA, R. de B. Cultura, um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1986.

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34. 1994.

LE GOFF, J. História e Memória. Campinas: Editora UNICAMP. 1992.

LE GOFF, J. ; NORA, P. História: novos objetos. 2a edição. Rio de Janeiro, Francisco Alvez. 1976.

LEITE, I. B. Antropologia da viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX. Belo Horizonte: Editora UFMG. 1996.

LÉRY, J. Viagem a terra do Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia. 1980.

LEVI-STRAUSS, C. História de Lince. São Paulo: Companhia das Letras. 1993

_____ O Cru e o Cozido. Mitológicas Vol. 1. São Paulo, Cosac & Naify. 2004.

_____ A Estrutura dos Mitos. In: Antropologia Estrutural I. Ed: Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro. 1996.

_____ As estruturas elementares do parentesco [1949]. Petrópolis, Vozes, 1982.

MACHADO, M. H. Um mitógrafo no Império a construção dos mitos da história nacionalista do século XIX. Mini-Simpósio História dos Sonhos, PUC/ USP (1996), Congresso da LASA (1997) e Encontro Regional da ANPUH (1998). 1996.

MAGALHÃES, General José Vieira Couto de (Barão de Corumbá). O Salvaje. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1935.

MALINOWSKI, B. Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia. São Paulo: Editora Abril, Coleção Os Pensadores. 1976.

MALINOWSKI, B. Um diário no sentido estrito do termo. Rio de Janeiro: Editora Record. 1997.

MARCUS, G. E. O que Vem (logo) Depois do “Pós”: o Caso da Etnografia. Revista de Antropologia, Vol37, São Paulo. 1994.

MAUSS, M. Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimó. Sociologia e Antropologia, 1974.

MAWE, John. Viagens ao interior do Brasil. Trad. Selena Benevides. Belo Horizonte: Itatiaia. 1978.

MELATTI, Júlio César. Índios do Brasil, HUCITEC, 5º ed., 1987, Brasília.

MENTZ RIBEIRO, P.A. Os mais antigos caçadores-coletores do Sul do Brasil. In: Pré História da terra brasilis. Org. Maria Cristina Tenório. Ed.UFRJ, 2000.

MONTOYA, Pe Antônio Ruiz de. Conquista Espiritual - feitas pelos Religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. Tradução

vernácula: Arnaldo Bruxel. Ver. De texto, apres. E notas: Arthur Rabuske. Porto Alegre, Martins Livreiro Ed., 1985. [1585].

MOREIRA, Júlio Estrela. (IHGB) “Caminhos das Comarcas de Curitiba e Paranaguá- Até a emancipação da Província do Paraná.” . Vol 1,2,3. Curitiba, Imprensa Oficial. 1975.

MOTA, L.T. As guerras dos índios Kaingang: a historia épica dos índios Kaingang no Paraná, 1769-1924. Maringá, PR: Editora da Universidade Estadual de Maringá. 1994.

NERY, Paulo Roberto A. Relatos de Viagem e a Construção de Pessoa em Guimarães Rosa: o deslocamento como valor. Série Antropologia, 331. Brasília: Editora UNB. 2003.

NETO, L. Instruciones la C. Wiener por el Dr. Ladislao Neto. Archivos del Museu Nacional, (1): 2 p. 1876.

NEVES, E.G. Changing perspectives in Amazonian archaeology. London: Routledge. 1999.

NEVES, Margarida de Souza. De Intérpretes e Interpretações Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 14, n. 26, p.293-299. 2000.

NIETZSCHE, F. Considerações intempestivas. Lisboa, Presença: Martins Fontes, 1976.
_____. Para Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro. Ed: Martin Claret. São Paulo. 2004.

_____. On the Uses and Disadvantages of History for Life. Untimely Meditations.1983.
_____. De la Utilidad y Desvantage del Estudio de la Historia para la Vida. In: NIETZSCHE. SP: Abril Cultural (Col. “Os Pensadore”), 273-288. 1996.

PADILHA, S. O imaginário da nação nas alegorias do indianismo romântico brasileiro do século XIX. www.naya.org.ar/congreso2004/ponencias/solange_padilha.doc. Acessado em 21 jan. 2006.

PARELLADA, Cláudia Inês. Um tesouro herdado; os vestígios arqueológicos da cidade colonial espanhola de Villa Rica del Spiritu Santu/ Fênix- Paraná. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFPR, 1997.

PERRONE-MOISÉS, L. Vinte luas: viagem de Paulmier de Gonneville ao Brasil, 1503-1505. São Paulo, SP: Companhia das Letras. 1992.

PLATÃO [427-347 a.C.] Diálogos. Belém: Universidade Federal do Pará. 1973.

POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.2, n.3, 1989.

PRONAPA. Classificação das Tradições cerâmicas brasileiras. 1969.

QUANDT, Olavo Raul. “Peabiru: o caminho velho”. Joinvile: Letradágua. 2003.

RABINOW, P. Reflections in fieldwork in Marroco. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London. 1977.

REVISTA CADERNOS DA ILHA. UFSC - Curso de Graduação em Jornalismo. Tiragem 10.000 exemplares: n. 1, outubro de 2002.

REVISTA CADERNOS DA ILHA. UFSC - Curso de Graduação em Jornalismo. Tiragem 10.000 exemplares: n. 2, fevereiro de 2004.

REVISTA CADERNOS DA ILHA. UFSC - Curso de Graduação em Jornalismo. Tiragem 10.000 exemplares: n. 3, maio de 2004.

RIHGB, Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. n.19: 42-73. 1856.

ROOSEVELT, A C. Arqueologia Amazônica. In: CUNHA Manuela Carneiro da (org.). Historia dos índios no Brasil. São Paulo: Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo. 1992.

ROUANET, Maria Helena. “A força do verbo (reflexões sobre o descobrir).” IN: 4º Colóquio UERJ. América: Descoberta ou Invenção. Rio de Janeiro, Imago. 1992.

SAINT-HILLAIRE, A. Viagem a Curitiba e Província de Santa Catarina. Belo Horizonte: Itatiaia. [1851]. 1978.

SAHLINS, Marshal. Ilhas de História. Rio de Janeiro: Zahar. 1990.

SÁEZ, Oscar Calávia. (Coord.) Monográfico: La Persistência Guarani. Revista de Índias. CSIC/ Madrid. Vol. LXIV, n. 230, janeiro-abril de 2004.

SANTIAGO, Silviano. Nas malhas da letra. São Paulo, Companhia das Letras. 1989.

SANTOS, S.C. dos. Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos xokleng. Porto Alegre: Movimento. 1987.

SILVA, C.L. da. Sobreviventes do extermínio: uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá. Tese de mestrado, Florianópolis: UFSC. 1998.

SPIX, J.B. Von; MARTIUS, K.F.P Von. Viagem pelo Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Naional. 4 Vol. 1938.

SOARES, O. O andarilho das Américas. Ponta Grossa: UEPG, 2001.

SOUZA, G. S. Tratado Descritivo do Brasil. São Paulo: EDUSP. 1971 [1587].

STRATHERN, M. Kinship at the Core: An Anthropology of Elmdon, a Village in North-west Essex in the Nineteen-sixties. Cambridge: Cambridge University Press. 1981.

- SUSNIK, Branislava. Etnohistoria de Paraguay. *América Indígena* 49 (3). 1989.
- THEVET, A. Les singularites de la France Antarctique. Belo Horizonte: Itatiaia. [1557]. 1997.
- TENÓRIO, M.C. Pré-historia da terra brasilis. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ. 2000
- TODOROV, T. As estruturas narrativas. Ed. Perspectiva, São Paulo. 1970.
_____ A Conquista da América- a questão do outro. Martins Fontes. São Paulo. 1998.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *Mana* 8(1):113-148, 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. Araweté: os deuses canibais, Rio de Janeiro, Zahar/Anpocs. 1986.
- WACHOWICZ, R. C. História do Paraná. Curitiba: Editora e Gráfica Vicentina. 1972.
- WAGNER, Roy. The invention of culture. University of Chicaco Press. 1981.
- WIENER, C. Estudos sobre los Sambaquis del Sul del Brasil. *Arquivos del Museu Nacional*, (1): 2-20. 1876.

BIBLIOGRAFIA DE APOIO

- ANDRADE, Mário de. Macunaíma. O herói sem nenhum caráter. (Org) Telê Porto Ancona Lopez, São Paulo, Allca XX/EDUSP. 1996.
- BENJAMIN, W. O narrador. In: *Obras escolhidas*. São Paulo: Brasiliense. 1987.
- BERNALT, M. Entorno Regional de Curuguay. Asunción. Itaipú Bi Nacional – Sub secretaria de Estado de Cultura – MEC. 1997.
- CARDOZO, R.I. El Guaira, historia de la antigua provincia (1554-1676). El Arte SA, Asunción. 1970.
- CHARTIER, Roger. A ordem dos livros. Brasília, UnB. 1994.
_____ A aventura do livro. Do leitor ao navegador. São Paulo, Uesp/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo. 1999.
- CLASTRES, P. A Fala Sagrada: mitos e contos sagrados dos índios guarani. Ed. Papyrus, Campinas, São Paulo. 1990.
- CUNHA, M. C. Política Indigenista en el Século XIX, In: CUNHA, M.C. (org) *Historia de los Índios en el Brasil*. SP: Companhia das Letras. 1992.

- DE CERTEAU, M. A Escrita da História. Rio de Janeiro: Forense-Universitária. 2000.
- ESTRAGO, M.D. História de Curuguaty: fundación de la ciudad de San Isidro Labrador de Curuguaty. Asunción. Itaipú Bi Nacional – Sub secretaria de Estado de Cultura – MEC. 1997.
- FAUSTO, Carlos. Faire lê mythe: histoire, récit et transformation em Amazonie. Journal de la Societé dès Americanistes 88, p.69-90. 2002
- FEYERABEND, Paul. Contra o Método. 3a Edição. Francisco Alves. 1985.
- GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa. In: A Interpretação das Culturas. Ed. Guanabara Koogan, Rio de Janeiro. 1989
- GINZBURG, Carlo. “Sinais. Raízes de um paradigma indiciário”. IN: Mitos. Emblemas.Sinais. Morfologia e história. São Paulo, Companhia das Letras. 1989.
- GRUZINSKI, Serge. O Historiador, o macaco e a centaura: a “história Cultural” no novo milênio. Estudos Avançados de História Cultural. Vol. 17, n. 49, São Paulo set/dec de 2003.
- _____ O Pensamento Mestiço. São Paulo: Companhia das Letras. 2001.
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. Ed. Vértice, 4a edição, São Paulo. 1990 [1950].
- HAMMERSLEY, Martyn & ATKINSON, Paul. Etnografia: métodos de investigação. PAIDOS, Barcelona
- HARTTMANN, Luciana. Aqui nesta fronteira(...) Tradição oral e narrativa na fronteira Brasil/ Argentina/ Uruguai. Tese Doutorado UFSC/PPGAS, 2004.
- HERITIER, F. Documento/ Monumento. Enciclopédia Einaudi, Imprensa Nacional: Editora Casa da Moeda, Lisboa, Vol. 20. 1997.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. A língua-geral em São Paulo. In: SCHADEN, Egon. Leituras de Etnologia brasileira. Companhia Editora Nacional. São Paulo. 1976.
- LATOUR, B. “Não Congelarás a imagem”, ou: como não desentender o debate ciência-religião. Mana Revista de Antropologia, 10(2). 2004.
- LEITE, Ilka Boaventura . Pluriethnicidade e intolerâncias no Sul do Brasil. Bulletin Of The International Committee On Urgent Anthropological And Ethnological Research, Vienna, Universitätsstrabe 7, v. 40, p. 197-204, 2000.
- LITAIFF, Aldo. Kesuita: uma metáfora mítico-histórica. ILHA- Revista de Antropologia, PPGAS/UFSC, Vol.3, n.1, novembro de 2001.

- MANGUEL, Alberto. Uma história da leitura. São Paulo, Companhia das Letras. 1997.
- MOLLAT, M. Los Exploradores del Siglo XIII al XVI: Primeras miradas sobre nuevos mundos. Fondo de Cultura Económica. México. 1990.
- MORAES FERREIRA, Mariete de; AMADO, Janaina (org.). Usos e abusos da História Oral. 4a edição. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001.
- ORTIZ, Renato. O guarani: um mito de fundação da brasilidade. Rio de Janeiro. 1999.
- PENA, D. S. F. Breve Notícia sobre los Sambaquis del Pará. Archivos del Museu Nacional, (1): 85-89. 1876.
- PERRONE-MOISÉS, L. Texto, crítica, escritura. São Paulo: Editora Ática. 1978.
- ROSALDO, Renato. Narrative Analysis. In: Culture and Truth: the making of social analysis. Boston Bacon Press. 1993.
- RUBIN, Herbert J. & RUBIN, Irene. Qualitative Interviewing the art of Hearing Data. SAGE Publications, London, New Delhi.
- SAHLINS, Marshal. Esperando Foucault, ainda. Cosac Naify. 2004.
- SANTIAGO, Silviano (org). Intérpretes do Brasil. Rio de Janeiro, Nova Aguilar. 2000
- SUSSEKIND, M. F. Colombo e a Épica Romântica Brasileira. Revista da USP, São Paulo, n. n. 12, 1992
- SUSSEKIND, M. F. (Org.); DIAS, Tânia (Org.) . A Historiografia Literária e as Técnicas de Escrita: Do Manuscrito ao Hipertexto. 1. ed. rio de janeiro: Vieira & Lent, 2004. v. 1. 676 p.
- TAUNAY, A N B. Impressões de viajantes estrangeiros. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. 1925.
- WAWZYNIAK, João Valentim. “Engerar”: uma categoria cosmológica sobre pessoa, saúde e corpo. ILHA- Revista de Antropologia, Florianópolis, vol. 5, n. 2, dezembro de 2003.