

Percepções e resistências à cultura do “Outro” no distrito Ibiracema, Catanduvás/PR

Anderson Arilson de Freitas¹

Resumo: Este trabalho visa apresentar diálogos entre as ciências da História, Sociologia e Antropologia referente às percepções e resistências culturais notadas em uma comunidade localizada no sudoeste do Estado do Paraná - Brasil. Através do levantamento de fontes durante o trabalho de campo em projetos extensionistas no Território do Cantuquiriguaçu, a reflexão é fundamentada com as entrevistas de História Oral realizadas entre os moradores do distrito de Ibiracema, município de Catanduvás/PR. Desenvolvendo estudos sobre os processos de deslocamento populacional a partir da confluência de migrantes oriundos do nordeste do Brasil, da região sul do país e de diferentes regiões do Estado do Paraná, além da interlocução teórica, o exercício tem como mote elucidar as subjetividades nas relações sociais que refletem os diferentes sentidos atribuídos ao espaço de vivência entre os sujeitos históricos.

Palavras-chave: História; Memória; Migrações; Ibiracema; Cantuquiriguaçu/PR

Resumen: Este artículo presenta el diálogo entre las ciencias de la Historia, Sociología y Antropología relacionadas con las percepciones y la resistencia cultural observadas en una comunidad ubicada en el suroeste del Estado de Paraná - Brasil. A través de la encuesta de las fuentes durante el trabajo de campo en proyectos de extensión en territorio Cantuquiriguaçu, la reflexión se basa en las entrevistas de historia oral realizados entre los residentes del distrito de Ibiracema en la ciudad de Catanduvás / PR. El desarrollo de los estudios sobre el proceso de desplazamiento de la confluencia de los migrantes desde el noreste de Brasil, el sur del país y de diferentes regiones del Paraná, además del diálogo teórico, el ejercicio tiene el lema de dilucidar las subjetividades en las relaciones sociales que refleja los diferentes significados atribuidos al espacio de vida, entre los sujetos históricos.

Palabras clave: Historia; Memoria; Migración; Ibiracema; Cantuquiriguaçu / PR

Percepciones y la resistencia a la cultura del "otro" en el distrito de Ibiracema Catanduvás/PR

¹ Mestre em História, pela Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD – Dourados/MS; Pós-graduando em Gestão e Ações Culturais, pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná/UNIOESTE, Campus de Toledo/PR; Licenciado em História, pela UNIOESTE, Campus de Marechal Cândido Rondon/PR. Contato: somfreitas@yahoo.com.br.

A formação do distrito Ibiracema – Catanduvas/PR, inserido no Território do Cantuquiriguaçu – microrregião delimitada hidrograficamente pelos rios Cantu, Piquiri e Iguaçu –, foi realizada a partir de três vertentes migratórias. A migração dos “nortistas”: populações provenientes do nordeste do Brasil, Minas Gerais, São Paulo e norte do Paraná; “gaúchos” e catarinenses: migrantes do sul do país; e “cabocla”: do interior do estado. Cada um desses fluxos migratórios trouxe consigo características peculiares que os identificam nas diferentes maneiras de manutenção de sua existência.

Embora o conceito de cultura seja amplamente debatido nas ciências humanas, essa discussão é refeita de forma pertinente a cada vez que o termo é citado. Aqui também não será diferente. Apoiado em autores que discorrem sobre o assunto, José Luiz dos Santos desenvolve concepções sobre a origem do conceito: “Cultura é palavra de origem latina e em seu significado original está ligada às atividades agrícolas. Vem do verbo latino *colere*, que quer dizer cultivar.” (SANTOS, 1987, p. 26). Essa definição encontrou espaço principalmente no desenvolvimento das civilizações da chamada História Antiga. Segundo o mesmo autor, a partir da dominação do Império romano, *cultura* passou a receber outras definições dos pensadores do período: “ampliaram esse significado e a usaram para se referir ao refinamento pessoal, e isso está presente na expressão cultura da alma.” (SANTOS, 1987, p. 26).

Atualmente, na contemporaneidade, ou na chamada *pós-modernidade*, algo ainda em discussão entre teóricos das Ciências Humanas, *cultura* vem sendo problematizada na Antropologia de modo mais complexo que o cultivo agrícola ou o refinamento pessoal. No *Dicionário de Ciências Humanas*, Jean-François Dortier define o conceito de *cultura* relacionado à diversidade de práticas vitais, valores e normas praticados socialmente entre os sujeitos de um mesmo lugar:

Não nos alimentamos da mesma forma no Japão ou na França, não aderimos aos mesmos valores conforme tenhamos nascido em Nova Délhi ou em Nova York; não obedecemos às mesmas normas de vida de nossos avós, etc. A ideia de “cultura” remete a essa diversidade de costumes, comportamentos e crenças forjados no interior de uma sociedade. (DORTIER, 2010, p. 104).

Uma definição complementar a anterior é apresentada por autores da corrente antropológica norte-americana ao compreender que:

(...) podemos pensar em cultura como padrões (geralmente inconscientes) através dos quais uma sociedade – um grupo estruturado de pessoas – opera. Esses padrões são apreendidos socialmente, não são adquiridos pela herança biológica. As manifestações da cultura podem variar consideravelmente de lugar para lugar, mas, no sentido antropológico, uma pessoa não possui “mais cultura” que qualquer outra. (HAVILAND, 2011, p. 9).

A contribuição dessa referência está impressa na observação das discussões sobre *cultura* como um conceito desapegado das concepções teóricas surgidas entre filósofos do período iluminista, que relacionavam o conceito aos determinismos biológicos e ao evolucionismo social. Teoria que conquistou adeptos principalmente a partir da publicação da obra *Primitive Culture* (1871), de Edward Tylor (1832-1917).

As discussões atuais partem do princípio que as *culturas*, agora no plural, não seguem uma classificação que estabelece escalas que definem superiores e inferiores e sim das diferenças de comportamento entre as pessoas inseridas em lugares distintos ou até mesmo dos grupos que operam num mesmo espaço. A esse respeito Roque Laraia escreve que: “(...) as diferenças de comportamento entre os homens não podem ser explicadas através das diversidades somatológicas ou mesológicas.” (LARAIA, 1997, p. 16).

Um conceito que distingue a cultura enquanto refinamento (música, teatro, etc.) da cultura enquanto experiência cotidiana é o conceito de *costumes*, de Edward Palmer Thompson. Entende-se por *costumes* a partir dos trabalhos teóricos desenvolvidos pelo historiador que, além da sua identificação com a corrente marxista nas abordagens políticas e econômicas, dialoga amplamente com a ciência da Antropologia por meio da cultura. Para o autor:

Na interface da lei com a prática agrária, encontramos o costume. O próprio costume é a práxis. (...) os costumes devem ser interpretados de acordo com a percepção vulgar, porque os costumes em geral se desenvolvem, são produzidos e criados entre as pessoas comuns. (THOMPSON, 1998, p. 86).

A problematização de costumes, a partir de Thompson, é entendido aqui como um princípio teórico significativo para compreender a heterogeneidade cultural em Ibiracema nas percepções das relações entre os sujeitos sociais, resistências e transformações das suas práticas cotidianas. Conhecer as formas de realização da alimentação, trabalho e moradia são alguns dos parâmetros possíveis para observar diferenças e estranhamentos, resistências e assimilações da cultura do “outro” entre os moradores da localidade.

Partindo dessas premissas, no distrito Ibiracema, além da cultura de cada fluxo migratório, ao dividirem o espaço comum e perceberem as diferenças entre o “nós” e os “outros”, essa mistura desencadeou em estranhamentos e trocas de experiências entre os grupos que se formavam. De um lado, a afirmação de elementos da cultura que os identificavam em comparação com as pessoas e grupos que não compactuavam com as suas práticas. Por outro lado, as contribuições de uma cultura para outra na manutenção da sobrevivência através dos diálogos com o grupo alheio, até então desconhecidos.

Subsistência: alimentando-se da cultura do “Outro”

No que compete à alimentação, segue a apresentação de alguns fragmentos de entrevistas de História Oral, mencionando comparações, diferenças, resistências e assimilações da cultura do “outro”.

José Evangelino, distinguindo o café do “nortista” com o *chimarrão*² do “gaúcho”, nos conta que:

O mineiro, só o café! Mas o “gaúcho” não é do café. Levanta cedo, toma o chimarrão, vai pra roça. Depois, lá pelas dez, onze horas que iam tomar o café. Mas o mineiro era só o café! As vezes nem precisava. (...) Toma o café puro e vai pra roça. E o almoço ali pelas, dez horas. Ia parar (...) só a tarde. E, agora o “gaúcho”, já é mais do chimarrão. Eu não acostumei! Não tem jeito! (José Evangelino de Paula, 2009).

No trecho anterior, José Evangelino, além da comparação entre a bebida típica de cada região, também contrapõe outros costumes atrelados à alimentação. Destacam-se os horários de trabalho e das refeições durante o expediente e o fato de não conseguir acostumar-se com a prática do chimarrão.

Outra questão relevante a ser observada é que o café dos “gaúchos” e catarinenses diferem do café dos “nortistas”. O café do “nortista” constitui-se somente da bebida *café*. Já o café dos migrantes do sul é entendido culturalmente como uma refeição, onde outros alimentos

²Chimarrão: Mate cevado sem açúcar. (ROCHA, 1996: 137) Bebida típica do Rio Grande do Sul de origem indígena, também conhecida em algumas regiões por *mate*. O chimarrão é feito com folhas de erva-mate (*ilex paraguariensis*) torradas e moídas; inserida num recipiente de purungo ou cabaça, chamado de *cuia*; servida com água-morna; tomada por um instrumento chamado de *bomba para chimarrão*. Tradução do autor.

são acrescentados: bolos, cucas, pães, leite, queijos, coalhada, manteiga, ovos, doces (de abóbora ou de uva, culturalmente chamada de *chimia*), salames e outros derivados da carne, etc.

Se num primeiro momento José compara a sua alimentação com a dos “gaúchos” em outro momento relata que: “Não! Nunca fizemos biju!” (José Evangelino de Paula, 2009).

Ao dizer que não faziam o biju ou beiju³, percebe-se aí a resistência dos “nortistas” com a produção de alimentos típicos da cultura “cabocla”. Conversando com pessoas em outras localidades do Cantuquiriguaçu, muitas mulheres relatam que a produção do biju é uma tarefa bastante dispendiosa – tendo em vista o risco e os inevitáveis acidentes com queimaduras nas mãos e braços devidos ao calor do fogo nas fôrmas e tachos. Além das divergências culturais e de gênero, o trabalho na produção do biju também pode ser um dos fatores de diferenciação da identidade em que os “nortistas” optavam por não desenvolver tal atividade na região – já que executavam o trabalho com outros derivados do milho na produção de pamonha, por exemplo.

Para a catarinense Alair, quando o assunto é a alimentação a partir da farinha de milho: “Biju! Então, nós estávamos gostando de biju quando tinha as crianças pequenas. ” (Alair Modena, 2009). Nota-se que esse alimento era inexistente na região do Extremo Sul do Brasil, em que Alair passou a conhecer o biju após a migração para o Paraná – reafirmando assim a influência da cultura “cabocla” na região.

O casal José e Alair dialogando sobre a culinária “nortista” atrelada a utilização de milho na confecção das *broas*⁴, comparando com o pão de trigo dos migrantes do sul, relatam que:

Alair: Ah, os mineiros fazia aquelas broas.

José: Mineiro era a tal da broa.

Alair: Eles diziam a broa, eu não sei como é que fala aquilo.

José: Agora os gringos, italianos que vieram do sul, essa turma do sul, por exemplo, que vieram de lá, era mais pão de trigo. Agora esses “nortistas” então já eram outras variedades. Pão muita gente nem sabia o que era! Então, eles tinham a tal da broa, que era feita com milho. É pamonha, era tudo. (...) Tudo com a parte de milho era dos “nortista”. (José Modena e Alair Modena, 2009).

Além do milho, Maria das Graças define o que para ela são considerados alimentos típicos do seu local de origem: “Polenta, mingau de couve, inhame. Isso é comida de mineiro (risos)! ” (Maria das Graças Gerônimo, 2009). Sinval, falando sobre as diferenças no preparo do feijão e da carne diz que:

³*Beiju*: Iguaria feita de uma fina camada de polvilho assado ao fogo. Fonte: (ROCHA, 1996: 85).

⁴*Broa*: Espécie de pão ou bolo feito de farinha de milho. Fonte: (ROCHA, 1996: 100).

Aqui tem diferença do tipo de fazer a comida. Do caso do feijão, em Minas a maior parte da turma do norte come feijão, é sempre sopa. Aqui mais o feijão é temperos. (...) A carne, aqui a carne é mais assada, lá a carne é mais é frita, bife, e aqui não. (Sinval Pasqual, 2009).

A matéria-prima para o alimento, embora sendo a mesma, difere de uma cultura para a outra na forma de prepará-la. Referente ao consumo de carnes e seus derivados José explica sobre os costumes das populações que vieram do sul:

Ah, a maioria era carne de porco. Porque, naquela época não tinha resfriador. Porque não tinha luz, não tinha resfriador, não tinha nada! Então não tinha como, por exemplo, tu matar um boi e conservar. E comprar carne era meio longe. Então a gente comprava lá um pouco também. Melhor é carne de porco, porque a carne de porco, o que que nós fazíamos: matava o porco, porque naquela época era porco de banha, matava o porco, cozinhava a carne, jogava o porco com a banha e tudo, ponhava nas lata e cobria de banha, onde que conservava a carne do porco. E a carne do boi não tinha como, só se fizesse charque. Então alguns faziam charque. Quando nós matávamos um boizinho dividia com os vizinhos. (...) Um ficava com uma parte, outro com outra, outro com outra. Nos matávamos sempre uma criação meio pequena, por causa que a gente podia fazer charque ou cozinhar essa carne e deixar ela cozida mas daí não ficava boa. Então, a carne era muito pouca, de consegui nessa época. (José Modena, 2009).

Mais do que o consumo da carne, é presente nas relações sociais a solidariedade entre os vizinhos na divisão do alimento. Haviland, citando Caroulis, a esse respeito entende que:

(...) a comida é utilizada para outros contextos, além de satisfazer as necessidades nutricionais. Quando empregada para celebrar rituais e atividades religiosas, como no geral acontece, a comida “estabelece relacionamentos de dar e receber, de cooperação, de compartilhamento, de uma união emocional que é universal.” (HAVILAND [et al.], 2011: p.191; Apud CAROULIS, 1996: p.16).

Antonio Candido aponta para o estabelecimento de uma espécie de “ética” nas solidariedades entre os parceiros de um agrupamento de caipiras do interior do Estado de São Paulo. A distribuição da caça, mesmo que fosse de pequeno porte e passível de ser consumida em uma única refeição pela família, deveria ser dividida entre os vizinhos reafirmando o compromisso com as relações de grupo. Essa divisão não se constituía como obrigatória. Se a pessoa não tivesse condições de retribuir, não lhe era cobrada. Porém, em condições de partilha, caso o parceiro não procedesse dessa forma, estaria faltando com a ética, passíveis de serem

ignorados pelos demais integrantes, não participando do compartilhamento das futuras caças dos vizinhos.

Quando se mata um porco, ou uma caça (capivara, veado, paca, cutia, quati, tatu) envia-se um pedaço a cada vizinho. Segundo a boa tradição de cortesia deve-se mandar a todos; na prática, aos escolhidos por proximidade ou preferência. Às vezes os vizinhos são tantos, ou o animal tão pequeno, que quase nada sobra ao ofertante. Conforme padrão ideal, porém ficaria malvisto quem se mostrasse parcimonioso em proveito próprio. (CANDIDO, 1979, p.143).

Ou seja, quando José relata sobre a divisão da carne, não está se referindo somente a possibilidade do alimento estragar devido a quantidade de comida ou a ausência de tecnologia para a conservação do mesmo. A inclusão dos vizinhos nas relações sociais é marcada pela prática da partilha do alimento. Em outro momento, o casal Modena relatando sobre os costumes dos “nortistas” consumirem carne comentam:

José: Ah eles [mineiros] a maioria era charque.

Alair: Charque, salgava, ponhava no sol.

José: Salgava, ponhava no sol lá e (...) eles, o mineiro, dificilmente matavam.

Alair: Eles compravam a tal da carne seca que diziam.

José: Mas ele não é de consumir muita carne. (...) É, só carne de gado. Carne de porco não dá por causa da gordura, e a carne de gado pra fazer charque é muito boa, tem condições. (José Modena e Alair Modena, 2009).

Nos relatos de Sinval e do casal José e Alair, visualiza-se as distinções dos costumes dos “nortistas” com os costumes de “gaúchos” e catarinenses nessa forma de alimentação. Primeiro, priorizando a carne de gado, na produção de charque, segundo, tendo as formas de conservação da carne de porco nas latas de banha (gordura animal) para o consumo no cotidiano, e a carne de boi para o consumo mais imediato, na forma de churrasco.

A paranaense Irene relata sobre os estranhamentos que percebeu quando da sua chegada em Ibiracema:

Ah, eu achei diferente aqui (...) o chimarrão que eu nunca tinha visto por lá, e aqui tinha o brodo, que eu mastigava, nossa, sinceramente, eu achei um absurdo quando eu cheguei aqui tomar caldo de galinha, comer pão na xícara, eu nunca tinha visto, eu achei bem estranho (...), Ah olha, eu não, pelo menos eu nunca tinha visto morcilha por exemplo, não sabia disso, não sei se é normal de lá, mas eu pelo menos não conhecia, e aqui já era comum, né. Essas galinhadas que eu também lá, a gente falava frango em molho no caso. Risoto também, eu lá na época não conhecia também não, agora deve ser comum, né, mas na época, pelo menos pra mim era diferente. Então é isso assim, pão com cará, por exemplo,

pão com batata eu também não conhecia isso pra lá, não sei se era estranho pra todo mundo, mas pra mim era. (Irene dos Santos Giromuti, 2009).

Somada as disparidades culturais, ocorrem nas memórias os saudosismos culinários com a terra natal. Na entrevista com Dionélia, os sabores do Estado de Minas Gerais são descritos como:

As coisas de comer lá de Minas é mais gostoso do que daqui (risos). Leite lá é mais gostoso! Queijo lá é mais gostoso! Farinha de mandioca é mais gostoso do que daqui! Quando eu cheguei de Minas aqui, eu não comia farinha de mandioca de jeito nenhum, larguei de comer farinha. Aí fui pelejando, pelejando aí comecei a comer. (Dionélia Pereira Eduardo, 2009).

Apesar da exaltação do passado, manifestada nas lembranças das iguarias gastronômicas, a fala anterior acrescenta a relação com a culinária local. Mesmo que a farinha de mandioca exista tanto em Minas Gerais quanto em Ibiracema as relações de pertencimento e a resistência despontam através dos hábitos alimentares.

Alimentar-se de farinha em Minas Gerais e alimentar-se de farinha em Ibiracema, aparentemente não teria distinção alguma, mas para Dionélia, são duas situações completamente diferentes por não nutrir-se somente da comida em si mas também do universo cultural agregado ao ato de comer.

Assim, o sentimento atrelado ao lugar de origem reflete no ato de comer, e tais diferenças de comportamento de região para região alimentam as relações sociais.

Diferenças e contradições na cultura do trabalho

Com referência ao trabalho, o cotidiano das populações presentes no distrito apresentava-se como distintos. Os “nortistas”, geralmente empregados como mão-de-obra; os “gaúchos” e catarinenses, por sua vez, como os empregadores; e os “caboclos”, inicialmente, trabalhando na exploração da mata com a abertura de posses e em seguida como mão-de-obra dos proprietários de terras.

Nessas relações somam-se as atividades dos fluxos populacionais nas propriedades de fazendeiros que não residiam no local. Alguns atuavam em atividades braçais (exploração territorial, plantio e colheita), outros como capatazes (na gestão da produção das fazendas) e

outros ainda empreitados como jagunços (vigiando e ampliando os limites das posses e propriedades de terra).

Considera-se que houve algumas exceções – de “nortistas” que conquistaram a propriedade de terra, trabalhando para si e empregando outras pessoas; “Gaúchos” e catarinenses que não conseguiram a terra que tanto idealizaram antes da migração, trabalhando então como empregados; e “caboclos” que efetivaram-se como proprietários das posses que abriram ou adquiriram de terceiros – os relatos a seguir propõem apresentar algumas das percepções entre os diferentes costumes, suas contradições, a visão do “eu” e do “outro” nesse processo.

José Gerônimo e Maria das Graças relatam como era a rotina dos “nortistas” nos deslocamentos para a realização das atividades da roça e a alimentação:

José Gerônimo: Ah, levantava cedo. Antes do dia amanhecer tava voando da cama e só voltava de noite. (...) Só tomava o café e ia pra roça. (...) Almoçava na roça. (...) Nove horas, nove e meia [09:30hs]. (...) As mulher levava.

Maria das Graças: Com tabuleiro. (...) Colocava na cabeça e ia levar sozinha aquele panelão de comida pros companheiro.

José Gerônimo: E quando era meio-dia [12:00hs], meio-dia e meio [12:30hs] fazia um cafezinho simples pra tomar. Tomava aquilo e já pegava de novo. (...) Só a chaleira e as canequinhas. Era só o cafezinho mesmo. Tomava aquilo, quando era duas horas [14:00hs], duas e meia [14:30hs] lá vai a janta, mais comida e aí comia. E só vinha embora de noite. (José Gerônimo Sobrinho e Maria das Graças Gerônimo, 2009).

Outros relatos sobre o cotidiano vão estabelecer posicionamentos quanto às diferenças culturais do trabalho em comparação com as atividades dos demais migrantes. No trecho a seguir, Sinval defende e enaltece sua cultura pelo empenho e dedicação do trabalho dos “nortistas” na resistência as condições climáticas: “O cara do Norte mesmo, não esconde do Sol, pra eles tanto faz o Sol como a sombra, na parte de cedo. E aqui não, aqui trabalha mais na parte da tarde e na parte da manhã. E nortista mesmo é direitão, sabe.” (Sinval Pascoal, 2009).

Se, por um lado, os “nortistas” eram tidos apenas como mão-de-obra e sujeitos aos “mandos” e desmandos dos patrões, por outro, a exploração do trabalho é revertida nas memórias como uma qualidade. José Baqueta, em tom de ironia, marca na sua fala essa distinção do trabalho dos “nortistas” com o dos migrantes do sul:

Nós, naquele tempo que trabalhava pro Norte, não tinha esse negócio de vir almoçar em casa. Ia cedo só voltava de noite. Aqui não! Quando eu cheguei aqui, se eu ia trabalhar, os caras iam tomar aquele chimarrão em casa; iam pra

roça, e quando era onze horas eles iam pra casa almoçar. Daí quando era duas horas [14:00hs], três horas [15:00hs], quatro horas [16:00hs], iam pra roça trabalhar até as cinco [17:00hs]. O sistema do povo aqui é esse! (José Baqueta, 2009).

O modo de narrarem as experiências se comparado com as demais, de certa forma, pode ser entendido como uma maneira de valorizar as características que os definem. Porém, em meio as contradições apontadas, ocorreram também transformações nos costumes. Nas memórias de Alice, a moradora compara os horários de trabalho e descanso em Minas Gerais com os “nortistas” que foram adaptando-se aos costumes em Ibiracema, a partir da relação com outros migrantes:

Bem cedo! Estava acostumada almoçar nove horas. A gente chegou aqui, almoçava meio-dia [12:00hs]. Acabamos acostumando. A gente não tinha o costume de descansar depois do meio-dia, acabou acostumando. Nós não descansávamos não. Tocava direto. Era o dia inteiro! (...) Começou a almoçar mais tarde, a gente tinha que levar lá na roça para eles. Era *mineiro bobo* mesmo. *Peão louco*. (...) Até enquanto tivesse sol, enquanto tivesse dia. Não tinha negócio de hora, igual tem agora, chega cinco horas [17:00hs] e daí parou. Não tinha não! (Alice Perón de Souza, 2009).

A exaustiva rotina de trabalho, logo da chegada de Alice, fez-se distinta na sua análise. No trecho são perceptíveis algumas alterações. Primeiro, a mudança nos horários de alimentação, início e término do serviço; em seguida, o descanso após as doze horas – horário em que o calor do sol é mais intenso –; e por fim, uma autocrítica dos costumes que a mesma expressa como o reconhecimento da rotina cansativa que levavam os “nortistas”, chamando a si e os seus de *mineiro bobo* e *peão louco*. As teorias de Haviland [et al.], contribui nessa discussão ao escrever que:

A maior parte dos animais come e bebe quando sentem necessidade. Os seres humanos, contudo, aprendem a comer e a beber em certos horários culturalmente prescritos e a sentir fome à medida que essa hora se aproxima. Esses horários de alimentação variam de uma cultura para a outra, assim como o que é comido, como é preparado, como e onde é consumido. (HAVILAND, 2011, p. 191).

No estudo de caso, além dos costumes de cada cultura, desenvolveram-se adaptações culturais nos contatos entre os sujeitos sociais. A exaltação cede lugar aos benefícios que as trocas entre as experiências dos trabalhadores do sul e do interior do estado proporcionaram aos “nortistas” contra os desgastes do trabalho. Nas entrevistas com “gaúchos” e catarinenses

encontraram-se relatos sobre as diferenças de perceberem o trabalho dos “nortistas” e dos “caboclos”.

Os “caboclos” eram tidos, muitas vezes, como sujeitos perigosos empreitados como jagunços pelos fazendeiros locais. Ao perguntar para Afonso sobre os “safristas” - “caboclos” que trabalhavam com a “safra de porco” - relata:

Do safrista?! Ele mandava derrubar uns dez alqueires de roça, e plantava, enchia de milho e abóbora, e largava lá. (...) Um era Antonio José Moreira, já é morto há muitos anos, mataram ele lá em Juvinópolis, ele era meio metido, fizeram a espera dele lá. E o outro lá do [rio] Adelaide, deixa eu ver como é que era o nome dele, Antonio, num me lembro se ele era Gonçalves ou Ribeiro. Aquele vendeu a posse pro velho [Orestes Formighieri]. Aquele lá do Adelaide era "caboclo", esse aqui também era "caboclo". (Afonso Zini, 2009).

Apesar da significativa expressão da cultura cabocla no Paraná – desde os fandangos do litoral paranaense até as atividades de abertura de posse e exploração da erva-mate no Guayrá (fronteira com o Paraguai) – o termo “caboclo” era utilizado para caracterizar de forma depreciativa às populações mestiças, com maior semelhança com os descendentes de culturas ameríndias. Antonio Cândido descreve como os caipiras – uma vertente regional derivada da cultura “cabocla” – do interior do estado de São Paulo eram caracterizados como pessoas não confiáveis, pela incompreensão dos habitantes locais e das cidades próximas, diante dos preconceitos com o seu modo de vida:

É que os costumes ligados à atividade agrícola seminômade e ao povoamento esparsa não podiam favorecer amenidade no trato, e davam lugar às maneiras esquivas, do pouco desenvolvimento mental e social próprios do homem segregado. É preciso não esquecer que o caipira viveu, e em algumas regiões ainda vive [1964], na cabana solitária, ou vagamente integrado nos grupos ralos e mais ou menos isolados da vizinhança. Dizia-me um velho morador do bairro adiante descrito que caboclo antigo era “coisa feio de ver”: barbudo, intonso, de camisolão (camisa por fora da calça), metido em sua capuava, parecia “criação” (bicho). (CANDIDO, 1979, p.43).

Ivanir, por sua vez, relata uma realidade trágica da transitoriedade dos trabalhadores temporários nas propriedades de terra da região, relacionando a questão com os problemas do alcoolismo que afetavam alguns trabalhadores:

Mas só que era assim, por exemplo, o que é que o cara fazia? Assim que ele estava vendendo, ele estava recebendo e estava gastando no buteco. Acabou a

safra, ele pegava o veneno, pegava o adubo, pegava a semente e ia para outro plantio. Aí, funcionava nesse esquema. Passava aí quatro, cinco meses duro, ou trabalhava na lavoura do vizinho que tinha dinheiro, funcionava desse tipo. Ou pegava do dono da terra que tinha um pouquinho. Ou às vezes o dono da terra, que aconteceu muitas vezes, pegava do (...) dono da terra, gastava tudo e daí pegava do arrendatário dele. Que o arrendatário segurou mais [dinheiro], pegava do arrendatário. Era assim! (Ivanir Pedro Comelli, 2009).

A precária situação de instabilidade financeira e a constante busca de trabalho para suprir a subsistência do trabalhador e de sua família, somada com a exploração da mão-de-obra, ou simplesmente a bebida como uma forma de lazer para extravasar a tensão da rotina, pode ser entendida como desencadeadora de desequilíbrio social – crise cultural. Acrescentam-se aí as possíveis frustrações diante da não correspondência das expectativas criadas pelos "nortistas" com a migração para o Paraná, bem como as promessas não cumpridas pelas "propagandas migratórias" ao chegarem no estado. No caso dos "caboclos", a perda das posses de terra para as empresas colonizadoras, apoiadas pela administração estadual dos governadores Moisés Lupion e Ney Braga nas décadas de 1940 - 1960, e os constantes deslocamentos e moradias provisórias podem ser levadas em consideração para a compreensão do refúgio no vício do álcool.

É preciso esclarecer que a questão do alcoolismo não é aqui analisado como algo homogêneo. Não se generaliza o desequilíbrio como uma espécie de fatalidade onde todos que passaram por esses processos estivessem fadados ao vício. Segundo Haviland [et. al.]:

Mesmo nos níveis mais básicos de uma sociedade, os indivíduos raramente sofrem o processo de *enculturação* exatamente da mesma forma, tampouco percebem a própria realidade de modo exatamente idêntico. Além disso, as condições podem sofrer mudanças provocadas por forças internas ou externas. (HAVILAND [et al.], 2011, p. 191).

Ou seja, as pessoas que compartilharam do mesmo contexto, diferem nos caminhos que buscaram para superar as carências daquele momento. Muitos seguiram nas migrações para outros lugares, almejando mudanças de vida, seja reproduzindo as atividades já realizadas ou desenvolvendo novas experiências de ofício, como uma alternativa para superar as possíveis frustrações. Porém, houve a permanência de pessoas que resistiram aos deslocamentos, adaptando suas vidas às dinâmicas do local, criando relações de pertencimento e convivência social.

Além das adaptações na rotina do trabalho dos "nortistas", analisada anteriormente, a seguir será discutido as alternativas utilizadas pelos "gaúchos" e catarinenses que fixaram raízes no distrito com a finalidade de perpetuar seus propósitos de produção no relacionamento com o "outro".

Em Ibiracema, diante das situações de morosidade de alguns trabalhadores, os empregadores utilizavam-se de ferramentas simbólicas de condicionamento para manter o rendimento do serviço contratado. Haviland [et al.] problematizando sobre a cultura baseada em símbolos e a sua utilização no comportamento social, entende que:

Grande parte do comportamento humano envolve símbolos – signos, sons, emblemas e outros elementos que se relacionam a algo e o representam de forma significativa. Como geralmente não há relação inerente ou necessária entre um objeto e sua representação, os símbolos são arbitrários, adquirindo significados específicos quando as pessoas concordam em usá-los em sua comunicação. (HAVILAND [et al.], 2011: p. 196).

No fragmento da entrevista com José Modena, o catarinense explica a rotina da empreita de trabalho braçal e as estratégias aplicadas para o bom andamento da jornada:

Ali, quando foi aberto que fizeram: abriram os matos, abriram essas coisas. Tinha muita gente lá! Só que depois formou essas fazendas e entrou muita gente também, pra dizer bem a verdade, *nó cêgo*. Então, eles iam trabalhar de diarista pra gente. Pegava lá, pra enxada, subiam lá em cima, demorava pra subir meia hora [30min.], pra descer mais meia hora. Então tinha gente e a *capoeira* não saía do lugar. Então, você vai pagar um cara desses alí que não te dá o lucro, não tem condições. (...) Porque tinha: de dez! Talvez cinco, seis ganhavam o dinheiro e os outros iam te tomar o dinheiro, que não trabalhava. Na colheita do feijão mesmo era tudo manual, mas tinha gente. Você pegava alí trinta peões: dez iam te tomar o dinheiro! (...) Não chegavam na metade. Então, desses aí como é que você vai pagar preço justo? Não tem! E tem que pagar igual, porque se não eles não vem mais no outro dia e a gente precisava colher. (...) Só que nós então tínhamos, nós tínhamos uns dez peões, os outros não sabiam, mas aqueles dez saíam lá e voltavam, e a gente tinha eles como *madrinheiro*, que eles diziam. Os outros ficavam com vergonha, ajudavam mais. E esses dez nós pagávamos sempre um pouquinho mais, mas por fora, nós pagávamos. (...) Por causa que eles levavam os outros pra frente. Porque acontece que: se você está alí trabalhando, o outro está lá no fundo. Você está aqui, aí você fica com um pouco de vergonha: "E vamos apurar pra ver se chega lá!" Então, a gente pagava a mais um poquinho pra levar esses outros pra frente. (...) No final então a gente dava uma gorjeta pra eles, mas os outros não sabiam. (José Modena, 2009).⁵

⁵1. *nó-cêgo*: popularmente conhecido como pessoa que não cumpre seus compromissos. 2. *capoeira*: formação de mata recente. 3. *madrinheiro*: no estudo de caso, é o trabalhador contratado para incentivar os demais para acelerar a realização do serviço. Tradução do autor.

Na dependência dos serviços ofertados pelos trabalhadores ditos *boia-fria*⁶, antes do processo de mecanização agrícola desenvolvidos a partir da década de 1970 em Ibiracema, é que os *madrinheiros* foram empregados para acelerar a produção. O relato de José Modena apresenta-se como significativo para perceber a relação entre proprietários e empregados.

Embora, contra a vontade de quem solicitava os serviços, o trabalho era contratado somente se a família do proprietário não tivesse condições físicas de atender a demanda do plantio ou da colheita. Assim, quando José Modena menciona: “(...) tem que pagar igual, porque se não eles não vem mais no outro dia e a gente precisava colher (...)” (José Modena, 2009), mesmo que a ação dos peões não correspondessem integralmente aos propósitos do patrão, tornava-se quase que inevitável o estabelecimento dessa troca social.

As ferramentas simbólicas de condicionamento aplicadas na atuação dos *madrinheiros* acrescenta outras dinâmicas de poder na relação entre os trabalhadores, além das econômicas – já que os mesmos não sabiam quem era *madrinheiro* ou não. Estabelecendo uma analogia: o ofício é entendido como uma competição, onde os trabalhadores são os jogadores, e o que está a prêmio vem a ser a própria masculinidade dos sujeitos sociais.

A *vergonha* – esse abalo psicológico e emocional – sentida pelos trabalhadores que atrasavam o serviço, citada por José Modena, está associada ao pouco empenho dedicado ao serviço e conseqüentemente a ausência da força empregada na atividade. Ou seja, quem possui a força e a agilidade entre os trabalhadores, é digno de honrar a sua própria masculinidade perante o grupo. No caso dos *madrinheiros*, acrescenta-se a gratificação financeira com a remuneração pelos contratantes nos bastidores das disputas simbólicas.

Num outro extremo há nos relatos de memória o reconhecimento das habilidades dos “nortistas” no trabalho manual. Afonso relata que:

Mas eles, lá o mineiro, tem muita prática de fazer essa colheita [algodão], então eles se trocavam, comparação: hoje vinha aqui na minha terra. Amanha ia na terra dele, depois de amanha nós íamos colher lá. Depois da amanhã vinha pra cá. Fazia tipo de um mutirão. (Afonso Zini, 2009).

⁶*Bóia-fria*: Diz-se do, ou o trabalhador rural que leva a comida em marmita para o trabalho. (ROCHA, 1996: 94). O termo faz referência ao alimento (popularmente chamada de *bóia*) que esfriava nas marmitas levadas pelos trabalhadores. *Tradução do autor*.

As divergências entre as versões dos acontecimentos presentes nas falas representam a heterogeneidade das relações de trabalho, não sendo possível eleger uma versão como correta e verídica em detrimento da outra como incorreta e falsa. Entende-se como percepções diferentes dos grupos e de seus integrantes.

Os grupos são formados por pessoas com características em comum eleitas para a sua caracterização e coesão. Porém, os grupos sofrem as influências das vontades individuais dos seus participantes – diferindo nas observações e dividindo as opiniões internas e externas a cada grupo.

Apesar dos “nortistas”, na grande maioria, sujeitarem-se a trabalhar nas atividades que foram empreitados, essa disposição poderia ser reduzida, numa análise superficial, mediada pelo fator econômico. Fazendo uma avaliação mais apurada nas memórias dos entrevistados, para algumas situações, percebe-se que a troca do trabalho por dinheiro não foi o ponto determinante. Dênico, narrando sobre os trabalhos que eram realizados pelos “nortistas”, expõe as funções que os mesmos ofereciam resistências em exercer: “Era branco. (...) Era só algodão. Não plantava mais arroz, não plantava mais milho, não plantava mais nada. Geralmente esse povo “nortista” eles são do plantio, não são de criar porco, dessas coisas nem nada.” (Dênico Jorge Valandro, 2009).

Com o trecho anterior, verifica-se que a criação de suínos não era algo que encontrou adeptos das culturas em Ibiracema, principalmente a “nortista”, concentrando seus esforços na agricultura. A não adaptação de migrantes de outros estados, no que diz respeito às práticas culturais e de trabalho, pode ser entendida nas memórias dos próprios “nortistas”. A mineira Alice afirma que: “O povo aqui criava mais era porco, porcada. Mas nós não! Faziam 'safra de porco'.” (Alice Perón de Souza, 2009).

O trabalho com a “safra de porco”, realizado pelos posseiros “caboclos” mesmo sendo rentável na época sofreu resistências pelas demais culturas migratórias. Se de um lado, as “safras de porcos” foram correntes no período de 1940 a 1980, por outro, as práticas também sofreram resistências e negação por migrantes “gaúchos” e catarinenses.

Ao questionar Afonso sobre o trabalho com a “safra de porco” em Ibiracema, ele nega a função expressando que os interesses de fazendeiro da região estavam voltados na exploração a mata para o desenvolvimento da pecuária: “Não! Eu quando entrei o velho [Orestes Formighieri]

queria que eu formasse pasto. Então plantava aqui esse ano, ano que vem eu derrubava lá e aqui fechava tudo para ponhar gado." (Afonso Zini, 2009).

No entanto, o trabalho com a suinocultura *rústica* e extensiva não foi muito bem aceita. Com o desenvolvimento da criação de porcos confinados em barracões e o fim da “safra de porcos”, a prática foi conquistando adeptos “gaúchos” e catarinenses. A entrevista com Nadir, conta a escassez da madeira na região: “Daí trabalhamos com suínos, [o pai] começou a trabalhar com suínos!” (Nadir Valandro, 2009). Dênico, na sequência, conta que: “eu puxei cinquenta metros de chiqueiro e comecei a criar porcos.” (Dênico Valandro, 2009).

A comercialização dos bens produzidos pelo trabalho foi de grande importância no contatos de interação e sociabilidade dos sujeitos no distrito. Dênico expõe esses contatos de cultura e trabalho: “É, comprava deles [“nortistas”]. Aí tinha muita madeira derrubada e às vezes queriam derrubar mato pra plantar feijão branco, feijão preto. Era de mato aí eu comprava deles né, comprava deles.” (Dênico Valandro, 2009).

Entre os que exploravam a terra, desmatavam, vendiam os direitos de posses, comercializavam a madeira, criavam porcos, contratavam serviços na agricultura e os que colocavam a mão-de-obra a disposição dos patrões, é que aconteceram as trocas de interesses entre as diferentes culturas no distrito Ibiracema.

Morar para *ficar* x morar para *migrar*

Quando se fala em moradia o reduto da casa, enquanto construção de um teto com paredes, é o que abriga e concede materialidade ao termo. O que difere são as formas de morar. Em Ibiracema, as culturas que perpassaram o distrito também se expressam através dessa prática.

As migrações dos “nortistas” e “caboclos” na região, apesar de muitos se deslocarem com a expectativa de conseguir uma propriedade de terra, a maioria acabou encontrando na região espaço como mão de obra no trabalho braçal para proprietários que se estabeleciam no local. Essa inserção, contrariando os interesses de alguns e correspondendo temporariamente aos de outros, refletiram no ato de morar.

Através do que alguns relatos de memória apresentam, a construção das casas dos “nortistas” e “caboclos”, na maioria feitas de madeira ou de pau-a-pique⁷, caracterizam-se pelo caráter temporário das atividades de pessoas pertencentes a esses fluxos migratórios. Ana dos Santos, migrante “nortista”, natural de Água Branca, no estado de Alagoas, moradora de uma casa de madeira e base de terra batida, atribui as diferenças entre as casas das pessoas que moravam para *ficar* das que moravam para *migrar*:

Quando o povo foi arrancando as suas casas levando pra Rondônia, Mato Grosso e minha casinha ficou onde que está. (...) Que nem... quem tem a casa de material, de tijolo, é fundadora! Ali ninguém vai desmanchar uma casa de tijolo a modo de levar os tijolos no caminhão. Eu não ia levar! E essa aqui leva tudo pronto. É só tocar dentro do caminhão. (Ana dos Santos, 2009).

Os constantes deslocamentos centravam-se basicamente no trânsito das populações entre as propriedades de terra na região, para as periferias de cidades próximas, Cascavel por exemplo, ou em busca de novas oportunidades em outros estados. Ivanir faz menção aos diálogos sobre a moradia entre os “caboclos” e “nortistas” estabelecidos nas posses de terra próximas do distrito com migrantes recém-chegados para trabalharem na região:

O cara chegava aqui: "Preciso de uns pedaços aí. Tem um barraquinho para morar? Beleza! Não tem! Então tá! Deixa eu construir um barraco!" O cara ia lá, mas não tinha nada. Financiamento bancário, não tinha nada. A maioria não era proprietário! (...) Barraco é, a casa do cara, um paiolzinho, qualquer coisa: "Mais tem um barraco?" "Tem esse paiolzinho aí!" "Faz parte." (...) "Tem esse barraquinho. Você acha que dá? Se você acha que não dá..." Era assim (...) nos primeiros meses num lote que começou a abrir Ibiracema, logo em seguida, aqui dentro da comunidade mesmo. (...) Muitas casas tem rachão é feita de rachão, madeira assim e coberta de tabuinha tudo. (...) É tudo uma do lado da outra. Todos estes moradores que estavam aqui (...) tiravam madeira, que eles tiravam e cobria com tabuinha ou chegava com o sítio completinho de madeira. Chegava e fazia o barraco dele, colocando as estacas assim, e tirava a tabuinha e cobria, e vendia toda a madeira para a serraria. Se preocupava em serrar mesmo a tábua para ele. Tudo que podia vender. A cultura era essa! (...) Eles, donos de sítio aí, e tudo, praticamente ninguém deles fez casa. Só depois que eles venderam, daí o outro, o outro veio e fez. Mas eles tudo fizeram barraco e venderam a madeira. Fizeram o barraco e venderam a madeira. Então, é uma cultura totalmente diferente. Isso não podia dar certo como colonização. Não tinha como. (Ivanir Pedro Comelli, 2009).

⁷*Pau-a-pique*: 1 Parede de varas entrecruzadas e barro; taipa. 2 Cerca de paus fortes, fincados bem juntos. (ROCHA, 1996: 460). No estudo de caso, trata-se da casa construída de improvisado com cascas de árvore, taquara ou bambu para as paredes e folhas de palmeira ou coqueiro para o teto. Moradia presente com mais frequência na cultura cabocla. *Tradução do autor*.

O trecho citado acima, corresponde aos frequentes deslocamentos das populações empreitadas como mão-de-obra na extração de derrubada de mata para *limpar* a região. Com a atuação em trabalhos temporários, a preocupação com a construção de uma casa não constituía-se como prioridade, bastando um barraco improvisado.

Com as constantes migrações as casas de madeira poderiam ser desmontadas no lugar de origem e remontadas no próximo destino. Petronina Becker de Souza, a esse respeito, diz que: “A maioria desmanchou as casas. Levaram!” (Petronina Becker de Souza, 2009). Quanto as casas de pau-a-pique dedicava-se pouca preocupação com a matéria-prima, construindo outra no destino seguinte.

Mas, essa questão não é estática, encontrando variações e adaptações com o trajeto dos migrantes “nortistas”. Segundo o relato de José Gerônimo Sobrinho, a sua casa em Mirador, Minas Gerais não era de madeira. Acentuando o caráter de transitoriedade da maioria dessas populações no Paraná:

Naquela época [em Minas Gerais] a casa era de barro. Tijolo era muito difícil. Os cara metiam os pés naquele barrão, amassava bem e atravessava uns pau-a-pique e uns bambuzinho e metia barro. (...) Cobria com sape, com tabuinha, com indaiá. (José Gerônimo Sobrinho, 2009).

As residências dos “gaúchos” e catarinenses antes da migração eram diferentes das casas construídas em Ibiracema. No relato de José Modena, ao contar sobre a vida dos seus antepassados, imigrantes que vieram da Itália para o Brasil, descreve sobre a construção das casas no Estado do Rio Grande do Sul:

(...) e vieram morar no Rio Grande [do Sul]. Aí foi onde que eles tinham um certo trabalho assim, negócio com pedra e as casas deles lá no Rio Grande eram todas construídas com pedra cortada a mão. Pegavam os *porquiolos* assim, *porchões* e cortavam toda a pedra. Quadrada! Construíram todas as cantinas, as casas, tudo com pedra cortada assim. Inclusive eu acho que, lá no Rio Grande, ainda existem casas construída dessa maneira, com pedras cortadas. (José Modena, 2009).

No Paraná, num primeiro momento, essas populações edificaram construções de madeira – até mesmo pela oferta da matéria-prima na época. No decorrer dos anos seguintes foram

atribuindo outras características as suas residências. É comum encontrar em Ibiracema, nas casas das pessoas de origem do sul, construções de alvenaria ou um misto de madeira, tijolo e concreto.

Porém, o que contrapõem “gaúchos” e catarinenses com os “nortistas” e “caboclos” na arquitetura das casas é a intenção dos primeiros em permanecerem no local. Assim, partindo dos diferentes propósitos com a localidade, podemos perceber que as influências das situações externas interferiram diretamente na vida dos sujeitos sociais, até mesmo na edificação de uma casa.

Os objetos isolados não são suficientes para contar a história daquele lugar, mas, quando relacionados com outros objetos que somam e contradizem o que apresentam, ganham vida e podem até mesmo falar, por meio de outros instrumentos. Ou seja, uma casa de madeira, por ela mesma, sem outras casas de madeira naquele lugar ou construções de alvenaria que contrariam aquela forma de morar, é nula, as diferenças são o que as identificam. Já, nas comparações entre elas, somados com as memórias dos seus moradores e vizinhos, em todo o conjunto que compõe o social fez-se possível conhecer o modo de vida no interior da mesma e nas relações externas ao lar.

No tópico seguinte será discutido como até mesmo as diferentes versões sobre a concessão do nome para Ibiracema reflete na presença das diferentes populações que exploraram, migraram, colonizaram, trabalharam, conviveram e convivem socialmente no distrito.

Mas afinal, de onde veio *Ibiracema*?

Em meio as distintas migrações, até mesmo o nome Ibiracema para o distrito, apresenta-se de forma plural nas memórias sobre a sua constituição.

Afonso Zini, descendente de migrantes europeus vindos da Itália, natural de Caxias do Sul – Rio Grande do Sul e morador local desde meados da década de 1950, descreve como foi concedido o nome para a comunidade:

Ah! Fomos nós que achamos o nome de Ibiracema. (...) O dia que nós estávamos abrindo a entrada, aí, o velho Orestes [Formighieri, fazendeiro da região], veio ele e nós tínhamos um cunhado de Jipe, daí ele disse: "É! Tio Afonso, nós podíamos arrumar um município!" Daí, não sei o que o velho foi lá que, entre eu e o motorista e o outro picadeira: "Ah! Vamos "ponhar" [colocar] o nome de Ibiracema!" Daí ficou, até hoje. (...) Tava de brincadeira, falamos aquilo e ele "ponhou" [colocou] no mapa. (...) O nome de Ibiracema, até nós estávamos

almoçando. Traturista, o velho Orestes levou carne lá pra nós assar, daí nós saímos com esse nome de Ibiracema, e ficou! (Afonso Zini, 2009).

Afonso, reivindicando a sua participação na memória da composição do termo apresenta a criação de Ibiracema como uma brincadeira entre os companheiros de trabalho na abertura de estradas na região. Em outra referência de memória, bem distinta da anterior, Ibiracema é relatada de duas formas por Ivanir. Primeiro, como uma planta. Segundo, proveniente de uma lenda indígena:

(...) até o nome inclusive é lá do Norte. Nome de uma planta, Ibiracema. Eles [os “nortistas”] trouxeram o nome para cá (...). Uma árvore! É bom para, até inclusive para confecção de móveis. Daí, tem aquela lenda que Ibi é o índio e, Iracema [a índia]. Mas talvez, por causa da planta lá, não porque... Daqui, por causa da planta, que ela levou esse nome da planta. Lá em Minas Gerais. (Ivanir Pedro Comelli, 2009).

Recorrer a essas definições com base nas entrevistas produzidas, consiste em conhecer como foi atribuído tal designação nominal à comunidade, assim como o seu significado. Porém, outras versões são apresentadas na coluna Cultura, da edição 39 (maio de 2011) da revista *Aldeia*. Em uma matéria realizada com o professor, agricultor e escultor em madeira Ademar Ferreira de Brito, a jornalista Rejane Martins Pires expõe duas outras definições para Ibiracema. A primeira, também relacionada com a cultura indígena, buscando a etimologia⁸ da palavra na língua tupi-guarani. A segunda, tomando como base a fala de Ademar, transparecendo no relato as relações do distrito com os discursos políticos da criação do Estado do Iguçu, a partir da década de 1960.

Num quadro intitulado "A princesinha" o trecho que caracteriza essas definições:

Os primeiros moradores de Ibiracema (árvore nova na língua indígena) chegaram na década de 1960. Eram gaúchos e nordestinos atraídos pela madeira e pelas terras baratas e sem dono do Governo Moysés Lupion. A propaganda enganosa também teve seu papel. "meu pai veio depois de ouvir um anúncio numa rádio de Maringá que dizia maravilhas como 'Ibiracema, a princezinha do Vale do Iguçu'", diz o professor. (PIRES, 2011, p. 32-33).

Há várias definições para o significado do nome "Ibiracema" – uma brincadeira entre amigos; lenda de "Ibi" e "Iracema"; planta dos "nortistas" de Minas Gerais; "árvore nova" dos indígenas ou; a "princesinha do Vale do Iguçu", das políticas dos movimentos separatistas–, no entanto, sabe-se que no passado o lugar foi povoado por correntes migratórias diferentes,

⁸Etimologia: 1 Origem de uma palavra. 2 Parte da gramática que trata da origem das palavras. (ROCHA, 1996: 262).

ocupando e dividindo um mesmo espaço, acarretando conflitos e concessões nas relações de poder, e perpassado pelo viés da cultura.

A partir dessas disputas de memória na apresentação das múltiplas definições é que o distrito foi constituído e permanece resistindo para seus moradores.

Referências

Fontes Orais:

- BAQUETA, José; BAQUETA, Margarida do Rosário. Ibiracema, Catanduvas-PR. 24 abr. 2009. Entrevista disponível no CEPEDAL/Unioeste, Campus de Marechal Cândido Rondon.
- BARBOSA, Alcebíades; EDUARDO, Dionélia Pereira. Ibiracema, Catanduvas-PR. 25 abr. 2009. Entrevista disponível no CEPEDAL/Unioeste, Campus de Marechal Cândido Rondon.
- COMELLI, Ivanir Pedro. Ibiracema, Catanduvas-PR. 24 abr. 2009. Entrevista disponível no CEPEDAL/Unioeste, Campus de Marechal Cândido Rondon.
- GIROMUTI, Irene dos Santos. Ibiracema, Catanduvas-PR. 25 abr. 2009. Entrevista disponível no CEPEDAL/Unioeste, Campus de Marechal Cândido Rondon.
- MODENA, José; MODENA, Alair. Ibiracema, Catanduvas-PR. 31 mar. 2009. Entrevista disponível no CEPEDAL/Unioeste, Campus de Marechal Cândido Rondon.
- PASCOAL, Sinval. Ibiracema, Catanduvas-PR. 31 mar. 2009. Entrevista disponível no CEPEDAL/Unioeste, Campus de Marechal Cândido Rondon.
- PAULA, José Evangelino de. Ibiracema, Catanduvas-PR. 25 abr. 2009. Entrevista disponível no CEPEDAL/Unioeste, Campus de Marechal Cândido Rondon.
- SANTOS, Ana dos. Ibiracema, Catanduvas-PR. 24 abr. 2009. Entrevista disponível no CEPEDAL/Unioeste, Campus de Marechal Cândido Rondon.
- SOBRINHO, José Gerônimo; GERONIMO, Maria das Graças. Ibiracema, Catanduvas-PR. 24 abr. 2009. Entrevista disponível no CEPEDAL/Unioeste, Campus de Marechal Cândido Rondon.
- SOUZA, Alice Peron de. Ibiracema, Catanduvas-PR. 24 abr. 2009. Entrevista disponível no CEPEDAL/Unioeste, Campus de Marechal Cândido Rondon.
- VALANDRO, Dênico Jorge; VALANDRO, Celita Joaneli; VALANDRO, Nadir. Ibiracema, Catanduvas-PR. 24 abr. 2009. Entrevista disponível no CEPEDAL/Unioeste, Campus de Marechal Cândido Rondon.
- ZINI, Afonso; ZINI, Salete; SOUZA, Petronina Becker de. Ibiracema, Catanduvas-PR. 31 mar. 2009. Entrevista disponível no CEPEDAL/Unioeste, Campus de Marechal Cândido Rondon.

Fontes Escritas:

PIRES, Rejane Martins. Ibiracema existe! Revista Aldeia. Cascavel/PR. Edição 39, maio 2011, p.32-33.

Bibliografia

- CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito**: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 5ª ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.
- CAROULIS, J. **Food for thought**. Pennsylvania Gazette, v.95, n.3, 1996.
- DORTIER, Jean-François. **Dicionário de Ciências Humanas**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- HAVILAND, Willian A.; PRINS, Harald E. L.; WALRATH, Dana; McBRIDE, Bunny. **Princípios de antropologia**. São Paulo: Cengage Learning, 2011.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. 11ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1997.
- ROCHA, Ruth. **Minidicionário**. São Paulo: Scipione, 1996.
- SANTOS, José luiz dos. **O que é cultura?** São Paulo: Brasiliense, 1987.
- THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum**. São Paulo Cia das Letras, 1998.

Recebido em: 20 de dezembro de 2015.

Aprovado: 02 de fevereiro de 2016.