

Lays Cruz Conceição

Vivências de escritas entre os Laklãnõ/Xokleng

Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, 2015

Lays Cruz Conceição

Vivências de escritas entre os Laklãnõ/Xokleng

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Evelyn
Martina Schuler Zea.

Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, 2015

Cruz Conceição, Lays
Vivências de escritos entre os Laklânô/Xokleng / Lays
Cruz Conceição ; orientador, Evelyn Martina Schuler Zea -
Florianópolis, SC, 2015.
183 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Laklânô/Xokleng. 3.
escritas. 4. suportes. 5. pesquisadores indígenas. I. ,
Evelyn Martina Schuler Zea. II. Universidade Federal de
Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia
Social. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

“Vivências de escritas entre os Laklânô/Xokleng.”

Lays Cruz Conceição

Orientadora: Profª. Drª. Evelyn Martina Schuler Zea

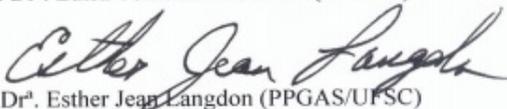
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores (as):



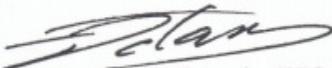
Profª. Drª. Evelyn M. S. Zea (Presidente - PPGAS/UFSC)



Profª. Drª. Luisa Tombini Wittmann (UDESC)



Profª. Drª. Esther Jean Langdon (PPGAS/UFSC)



Prof. Dr. Jeremy P. J. L. Deturche (PPGAS/UFSC)



Profª. Drª. Edviges Marta Ioris (Coordenadora PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 13 de fevereiro de 2015.

Resumo

Esta dissertação trata dos diferentes usos de escritas entre os Laklãnõ/Xokleng. A partir de pesquisa bibliográfica, em campo e contínuos contatos com pesquisadores indígenas e não-indígenas foram se delineando os caminhos percorridos pelas coisas escritas em diferentes suportes. Ao longo da dissertação são abordadas questões em torno das histórias de contato nativa e de pesquisadores, a autodenominação do grupo, as escritas em diferentes suportes como o corpo (marcas corporais), audiovisual (produção pelos indígenas de um filme) e textos. O contexto em que cada um desses diferentes suportes é escolhido para inscrever uma história depende da situação, do que se deseja contar e registrar e para quem esta inscrição se dirige. O que se cria neste movimento são lugares de pensamento sempre passíveis de serem transformadores e transformados.

Palavras-chave: Laklãnõ/Xokleng; escritas; suportes; pesquisadores indígenas; história.

Abstract

This dissertation is about the different uses of writings among the Laklānō/Xokleng. The bibliographical research, fieldwork and ongoing contacts with indigenous and non-indigenous researchers served as the starting point from which to outline the paths traveled by written things in different mediums and materials. Throughout the dissertation, questions are raised regarding natives' and researchers' stories of contact, ethnonyms, and writing in different kinds of mediums, such as the body (body marks), video (indigenous film production) and texts. The context in which each of these different kinds of mediums is chosen to inscribe a story depends on the situation, what one wishes to tell and register, and to whom this inscription is directed. What is created through this movement are places for thought, always liable to transform and be transformed.

Keywords: Laklānō/Xokleng; writings; supports; indigenous researchers; story; history.

Apresentação.....	23
Capítulo 1: Introdução aos Laklãnô/Xokleng.....	35
<i>Contatos</i>	<i>35</i>
<i>Aweikoma, Kaingang, Botocudo, Xokleng, Laklãnô</i>	<i>53</i>
<i>Registros e pesquisas.....</i>	<i>59</i>
<i>Inscrições e marcas corporais.....</i>	<i>67</i>
<i>Acadêmicos indígenas.....</i>	<i>75</i>
Capítulo 2: Curiosidade, imposição e resistência	79
<i>O maestro polonês.....</i>	<i>79</i>
<i>Experiências de educação escolar</i>	<i>89</i>
<i>Um linguista por natureza?.....</i>	<i>97</i>
<i>Questão de língua</i>	<i>105</i>
Capítulo 3: Tecendo os fios das histórias.....	111
<i>Apresentações.....</i>	<i>117</i>
<i>Dia do índio.....</i>	<i>123</i>
<i>As oficinas de videodocumentário.....</i>	<i>131</i>
<i>A festa do centenário da pacificação</i>	<i>155</i>
Considerações finais.....	173
Referências bibliográficas.....	177

Lista de imagens

Figura 1. Mapa Terra Indígena Ibirama Laklãnõ.....	p. 24
Figura 2. Seção sul do mapa etnográfico de Curt Nimuendajú.....	p. 37
Figura 3. Tabela de Jules Henry com nomes, desenhos e nomes de grupos das marcas corporais.....	p. 68
Figura 4. <i>Selfie</i> com marca corporal.....	p. 69
Figura 5. Apresentação do sexto ano II.....	p.118
Figura 6. Casa de Cultura.....	p.133
Figura 7. Painel da oficina.....	p.137
Figura 8. Foto do primeiro exercício com câmera.....	p. 139
Figura 9. Foto do primeiro exercício com câmera.....	p. 140
Figura 10. Jucelino lendo painel.....	p. 141
Figura 11. Grupo preparando entrevista com Verônica.....	p. 142
Figura 12. Entrevista com Woia Camlem.....	p. 143
Figura 13. Entrevista com Edu Priprá.....	p. 149
Figura 14. Visão geral da greve na Barragem.....	p. 156
Figura 15. Faixas de protesto.....	p. 157
Figura 16. Faixas de protesto.....	p. 158
Figura 17. Banner da festa.....	p. 159
Figura 18. Juklung e Vó Kojêko.....	p. 160
Figura 19. Filho de Hoerhann e autoridades Laklãnõ/Xokleng.....	p. 161
Figura 20. <i>Apresentação</i> das moças.....	p. 162
Figura 21. <i>Apresentação</i> das crianças.....	p. 163
Figura 22. Um dos grupos na câmera principal.....	p. 164
Figura 23. Jucelino e Eleanora entrevistando Joasias Kujtá.....	p. 165
Figura 24. Desfile dos estudantes.....	p. 166
Figura 25. Desfile das mulheres indígenas.....	p. 167
Figura 26. Desfile dos estudantes.....	p. 168
Figura 27. Desfile dos estudantes.....	p. 169
Figura 28. Concurso de Miss Indígena.....	p. 170

Lista de abreviaturas

DNOS – Departamento Nacional de Obras e Saneamento

EIEB – Escola Indígena de Educação Básica

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GERED – Gerência de Educação

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

LII – Licenciatura Indígena

PI – Posto Indígena

PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

SDR – Secretaria de Desenvolvimento Regional

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

TI – Terra Indígena

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

Agradecimentos

Não é por acaso que os agradecimentos aparecem no começo de um trabalho, pois este nunca é feito por apenas uma pessoa. Muitas leituras, comentários, discussões, inquietações e crises foram assumindo a forma de dissertação.

Agradeço e decido este trabalho à minha mãe, Elda Maria da Silva Cruz. *Conditio sine qua non* de minha existência e persistência. Durante toda a nossa vida, seus esforços, o trabalho duro e sem trégua, a responsabilidade de criar uma filha sozinha são atos teus de amor que retribuo com profunda admiração e gratidão. Sempre ao meu lado, cuidando de mim com carinho quando voltei doente do campo mesmo estando tão atarefada, conversas sem fim por telefone, daquelas de deixar as orelhas quentes e ajudando em tudo o mais que era preciso. E agora no final me aturando no calor terrível do Rio para finalizar esta etapa da minha vida que não seria possível sem você.

À Evelyn Schuler Zea, uma orientadora extremamente generosa. Paciente e sempre me dando opções, mesmo que eu não parecesse certa de qual caminho seguir, incentivando a todo momento e acreditando que poderia ser feito um bom trabalho. Esta confiança faz sentir-me honrada. Trata-se duma pessoa gentil e solícita, coisa que nenhuma experiência acadêmica pode conferir. Ser sua orientanda tem sido um feliz privilégio.

À Juliana Salles Machado, pelas considerações feitas na banca de qualificação do projeto. Sua solicitude em conversar e compartilhar suas impressões e vivências com os Laklãnõ/Xokleng ajudou de uma forma difícil de pôr em palavras e estão muito presentes neste trabalho. Aceitando depois ser coorientadora, assumiu uma posição que já era há muito a tua e que infelizmente a burocracia não permitiu sancionar. Proporcionou-me também participar de um momento muito especial para os Laklãnõ/Xokleng, que fizeram seu filme, e que só foi possível pelo seu empenho e dedicação. Trabalhar com povos indígenas não é fácil e toda a sua disposição e destreza são inspiradoras.

À Eleanora Casali e Marcelo Dias pela viagem divertida e pelos bons momentos em que vocês compartilharam sua experiência, dando aos Laklãnõ/Xokleng algo que certamente não será esquecido. Junto com a Juliana, vocês tornaram o fazer filme algo acessível e uma realização real e de qualidade. Sinto-me lisonjeada de poder participar disso e ajudar dentro do pouco que pude. Foi um prazer e espero se repita ainda muitas

vezes.

Ao Alexandro Machado Namen, com quem entrei em contato e foi muito mais receptivo do que eu poderia imaginar. O que começou apenas como uma curiosidade sobre as análises que os Laklãnõ/Xokleng fazem dos pesquisadores, acabou se desdobrando em muitas conversas e trocas. Aprendi muito sobre eles e, de algum modo, isto também está presente nesta dissertação. Agradeço-te imensamente pelas palavras, pelas dúvidas que me ajudou a olhar de um jeito diferente, pelos textos e livros, pela visita. E, acima de tudo, por compartilhar suas experiências pessoais com os Laklãnõ/Xokleng que me ajudou a entender o porquê deles falarem tanto de ti e também a entendê-los um pouco melhor.

Ao Jeremy Deturche e José Ribamar Bessa Freire por participarem da banca de qualificação do projeto de pesquisa e oferecerem olhares generosos à proposta. Suas considerações me acompanharam principalmente quando estive em campo e permitiu-me ver e olhar para coisas que sem suas considerações, talvez sequer saberia que estavam ali.

Ao Ernesto Jacob Keim pelo livro “Educação e diversidade étnica: educação escolar indígena no contexto pós e anti-colonial”, um trabalho muito instigante que tornou acessível as pesquisas dos professores Laklãnõ/Xokleng. Recebê-lo transformou esta dissertação – para melhor espero – e chegou em muitíssima boa hora.

Ir morar em Florianópolis sem conhecer nada nem ninguém resultou uma coisa maravilhosa e percebi quão sortuda sou, pois apareceram pessoas muito boas no meu caminho.

Agradeço à Debora Diana da Rosa, minha *room mate*, com dividi quarto, apartamento, angústias, cuias de chimarrão e muito macarrão! Você é uma pessoa extremamente graciosa e inteligente, sempre gentil e paciente e com quem aprendi muito. Desejo que em seu caminho agora, de novo rumo ao desconhecido, encontre pessoas tão boas quanto você – e menos bagunceiras e gulosas como eu.

À Simone Perazzoli, pelos passeios e cafés, as conversas de madrugada tão cheia de sonhos e planos. Por compartilhar as angústias, o mal dos pós-graduandos, e nos incentivarmos mutuamente.

À Blanca Cecília Gomez Lozano com quem fiquei abrigada na casa da Fabiana Stringini Severo, e na saga de encontrar um bom lugar para morar acabamos nos aproximando muito. Conviver neste momento de ter que finalizar a dissertação foi engraçado, sofrido, mas leve e incentivador, mesmo quando as coisas não iam bem. Agradeço pelas

intermináveis conversas na cozinha, bebendo chá, os comentários sobre os textos que estava escrevendo, os sushis e podrões no fim de tarde vendo a noite chegar, junto com o Johnny e o Satie. Você cuidou de mim e da casa quando quebrei o pé, e ainda aturou a gula, a bagunça e a disposição flutuante para cozinhar. Obrigado mesmo, e pode deixar que vou partir pra Colômbia assim que possível para viver de *arepas*.

Ao Arthur Leonardo da Costa Novo, por dividir comigo o apartamento. Com quem aprendo muito sobre coisas que nunca me tinham passado pela cabeça antes. Estou encontrando um novo ângulo para olhar para o cotidiano e pra mim mesma. Obrigado pela paciência e pelo carinho, e por dividir com Blanca e comigo o seu momento tão especial, falando de suas dificuldades, pressões e conquistas. Daqui pra frente continuará sendo difícil, mas tens a força necessária para lidar com tudo o que virá, pela sua capacidade crítica e prática, de fato admiráveis e que fazem de ti um exemplo de coragem.

Agradeço ao Wellington Bauer pela descoberta do que não tem nome. Que na ausência se fez dolorosamente presente e me levou a um caminho onde encontrei comigo mesma em outro lugar. Andando sempre, não se pode evitar, busquei por ti noutro momento. Espero seguiremos juntos enquanto houver vontade de descobrir caminhos.

À Fabiana Stringini Severo por me oferecer seu teto quando eu não tinha nenhum, sempre generosa e acolhedora, disposta a ajudar em tudo. A ela e aos meus colegas da turma de mestrado Cristhian Cajé, Suzana Uliano, Ariele Cardoso, Gabriela Siqueira, Arthur Macdonall, Marcela Maria Soares da Silva, Felipe Cardozo, Marcello Malgarin, Juliana Okawati, Anai Vera, Francine Rebelo, Thiago Arruda, Júlio Stabelini, Ana Maria Machado, Fernando Moura, e os graciosos doutorandos Alexander Cordovés, por sua alegria contagiante e pelas tortas de limão, e Magali Lopez, que com suas reflexões e jornada pessoal me transformou de uma forma que talvez ainda demore para se manifestar. Agradeço muito a todos, pelas conversas, os passeios na praia, idas pro bar, almoços saborosos – como pode numa só turma juntar tanta gente que cozinha tão bem? Sempre discussões maravilhosas em aula. O pós-aula de debates nos aproximou ainda mais, gente capaz de lançar olhares argutos ao mundo e questionar tudo e tanto, até que a angústia toma conta, e vem os suspiros intermináveis. E, quem sabe, apareça de novo o que nos fez pensar um dia em encarar o tal mestrado: algo novo, diverso. Não uma solução, mas uma complexidade rica e convidativa ao pensamento. As afinidades eletivas são inevitáveis e fomos uma bela turma – no sentido

estrito do termo.

Ao Grupo de Estudos em Oralidade e Performance (GESTO) pelas discussões instigantes e pelas boas leituras feitas de várias versões de trabalhos, desde os esboços do projeto de pesquisa até trechos do que viria a ser a dissertação, sempre encorajadores e desafiadores. A todo o grupo, mas frequentemente a Scott Head, Vânia Cardoso, Evelyn Schuler Zea, Felipe, Marcela e Marcello, da turma do mestrado, Ana Paula Casagrande Cichowicz, Rafael Knabben, Felipe Neis e desculpe, certamente faltam pessoas.

Agradeço ao Caio Nduzi, Carl Liwies Cuzung Gakran, por oferecer a sua casa. Obrigado pelas conversas, pelas caminhadas, pela minha primeira trilha, aquela em que fomos na cachoeira, eu escorreguei e caí de bunda – pra mim, pelo menos, foi épico! Pelos textos, pelos livros, por me mostrar outro modo de viver e ficar junto da sua família e de seu povo. E isso não é uma despedida, vou continuar querendo pouso na sua casa.

Ao Nanbla Gakran, que é uma pessoa tão complexa, que faz um trabalho maravilhoso pela sua língua e pelo seu povo. Obrigado pela casa, pelas conversas, por tudo que você me ensinou e me disse. Transformei parte disso numa seção desta dissertação, e espero que seja algo com que você possa dialogar como desejar, caso queira. Mesmo com todas as situações difíceis que vocês têm que enfrentar você é um grande pesquisador indígena. Admiro-te muitíssimo.

À Vó Kojêko, por ter acolhido esta estranha com carinho, me oferecendo sua comida, sua casa, seu tempo. Compartilhaste comigo seus conhecimentos e a sua história, tão sofrida. Sinto muito saudade de ti, do cheirinho bom de lenha, do *totolo* (tentei fazer em casa e ficou horrível!) e da sua voz tranquila mesmo enfrentando tantos problemas. Obrigado por tudo!

Muitas outras pessoas da comunidade Laklânõ/Xokleng foram muito gentis comigo. À Favenh que me cedeu seu quarto e sua cama, uma pessoa tão linda, gentil e inteligente, sempre disposta a conversar, mesmo que eu fosse muito calada. Ao Natã, pela companhia e por me aturar todos os meses que fiquei na sua casa. Muito obrigado, vocês são incríveis!

Ao Ângelo Nanbla, Candinha e toda sua família. E em especial à Minda e Eliane, sempre tão alegres, gostando de conversar e me explicando muitas coisas, sempre me recebendo com carinho. Ao Kuitá e à Vilma por me receberem e me ajudarem quando era preciso e à Pli, que ainda vai me ensinar a falar índio.

Todos vocês foram muito bons e nunca poderei retribuir, pois eu

era uma estranha e mesmo assim, vocês me aceitaram em suas casas. Muito obrigado!

Ao Vanhecan Divas Camlem, pela Casa de Cultura e pelas caronas, pela oportunidade de ajudar com projetos e por aceitar a minha presença na sua casa. Ao Woia Camlem, tão solícito e disposto a conversar, uma pessoa maravilhosa, extremamente querida. À sua esposa Kundin, um amor, sempre atenciosa, cuidando de todos e tão boa quando eu ia fazer visitas.

Há tantas pessoas para agradecer que corre o risco dos agradecimentos ficarem maior que a dissertação, mas, enfim, nunca dá para nomear todos e falar de cada um – e a pretensão de totalidade se insinua até para agradecer. A Kula e o Kabe, a Agnelo e Tucum, Yu-o. Mas queria que todos aqueles com quem conversei, mesmo que só um pouquinho, saibam que vocês são dez, muito obrigado mesmo! Mesmo que eu não esteja sempre indo aí, pois nem sempre é possível, penso muito em vocês com carinho e respeito.

Por fim, queria agradecer ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social que me permitiu dele fazer parte. Antes de vir tinha esperanças de encontrar um ambiente diferente, com pessoas mais abertas ao diálogo e felizmente foi isso mesmo que aconteceu. Ao pessoal da secretaria, em especial à Ana Corina, com quem tive mais contato, pela gentileza mesmo com tanto trabalho!

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal do Ensino Superior (CAPES) pela bolsa de mestrado que me garantiu teto, alimento e trabalho de campo durante o mestrado. Sem isso teria sido muito mais difícil e talvez inviável.

Agradeço também as pessoas e coisas que no futuro eu possa me dar conta de quão importantes foram para este momento da minha vida.

Apresentação

Esta dissertação percorre caminhos possíveis nas relações dos Laklãnõ/Xokleng com as diferentes formas e suportes de linguagem, em especial com a escrita. Trata-se do fruto de várias etapas que serão apresentadas passando por seus diferentes momentos: as primeiras aproximações ao tema e ao povo Laklãnõ/Xokleng, a literatura sobre eles, a pesquisa em campo, focando particularmente nas escritas – o que foi e está sendo escrito por e com eles.

Pesquisa que apenas começou e espero que tenha muitos desdobramentos não só para o conhecimento da vida contemporânea desse povo, mas também das condições e possibilidades de sentidos das escritas – além dos seus espaços específicos de circulação, como a escola, por exemplo – e de suportes de conhecimentos diferentes – como caminhos e lugares. Mais do que uma análise das coisas escritas por eles, o que quis investigar eram os contextos nos quais a escrita se fazia presente e que ações e discussões ocorriam. A escrita aparece aqui em sua multimodalidade e nisto demonstra que sua vida se dá em diferentes planos e formas, na relação que se estabelece com ela no momento de sua elaboração e circulação e de ações e reflexões nesta movimentação que vão além de sua forma como texto.

Os Laklãnõ/Xokleng vivem hoje no estado de Santa Catarina em duas Terras Indígenas, Rio dos Pardos¹ e Ibirama Laklãnõ (cf. referência no site do ISA). Neste trabalho nos referimos aos habitantes da Terra Indígena Ibirama Laklãnõ (doravante TI). Na TI vivem cerca de 2042 pessoas de três povos: Laklãnõ/Xokleng, Kaingang e Guarani².

¹ <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/3987>, acessado em 23 de novembro de 2014.

² <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/3682>, acessado em 23 de novembro de 2014.

Laklãnõ/ Xokleng comentam que antes os Guarani eram mais isolados, mas hoje já existem casamentos entre eles e os outros indígenas da TI, o que não acontecia antes. Os Kaingang são descendentes do grupo trazido por Eduardo Hoerhann como auxiliares na tarefa de “pacificação”, por falarem idiomas próximos, e também vindos de outras localidades da região sul. A situação interétnica na TI é bastante complexa, pois além dos três povos mencionados vivem também descendentes de cafuzos, que por concessão de Hoerhann habitavam parte da TI (próximo à aldeia Sede)³, e também *zug* (brancos/não indígenas) que moram ali.

Os marcos temporais que são divisores de águas na História do Povo Laklãnõ/Xokleng são o contato com o “pacificador” Eduardo Hoerhann e a Barragem Norte. Ela é uma das cinco barragens que fazem parte do plano de contenção de águas na região do Alto Vale do Itajaí. Sua construção começou em 1976, o que desencadeou divisões e disputas internas na TI e intensiva extração de palmito, madeira e sassafrás como alternativa de sobrevivência (MÜLLER, 1985, p. 31). Os indígenas sofrem desde então com as consequências deste empreendimento, sem terem sido consultados e tampouco recebido ressarcimentos pelos prejuízos materiais causados, como alagamentos, destruição de plantações, casas, etc. que acontecem ainda hoje. A área antes ocupada pelos Laklãnõ/Xokleng por suas casas e roças seria alagada pelo lago de contenção da barragem, que das cinco obras previstas no plano de contenção era a de maior capacidade (ibid., p. 22). O deslocamento espacial foi também o começo das aldeias que cada vez mais foram se dividindo, até a configuração atual.

Hoje cada aldeia tem um cacique e há um cacique para toda a TI, respectivamente, Cacique Regional e Cacique Presidente. A escolha dos Caciques se dá por eleição regulamentada pelo Regimento Interno que vigora na TI. A criação do regimento interno se deu no período em que a Barragem Norte ainda estava em construção. Seus redatores foram Olímpio e Nanbla. O primeiro já faleceu. Quando perguntei ao Nanbla sobre o porquê de um regimento escrito, ele disse que antes disso a eleição era feita com milho e feijão, cada um referente a um dos candidatos. Caso

³ “Em 1992 os cafuzos foram reassentados pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) em Rio Laeizs” (NAMEN, 2012, p. 66). Sobre os cafuzos cf. MARTINS, 1991.

não se concordasse com o resultado havia contestação e na época eles acharam melhor criar normas para que a eleição fosse respeitada.

Conversar sobre a organização política atual é muito difícil, pois como a política é *interna* e segundo eles eu não deveria me envolver com assuntos da política, mas isso não impediu que em alguns momentos fosse convocada para escrever atas ou documentos. O que eles chamam de *política interna* faz referência à atuação das pessoas que ocupam os cargos de poder estabelecidos pelo regimento, podendo se relacionar com a atuação de outras pessoas com atuação de outras pessoas com autoridade reconhecida, inclusive não indígenas. Esta política se faz sentir em muitos momentos do cotidiano na TI, e mesmo que não seja no momento um dos focos da pesquisa, sua presença não pôde deixar de ser mencionada em alguns casos.

A língua dos Laklãnõ/Xokleng, junto com os Kaingang, pertence ao ramo meridional da família Jê⁴. Existem estudos esparsos sobre o idioma, o primeiro deles o vocabulário registrado por Hugo Gensch (1908) e outros pós o contato e aldeamento ocorrido em 1914, como o registro de vocabulário feito por José Maria de Paula (1924), artigos de Jules Henry (1935; 1936b; 1948), Guérios (1945), Wiesemann (1978), Paul Müllen e Paulino Vandressen (1989), Greg Urban (1985a; 1985b; 1986). Os estudos linguísticos mais recentes são de Terezinha Bublitz (1994) e Nanbla Gakran (1995; 2010)⁵.

A pesquisa realizou-se via estudos da bibliografia sobre os Laklãnõ/Xokleng, contatos com os acadêmicos e professores do curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (LII) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e trabalho em campo.

A etapa em campo aconteceu de março a maio na Terra Indígena Ibirama Laklãnõ (TI). Durante este período a convite do Carl Liwies (que chamamos de Caio) morei na casa de Nanbla Gakran com seus filhos, Caio, Natã e Txulunh (que chamamos de Favenh). Caio⁶ é aluno da Licenciatura Indígena e o conheci ainda em Florianópolis quando

⁴ Para uma reconstrução complexa sobre o tronco Macro-Jê cf. JOLKESKY, 2010.

⁵ Uma reflexão antropológica sobre a situação atual da língua será apresentada no segundo capítulo.

⁶ Caio foi orientado por Evelyn Schuler Zea em um dos trabalhos para disciplina da Licenciatura, e em seu TCC é orientado por Nanbla Gakran.

participei como estagiária docente nas aulas.

Durante os três meses na TI fiz visitas principalmente a três casas: a casa de Kojêko, mãe do Nanbla, a quem chamo de Vó/Jô. A casa de Joasias Kuitá e Vilma Covi Patté, ambos professores que trabalham na Escola Indígena de Educação Básica Laklânô (EIEB Laklânô). Vilma estava em licença maternidade cuidando da Pli Nã, uma bebê muito querida. Kuitá é coordenador de Cultura da EIEB Laklânô. A casa de Ângelo Klendo Nanbla, irmão da Vó, casado com Candinha. No mais visitava diariamente outras casas do entorno, de filhos e filhas do Ângelo. A casa do Nanbla é bastante visitada por pessoas mais velhas quando ele está em casa.

Poucos dias depois da minha chegada, Favenh foi pra Florianópolis começar o curso de Nutrição e o Caio estava trabalhando como Coordenador de Cultura na EIEB Vanhecu Patte, na aldeia no Bugio, e vinha nos finais de semana. Como as pessoas sempre se visitam – e com o tempo também comecei a fazer visitas – acabei conversando com diferentes pessoas. Frequentei a *Casa do Artesanato* ou Casa de Cultura Cocta Camlem Nega To Denkang Han para participar de festas, eventos, reuniões ou fazer visita.

As conversas destas visitas podiam ser sobre diversos assuntos. Depois das primeiras apresentações nas quais eles perguntavam o que achavam importante saber, falávamos de outros pesquisadores, pois os que tinham conhecido e/ou convivido com alguém falava suas lembranças e impressões. Perguntavam de onde eu era, onde eu estava parando⁷, se era casada e tinha filhos. As visitas podem ter alguma razão específica, como perguntar algo ou procurar por uma pessoa. Podem ser apenas para conversar sobre algum acontecimento ou. Cada casa tem suas visitas de sempre, feitas quase que diariamente, e as que acontecem com um intervalo maior de tempo, este podendo ser de dias, semanas, meses ou anos. As visitas de sempre costumam ser de parentes próximos, como filhos, primos, tios, irmãos. Em alguns casos, uma família pode estar estendida em diferentes casas e o fluxo entre elas as fazem parecer apenas uma casa. Um exemplo disso era a casa do Ângelo Klendo: ele e a esposa

⁷ Parar é ficar hospedado na casa de alguém, podendo ser por dias ou meses. Morar traz a ideia de algo mais permanente, e no caso de um *zug* (branco) a moradia é por casamento.

Candinha moravam numa casinha de madeira ao lado de uma casa onde moravam alguns dos seus filhos. Do outro lado da estrada moravam suas filhas e, embora eles ficassem mais na sua casa, as filhas, netas e netos estavam sempre por ali. Cada vez mais os casais de jovens querem uma casa para si, mas que seja perto da casa dos pais. Então mesmo que haja uma separação espacial por residência, as famílias estão sempre unidas.

Nos dois primeiros meses ia a escola acompanhar a turma dois do primeiro ano. Depois começaram as chuvas e não teve aulas porque o ônibus não consegue passar pela estrada, que fica muito lisa. Em maio começou uma *greve* dos pais pela situação da estrada que acompanhei até minha saída no final do mês de maio. A *greve* é como chamam a manifestação que realizam para reivindicar seus direitos. No entanto, trata-se de algo muito importante por ser um modo de viver que os torna novamente uma única aldeia (LOCH, 2004, p. 58-70). Os pais se recusaram a mandar os filhos para a escola por medo de que acontecesse algum acidente. Na ocasião foram mobilizados diversos atores políticos, no entanto o assunto vai além da proposta do presente trabalho e será retomado em outro momento.

Durante os três meses não saí da TI, salvo com eles para fazer compras em José Boiteux ou Vitor Meireles. Uma vez fui ao médico em Ibirama e em outra ocasião viajei com eles para o evento evangélico Gideões Missionários da Última Hora, em Camboriú. Mantive um diário de campo e caderno de anotações.

Depois do campo permaneci em contato com várias pessoas, por e-mail ou telefonemas, mas, em geral, via Facebook, que tanto apreciam.

Aos trabalhos acadêmicos somam-se pequenos exemplos de outras escritas, como poesia, circular, ticket e atas. Outras coisas escritas existentes serão mencionadas, mas não examinadas com exatidão. Um retorno a literatura sobre os Laklãnõ/Xokleng constituiu uma forma relevante de olhar diferentemente para os caminhos percorridos por outros pesquisadores.

Minha câmera digital seguiu um caminho diferente no começo do campo e só a recebi quando estava saindo, então não foi possível tirar muitas fotos. Tentei tirar algumas com o tablet, mas no computador não

ficam muito boas. Já na ida a TI para participar da oficina de audiovisual⁸ fizemos aproximadamente mil fotos – contando com as tiradas por mim e pelos oficineiros. Como a câmera circulou entre os oficineiros, quando não pude saber quem tirou a foto uso um ponto de interrogação.

Os nomes das pessoas que falaram comigo aparecem quando, segundo meu julgamento, achar que não fere os sentimentos de ninguém. Em vários momentos fala-se de expressões e afirmações mais genéricas quando mesmas coisas formuladas de modo similar foram ditas por diferentes pessoas. Sentenças em *itálico* no texto indicam estas falas – e não o uso de aspas, estas empregadas para palavras ou sentenças cujo sentido deve ser visto como plural. Talvez o maior exemplo do emprego deste recurso tipográfico está na palavra/conceito “*pacificação*”. As aspas aí são equivalentes a uma interrogação – o que é *pacificação*? Tanto eles, Laklânõ/Xokleng, como pesquisadores usam *pacificação* entre aspas, por sabermos que é a palavra usada para se referir ao contato “*pacífico*” feito por não-indígenas com os indígenas. Deseja convidar o leitor a refletir sobre o que *pacífico* e *pacificação* podem significar. Dependendo de quem usa o termo, seu sentido pode ser muito diferente, como o uso que era feito pelo SPI, pelos colonos ou os Laklânõ/Xokleng – usa-se a mesma palavra, mas não estão falando da mesma coisa. O que está entre as aspas está sendo questionado, mas como não há uma única resposta o sentido do questionamento não pode ser preciso. Aí que a palavra tem a vida de um conceito, cujo sentido é um constante exercício heurístico.

O uso do *itálico* é convencionalmente usado para palavras em línguas estrangeiras e seu uso para as falas dos Laklânõ/Xokleng é inspirado nesta ideia, já que o português indígena e o sentido das palavras empregadas por eles são distintos do uso do português não-indígena⁹. Nem sempre é feita uma distinção entre os conceitos frequentemente discutidos por eles, como *pacificação*, *resistência*, *política*, *sofrimento*, *greve* e as falas deles que parecem ser formas específicas de se expressar. Ao longo da dissertação, no caso dos conceitos, eles serão explicitados quando surgirem. Já as falas, nem sempre foi possível explicitá-las, mas

⁸ Cf. Terceiro capítulo.

⁹ Agradeço a José Bessa Freira por ter apontado a atenção com a qual se deve olhar/ouvir o português indígena.

são sinalizadas nesta formatação. Nas discussões que envolvem política¹⁰ escolhi não nomear as pessoas.

Depois de quase dois anos refletindo sobre como me referir a eles escolhi Laklãnõ/Xokleng. Apesar de haver discordâncias com o nome Xokleng, este ainda é o mais usado no dia a dia. Laklãnõ circula predominantemente no ambiente acadêmico universitário e escolar ou em situações de interface com os *zug* (brancos). Nomes como Botocudo e Vājēky foram mencionados em campo como possibilidades. Então, acredito que manter juntos os dois nomes mais usados enfatiza o debate existente. Laklãnõ/Xokleng também é a forma que tem predominado nos trabalhos deles¹¹.

Espero que estas indicações esclareçam aspectos importantes da forma-conteúdo da dissertação.

A ideia inicial de pesquisa era investigar a presença de práticas de escritas no dia a dia. Partia de questionar o que é a escrita, focando em sua versão caligráfica. A experiência de pesquisa, no e além do campo, revelou ser mais instigante acompanhar como eles estão pensando sobre sua trajetória e as diferentes formas de linguagem para expressá-la. Neste sentido a dissertação passa por situações nas quais as formas de linguagens disponíveis são escolhidas de acordo com o que eles consideram apropriado em diferentes situações, como a vida política, o trato com o passado e a relação entre eles mesmos ou com os brancos.

Ainda assim a escrita caligráfica tem uma presença muito maior do que imaginei antes de ir a campo e, pelo menos, pude ver que existe um espaço de interesse que pode ser trabalhado para desenvolver habilidades

¹⁰ A política é uma categoria fundamental entre eles e por sua complexidade não será diretamente tratada aqui, mas mencionada em alguns momentos, como se verá. Para considerações sobre a *política*, cf. HOFFAMNN, 2013, P. 37-40; NAMEN, 2012, p. 80-88 *passim*. Para um olhar sobre as relações políticas e jurídicas cf. BATISTA, 2010.

¹¹ Por exemplo, na coletânea de trabalhos recentemente publicada (KEIM, et. al., 2004) predomina o Xokleng/La Klã Nõ – Laklãnõ, PATTÉ, Abraão (2004), PATTÉ, Maria Kula (2004), TSCHUMCAMBANG (2004), GAKRAN, Nanbla (2004), GAKRAN, Txulunh (2004). Também a forma Laklãnõ – La Klã Nõ (Xokleng), em GAKRAN (2005; 2010), PRIPRÁ, Zilda, PRIPRÁ, Lalan (2004).

em leitura e escrita.

Cada situação na qual as coisas escritas apareciam podem levar a caminhos muito diferentes. Algumas das noções e contextos em que se problematiza as expectativas em torno destes suportes serão examinados. A começar pela relação entre escrita e povos indígenas.

Entre os poucos trabalhos que se debruçaram sobre a questão da escrita ameríndia podemos identificar três linhas principais de análise: estudos linguísticos que analisaram principalmente as questões da grafia das línguas, dos alfabetos, e da gramaticalização das línguas [...]; estudos sobre as produções escritas entendidas como “literatura indígena”; e análises da atribuição de sentido, da representação e do uso da escrita pelos ameríndios (MACEDO, 2008, p. 509-510).

Cada uma destas três linhas de análise – em especial as duas primeiras – são temas muito debatidos principalmente entre os linguistas que num dado momento foram considerados as vozes com poder de conhecer e sistematizar as línguas indígenas. Uma vez feito um estudo fonético-fonológico e a elaboração da grafia para a língua, seguia-se um pedido de desenvolver material didático e ajuda para implementar esse conhecimento na educação indígena – e esse trabalho poderia ser feito, como ainda é, por missionários linguistas.

As motivações dos linguistas também giram em torno do retorno que seu trabalho pode oferecer a estas pessoas e que se encontram com o desejo e curiosidade dos indígenas em aprender. As linguistas Bruna Franchetto e Yonne Leite questionam essa equação linguista-educador em relação a fatores gerais acerca do trabalho do linguista, tais como a formação inicial em Letras e, para o trabalho com indígenas, o aprendizado das técnicas do Instituto Linguístico de Verão. Pressões de órgãos financiadores de projeto (que exigem algum tipo de retorno), de agentes mediadores de acesso aos grupos indígenas e às solicitações dos próprios índios também são fatores constantemente presentes (FRANCHETTO; LEITE, 1983, p. 27). A bibliografia produzida neste eixo é bastante extensa tratando de experiências com diferentes povos indígenas no Brasil.

A forma como os contatos foram realizados na região sul do país fez com que as primeiras experiências de letramento entre os Laklãnõ/Xokleng não fossem realizadas por linguistas-missionários do

Instituto Linguístico de Verão, já que o controle das relações com os indígenas era exercido pelo SPI que restringiu muito o contato dos Laklãnõ/Xokleng com brancos, em especial os religiosos. A relação linguista-educador aparece no caso dos Laklãnõ/Xokleng como uma situação muito especial já que o primeiro linguista a fazer um estudo mais detalhado do idioma é um pesquisador indígena, o primeiro indígena mestre em Linguística do Brasil. Neste caso, o fator linguista-educador tem implicações muito instigantes para o exercício de sua tarefa.

A literatura indígena não será enfocada neste trabalho, ainda que apareça principalmente no diálogo estabelecido com os trabalhos dos acadêmicos indígenas. Na presente dissertação busco me aproximar às atribuições e condições de sentidos às escritas e inscrições, sendo que para isso percorro diversos suportes – precisamente como acontece no cotidiano indígena. Isso quer dizer que nem sempre os textos aparecem aqui, mas sim a sua presença como algo que diz e nisso se torna um interlocutor. O que estão sendo a cada momento, se coloca na criatividade do ato de escrever que surge enquanto novo lugar, sempre disponível e passível de ser percorrido novamente.

A escrita configura-se como contexto, “uma parte da experiência – e também algo que nossa experiência constrói; é um ambiente no interior do qual elementos simbólicos se relacionam entre si, e é formado pelo ato de relacioná-los” (WAGNER, 2010, p. 78). No ato de relacionar experiências entra em jogo a escolha da forma. Como hoje existem uma série de suportes tecnológicos disponíveis, a cada momento se está refletindo sobre o que está disponível num dado momento e será usada tem implicações estéticas, cuja beleza ou o *ficar bom* é o que sanciona momentaneamente a escolha.

O primeiro capítulo da dissertação introduz a história de contato do povo Laklãnõ/Xokleng, uma reflexão sobre auto/alterdenominação, as referências bibliográficas sobre eles que são usadas neste trabalho, a escrita no corpo ou as marcas corporais e como os Laklãnõ/Xokleng tornaram-se pesquisadores.

O segundo capítulo aborda a escrita caligráfica e seu lugar mais marcado – a escola. Parto da pesquisa realizada pelos acadêmicos Laklãnõ/Xokleng sobre a história da educação escolar na TI. A partir daí faço uma aproximação com a educação escolar atual, a presença da escrita e sua relação com a situação do idioma.

O terceiro capítulo apresenta as atividades do Dia do Índio na

escola e na festa da Aldeia Figueira. A linguagem audiovisual é pensada a partir da experiência de um grupo em fazer um filme contando histórias, momento que se sobrepôs e capturou as festividades do Centenário da “Pacificação” ou *Vanhkala*, palavra usada no idioma para se referir à “pacificação” e que não tem tradução.

Capítulo 1: Introdução aos Laklãnõ/Xokleng

Contatos

A literatura sobre os Laklãnõ/Xokleng é vasta e ao longo dos anos foram realizadas pesquisas por pessoas de diferentes áreas. Enfatizarei os trabalhos antropológicos por suas considerações etnográficas ajudarem a compreender melhor as relações entre eles, suas histórias e dinâmicas ao serem cotejadas com a experiência em campo. Apresento um percurso por parte dessa bibliografia ressaltando alguns pontos que considero importantes sobre a trajetória dessa comunidade e como estes trabalhos podem contribuir para a temática da escrita, começando pela história dos contatos entre os Laklãnõ/Xokleng e os brancos e como, uma vez confinados, começaram as pesquisas com eles.

Os contatos com indígenas no Alto Vale do Itajaí foram relatados via jornais, crônicas, cartas de colonos. Se a bibliografia de pesquisadores entre os Laklãnõ/Xokleng é extensa, a documentação existente sobre essa região é imensa. No momento trata-se de apresentar um panorama introdutório sobre a colonização, os indígenas e como se pensou sobre isso.

A chegada inicial de imigrantes para Santa Catarina começou em 1824 (COELHO DOS SANTOS, 1973, p. 50). As empresas de colonização ambicionavam explorar a pequena propriedade privada adaptando-se à topografia e vias de acesso e

a experiência logo demonstrou que as empresas não poderiam somente atrair colonos para o amanhã à terra. Era necessário que qualquer colônia contasse em seu núcleo com colonos [...] para fazer frente às muitas necessidades práticas. Assim os núcleos urbanos agregadores das atividades ligadas ao comércio, aos serviços e quiçá, à indústria. (ibid., p. 52).

Tal expansão ia cada vez mais limitando a área ocupada pelos índios. As medidas mais drásticas para lidar com sua presença nos campos de Lages e Garapuava tem como marco a Carta Régia expedida por D. João VI em 5 de novembro de 1808:

Em primeiro lugar que logo desde o momento em que receberdes esta minha Carta Regia, deveis considerar como principiada a guerra contra estes barbaros Indios: que deveis organizar em corpos aquelles Milicianos de Coritiba e do resto da Capitania de S. Paulo que voluntariamente quizerem armar-se contra elles, e com a menor despeza possivel da minha Real Fazenda, perseguir os mesmos Indios infestadores do meu territorio; procedendo a declarar que todo o Miliciano, ou qualquer morador que segurar algum destes Indios, poderá consideral-os por quinze annos como prisioneiros de guerra, destinando-os ao serviço que mais lhe convier; tendo porém vós todo o cuidado em fazer declarar e conhecer entre os mesmos Indios, que aquelles que se quizerem aldeiar e viver debaixo do suave jugo das minhas Leis, cultivando as terras que se lhe approximarem, já não só não ficarão sujeitos a serem feitos prisioneiros de guerra, mas serão até considerados como cidadãos livres e vassallos especialmente protegidos por mim e por minhas Leis: e fazendo praticar isto mesmo religiosamente com todos aquelles que vierem offerecer-se a reconhecer a minha autoridade e se sujeitarem a viver em pacifica, sociedade debaixo das minhas Leis, protectoras de sua segurança individual e de sua propriedade (BRASIL, Carta régia de 5 de novembro de 1808¹²).

¹² Disponível na íntegra em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_19/CartaRegia_0511.htm>, consultada em 27 de novembro de 2014.

Especificamente com os Laklãnõ/Xokleng, os contatos foram ficando mais frequentes com o estabelecimento das primeiras colônias alemãs. Em 1848, Hermann Blumenau apresentou um pedido ao governo provincial para colonizar uma área no vale do Itajaí, empreendimento que começa em 1850, impulsionada pela Lei de Terras¹³ do mesmo ano. No ano seguinte começaram a chegar imigrantes à colônia D. Francisca (hoje Joinville) e a partir desses dois núcleos foram surgindo novas colônias ao longo dos rios Itajaí e Cachoeira, em direção às cabeceiras do rio Negro (COELHO DOS SANTOS, op. cit., p. 51). “Os estabelecimentos mais representativos dessas iniciativas [as grandes concessões de terras para colonização – L.C.], Blumenau e Joinville, surgiram em 1850 e 1851, respectivamente. Antes na década anterior, se procederam a reconhecimento de medições, estudos e acordos junto aos territórios e às administrações provinciais” (ibid., p. 50).

A presença indígena no Alto Vale do Itajaí era um obstáculo a ser eliminado e sobre o qual não se deveria intimidar para desbravar essa área tida como devoluta (ibid., p. 63). Buscava-se assegurar aos imigrantes que aquela região era conveniente para se estabelecerem, “surgem assim relatos, folhetins de propaganda, artigos em jornais e livros, elaborados por agentes interessados de um modo ou outro na colonização” (ibid., p. 58). Eis um exemplo trazido por Sílvio Coelho dos Santos:

¹³ Como ficou conhecida a Lei nº 601 de 1850 que “dispõe sobre as terras devolutas no Império, e acerca das que são possuídas por título de sesmaria sem preenchimento das condições legais. Bem como por simples título de posse mansa e pacífica; e determina que, medidas e demarcadas as primeiras, sejam elas cedidas a título oneroso, assim para empresas particulares, como para o estabelecimento de colônias de nacionais e de estrangeiros, autorizado o Governo a promover a colonização estrangeira [...]” BRASIL. Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850, disponível na íntegra em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L0601-1850.htm>.

Os índios selvagens, porém, comumente chamados bugre¹⁴ e de que há muitas tribos, vivem nas matas, onde em geral se alimentam da caça e da pesca, de pinhas e outras frutas. Aqui e ali se tornam perigosos para as colônias, porém só atacam quando um deles foi ofendido ou molestado. Como, porém, na maioria dos casos só estão armados de arco e flecha e temem muito a arma de fogo, o emigrante não deve arreçar mesmo que more sozinho na mata. Bastam alguns cães ensinados e uma boa espingarda de dois canos. Entretanto, ninguém necessita estabelecer-se sozinho na mata e em cada colônia onde se teme o ataque dos índios, o Governo mantém soldados para protegê-la (HOERMAYER, 1966 [1863]¹⁵ apud COELHO DOS SANTOS, op. cit., p. 58).

Confrontos que já aconteciam esporadicamente passaram cada vez mais a fazer parte da rotina dos indígenas e colonos, o que levou os últimos a tomarem atitudes drásticas contando com apoio e conivência do Estado. Primeiro com a Companhia de Pedestres fundada em 1836 pelo governo provincial¹⁶, cuja função era proteger, auxiliar e defender os moradores das colônias de assalto e ataques do “gentio, malfeitores e fugitivos, perseguindo-os até seus alojamentos, quilombos ou arranchamentos, fazendo todo o possível para apreendê-los e, no caso extremo de resistência, destruí-los” (ibid., p. 66). Conforme Paula, “a fim de proteger os colonos, nas zonas em que mais perigos corriam por parte dos índios, eram então enviados os ‘pedestres’, tropa criada em 1836. Essa tropa tinha por função afugentar os índios, perseguindo-os, não logrando porém que com isso cessassem os assaltos” (PAULA, 1924, p. 117). Esta companhia possuía pouco pessoal e armamentos disponíveis, o que dificultou dar aos colonos a segurança que esperavam.

Foram tentados aldeamentos: em São Tomaz de Papanduva em

¹⁴ Bugre é o termo pejorativo usado para referir-se ao indígena, infelizmente ainda usado.

¹⁵ HOERMAYER, Joseph. Was Georg seinem Deutschen Landsleuten über Bresiellen zu erzählen weiss. Leipzig, 1863. Trad. de Bertoldo Klinger. Rio de Janeiro: Ed. Presença, 1966.

¹⁶ Lei nº 28, de 25 de abril.

1877 pelo sertanista Joaquim Francisco Lopes (COELHO DOS SANTOS, op. cit., p. 76-77). A pedido da Liga Patriótica para a Catequese dos Silvícolas, José Bernardino da Silveira tentou fundar uma aldeia de atração no Rio das Pombas (PAULA, 1924, p. 118). Nenhum dos dois conseguiu estabelecer a relação que ansiavam com os indígenas. Sobre a formação da Liga, conforme Santos, não se sabe exatamente quando aconteceu. Em expediente publicado no jornal *Novidade* de 10 de março de 1907 são elencados seus objetivos e os principais responsáveis (COELHO DOS SANTOS, op. cit., p. 122).

Outra solução possível e acalentada era a catequização que já estava acontecendo entre os Kaingang no Rio Grande do Sul e no Paraná, com “resultados medíocres” (ibid., p. 67). Pouco antes da fundação de Blumenau, nos anos 1840, haviam pedidos de missionários capuchinhos para tentar estabelecer contato pacífico com os indígenas e “civilizá-los”. Nenhuma das tentativas deu certo, pois os frades e padres não chegaram próximo das áreas que se sabiam ocupadas por indígenas. Os pedidos aos religiosos eram inspirados no estabelecimento bem-sucedido de catequeses pelos jesuítas em outras regiões desde o século XVI (ibid., p. 68-69).

Tampouco a Companhia de Pedestres obteve sucesso com suas incursões nas matas, o que levou o governo da província a extingui-la em 1879 e seus membros passaram a atuar como bugreiros.

As tropas de bugreiros compunham-se, em regra, com 8 a 15 homens. A maioria deles era aparentada entre si. Atuavam sob a ação constante de um líder, que tinha sobre o grupo pleno poder de decisão. As referências que logramos obter sobre essas tropas indicam que a quase totalidade era formada por caboclos, conhecedores profundos da vida do sertão. Ao formar um grupo, o líder não tratava apenas de prestar serviços às colônias e seus habitantes. Também viajantes, tropeiros e agrimensores utilizavam constantemente essas tropas para sua proteção quando necessitavam atravessar ou permanecer em territórios onde a presença indígena era frequente. Os bugreiros se integravam assim ao contexto vigente, oferecendo segurança a quem desejava (ibid., p. 83).

Se a Companhia de Pedestres recebia instruções para não fazer mal aos índios (PAULA, op. cit., p. 117), os bugreiros são conhecidos pelo genocídio que perpetraram.

[...] organizavam-se grandes turmas de expedicionários, tanto por iniciativa particular, como até oficial, que em suas ‘batidas’, pelo modo mais bárbaro assassinavam centenas de índios. Em seu regresso, exibiam nos centros populosos mulheres e muitas crianças de suas pobres vítimas, como ‘troféu heroico’, e prova incontestável de que a chacina de um acampamento de índios havia sido completa. Traziam, destes pobres sobreviventes, armas e utensílios de toda a espécie, que pertenciam as suas infelizes vítimas, surpreendidas quando no mais profundo sono (PAULA, 1924, p. 117-118).

Poucas destas crianças sobreviveram às doenças e aos traumas das chacinas realizadas pelos bugreiros. O orfanato das Irmãs da Divina Providência¹⁷ receberam indígenas, famílias os adotaram e existem registros sobre alguns desses sobreviventes. Uma dessas crianças foi entregue aos cuidados do Dr. Hugo Gensch que escreveu sobre sua educação. Seu nome era Koziklã, e batizaram-na Maria Gensch.

A adoção dos índios tinha por objetivo demonstrar que eles possuíam as mesmas capacidades intelectuais dos europeus tratando-se apenas de dar-lhes educação no ambiente civilizado, como atitude preferível para lidar com a presença do índio, em comparação aos assassinatos cometidos Brasil afora, e Maria Gensch foi considerada pelo etnólogo Herbert Baldus um exemplo de caso bem-sucedido (BALDUS, 1979, p, 92).

Outra índia sobrevivente foi Ana Waldheim¹⁸ que viveu durante

¹⁷ Vinculado ao Colégio Sagrada Família fundado em Blumenau em 1875, pertencente a Congregação da Divina Providência (WITTMANN, 2005, p. 83).

¹⁸ “Um dos fatos singulares da história de Ana é que no batismo ela recebeu o nome de Ana Waldheim. No idioma alemão, “wald” significa floresta e “heim” remete à noção de pátria. Enquanto as famílias blumenauenses, ao batizar os seus “filhos” indígenas, faziam questão de lhes dar os sobrenomes de ascendência germânica, o sacramento católico marcou a adotada pela Igreja como a índia filha da mata, cuja verdadeira pátria é a floresta. Algumas religiosas lembraram que Ana passava muito tempo no jardim, o que, segundo elas, estava relacionado com a sua vida anterior na floresta” (WITTMANN, 2005, p. 104).

cerca de 70 anos, no Colégio Sagrada Família aos cuidados das Irmãs da Divina Providência (WITTMANN, 2005, p. 98). Ela era chamada de Ana Bugra (ibid., p. 105) e carregava consigo as marcas do contato com os bugreiros: seu pé fora cortado ao meio. Quando chegou ao Colégio havia outra moça índia chamada Margarida, que um dia fugiu (ibid., p. 104). Também houve o caso de um índio que foi batizado Francisco Cogogn Topp (ibid., p. 95), entre outros casos examinados em detalhes pela historiadora Luisa Wittmann (2005) e também citados em outros trabalhos, como Coelho dos Santos (1973).

O caso do menino Jeremias é o contrário – de um branco adotado pelos Laklãnõ/Xokleng. A adoção de crianças é bastante comum, sendo concebida como o *jeito do índio* de cuidar com amor.

Os Laklãnõ comumente adotam crianças de seus filhos e filhas, sobretudo quando são mães e pais solteiros, mas, às vezes, também adotam filhos de irmãos, irmãs e outros parentes consanguíneos (“os parentes se amam porque têm o mesmo sangue”, dizem eles), bem como de outros parentes, amigos e até de brancos. Os motivos para adotar crianças vão desde o costume de as mulheres jovens, especialmente as filhas, doarem uma de suas crianças pequenas a mulheres idosas, especialmente às mães, até o falecimento da mãe ou do pai biológicos da criança, a esterilidade feminina, a necessidade de companhia e ajuda na velhice e amizade. Amor é o que dizem sentir pelos adotados, mais do que isso, sempre declaram, na presença dos filhos biológicos, que os adotados são mais amados por eles do que os próprios biológicos, o que faz com que se sintam como filhos verdadeiros, o que é confirmado por todos (NAMEN, 2012, p. 77).

Jeremias tinha seis anos quando foi adotado pelos índios durante um ataque destes contra os colonos (WITTMANN, op. cit., p. 128). O rapaz narrou sua chegada ao grupo indígena, a adoção por uma das índias, a nova alimentação, as atividades como a busca por alimento, andanças no mato, festejos e incursões contra os brancos (ibid, 128-133 passim). Conforme conta Wittmann, o documento original com o relato em alemão feito pelo próprio Jeremias não foi encontrado no Arquivo Histórico de Blumenau, tendo então utilizado o texto, “tradução livre” (ibid., p. 128),

de José Deeke, “As aventuras de Jeremias” de 1929. Deeke¹⁹ escreveu muito e fez várias traduções de textos publicados em alemão em jornais e revistas de Blumenau, sendo um nome muito citado em trabalhos sobre as primeiras décadas de colonização (SALOMON, 2002). Jeremias fugiu dos índios durante um ataque de brancos na alvorada que seguiu uma noite de festa, o expediente usado pelos bugreiros para pegar os índios desprevenidos.

A atuação cada vez mais feroz dos bugreiros começou a ser questionada por pessoas indignadas diante das inúmeras matanças levada a cabo contra pessoas desarmadas que não lhes fizera mal algum. E neste sentido a terrível experiência vivida pelos Laklãnõ/Xokleng se encontra a de outros povos indígenas nas diferentes regiões interioranas do país, onde o indígena era visto – e ainda o é – como o obstáculo ao desenvolvimento econômico da nação que necessitava das terras ocupadas por aquelas populações para exploração dos mais variados recursos naturais, abertura de estradas, construção de ferrovias, etc.

Essa situação foi denunciada internacionalmente via comunicação realizada por Alberto Vojtech Fric no XVI Congresso de Americanistas, em Viena no ano de 1908 que obteve as informações sobre a situação no sul do Brasil por meio dos periódicos em língua alemã publicados pelos colonos²⁰ (COELHO DOS SANTOS, 1973, p. 121). Seu trabalho suscitou acalorado debate no Brasil a respeito da situação do indígena e conduziu a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais em 1910. Se antes os contatos com os indígenas eram realizados por missionários ou colonos de diferentes origens, agora passava a ser uma missão do Estado o contato pacífico, proteção e assistência a essas populações (ibid., p. 120-121).

O SPI foi produto do positivismo e do liberalismo. Via o índio como um ser digno de conviver na comunhão nacional, embora inferior culturalmente. Considerava dever do Estado dar

¹⁹ Deeke foi diretor da Sociedade Colonizadora Hanseática durante 20 anos (1909-1929). cf. <<http://arquivohistoricoibirama.blogspot.com.br/2011/06/jose-deeke.html>>.

²⁰ Fric era membro e fundador da Liga Patriótica para a Catequese dos Silvícolas. Cf. na íntegra o expediente do Jornal Novidades, conforme citado alguns parágrafos antes (COELHOS DOS SANTOS, 1973, p. 122-124).

condições para ele evoluir lentamente a um estágio superior, para daí se integrar à nação. Para tanto deveria demarcar suas terras, protegê-las de invasores e usurpadores em potencial, defender os índios da esperteza dos brasileiros, especialmente dos comerciantes e mascates que o exploravam, ensinar-lhes técnicas de cultivo e de administração de seus bens e socorrê-los em suas doenças. Os índios isolados, chamados de arredios, seriam “pacificados” caso fossem bravios, à custa se necessário do próprio sacrifício dos servidores do órgão, que nunca deveriam usar da força ou de armas. Os mais integrados já poderiam aprender ofícios mecânicos e serem educados formalmente. Não seria necessário o ensino religioso para tanto (MOREIRA NETO, 1993, p. 145).

No mesmo ano foi criada uma Inspetoria do SPI em Santa Catarina, chefiada pelo Tenente José Vieira da Rosa a convite do Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon, diretor do SPI (COELHO DOS SANTOS, 1973, p.127). A situação enfrentada por Vieira da Rosa era muito difícil, já que cabia a ele tomar as decisões em tempo hábil para executar as medidas necessárias aos contatos com os indígenas.

Para facilitar os trabalhos nesses postos²¹ [de atração– L.C.], o Serviço [de Proteção ao Índio – L.C.] havia colocado algumas famílias de índios Kaingang, originárias do Paraná. Alguns caboclos e suas famílias foram também ali instalados. Os indígenas e os caboclos deveriam servir nos trabalhos de manutenção dos postos, abertura de picadas e plantação de roças (ibid., p. 143).

No entanto, sabia-se muito pouco sobre os Laklãnõ/Xokleng à época. As aproximações ao grupo eram feitas mediante notificações da presença do indígena em diferentes lugares na região do Alto Vale certos de que eles precisavam de proteção e não os índios (ibid., p. 127-130 passim). Em 1912, a Diretoria Geral do SPI promoveu Vieira da Rosa a capitão, dispensando-o do serviço. Raul Abbot, inspetor do Rio Grande

²¹ Haviam dois: um na foz do Rio Plate e outro em Krauel.

do Sul foi deslocado para o Vale do Itajaí, com uma base na colônia Hansa (Ibirama). No final de 1913, em uma tentativa de atração um funcionário foi morto. O contingente do posto de atração foi realocado e ficaram apenas três funcionários, um deles Eduardo de Lima e Silva Hoerhann (ibid., p 142).

Hoerhann foi admitido no Serviço em 16 de maio de 1912 como auxiliar de fotografia, na diretoria, com quinze anos de idade – embora na ficha funcional conste como data de seu nascimento 29 de agosto de 1892. O ano indicado na certidão de nascimento original é 1896, ele foi modificado para que Hoerhann pudesse ingressar no SPI na condição da maioridade penal (HOERHANN, 2012, p. 134).

Abordar este momento da história dos Laklãnõ/Xokleng é extremamente complexo. Desde já é fundamental sinalizar quão diversas são as versões acerca de Hoerhann e tomar uma posição diante disso não é fácil. Apontam-se vários motivos pelos quais um rapaz tão jovem teria ingressado no SPI: as mais românticas, nas quais ele era um idealista inspirado pelo positivismo de Rondon e escolheu dedicar-se a causa indígena. Segundo Rafael Hoerhann, Sílvio Coelho dos Santos afirmou numa entrevista que Hoerhann havia atirado em uma pessoa no Rio de Janeiro e por influência da família²², ligada às forças militares, ele teria sido encaminhado para o SPI para abafar o caso (ibid., p. 135). Na extensa bibliografia sobre os Laklãnõ/Xokleng costuma aparecer como “Eduardo de Lima e Silva Hoerhann, o pacificador”.

O trabalho que o Dr. Gensch escreveu sobre Koziklã contém um vocabulário do idioma falado pelos Botocudos (um dos modos como eram chamados na época) o que permitiu ver as semelhanças com o idioma dos Kaingang. Grupos de Kaingang também já haviam atuado junto a expedições para contatar “índios arredios”, desde as primeiras décadas do século XIX (COELHO DOS SANTOS, 1970, p. 25) e com aqueles que foram levados para viver no posto de atração, Hoerhann aprendeu o idioma Kaingang e algumas palavras em Laklãnõ/Xokleng para tentar estabelecer conversação com os índios.

²² Hoffmann ouviu esta informação de Vetxá (2013, p. 42).

Em 20 de setembro de 1914, Hoerhann estava em Hammonia (Ibirama) quando recebeu a notícia de que os índios haviam “atacado” o posto de atração do Rio Plate. Regressou ao Plate no dia 21 com um grupo de trabalhadores. José Deeke, que se encontrava nas proximidades do posto de atração, ao saber do acontecido, para lá se dirigiu tornando-se testemunha do que aconteceu (COELHOS DOS SANTOS, 1973, p. 144). A narrativa de Deeke sobre os acontecimentos do dia 21 e 22 foram publicados no Blumenauer Zeitung, e é a versão apresentada por Coelho dos Santos sobre a “pacificação”. De acordo com Greg Urban,

There had been some tension between the SPI, a federal agency, and the Blumenau colony, which consisted largely of German immigrants. Various local news paper articles had criticized SPI activity and there was even general skepticism as to whether the Shokleng had really been pacified. Deeke's account was designed to assure the settlers of the region that, although the pacification had indeed been difficult, it was an already accomplished fact. There was no need for the settlers to fear any further Indian attack. He thus painted the SPI work in a sunny light (URBAN, 1985, p. 227-228).

Não há em Índios e brancos no sul do Brasil versão obtida com os índios sobre o que aconteceu naqueles dias. A análise que Coelho dos Santos faz do contato está inserida num quadro mais amplo sobre a política indigenista nacional, na qual Hoerhann se distingue no quadro de funcionários do SPI:

A sua origem urbana e a sua formação escolar logo lhes oportunizaram situações de liderança. [...] Hoerhann assume efetivamente a chefia dos trabalhos de atração. [...] Simultaneamente aparece como irrequieto e impulsivo, fatores necessários para quem precisava se atirar aos braços dos indígenas sem saber se teria tempo de abraçá-los. A pacificação dos Xokleng do Itajaí foi um ato heroico (COELHO DOS SANTOS, 1973, p. 148-150).

Os detalhes do que aconteceu neste dia 22 de setembro de 1914 serão retomados no terceiro capítulo, em que se tratará dos cem anos de “pacificação”, em torno do modo como eles mesmos veem a questão atualmente. Por ora, lembro de uma conversa com meu anfitrião e amigo Caio sobre as aulas do curso de Licenciatura Indígena, em que a

professora (ele não lembrava o nome) perguntou à turma se Eduardo era um herói ou um vilão. Pergunta estranha e impactante, creio, mas coerente com certa imagem que se formou em torno dele. No entanto, não estamos restritos a esse posicionamento maniqueísta, e ao perguntar o que ele achava, Caio disse que não era nem uma coisa nem outra.

Outros grupos Laklãñ/Xokleng continuaram suas caminhadas e nem sempre foi possível estabelecer contato com eles. Nesta dissertação tratamos apenas do grupo contatado por Hoerhann, cujos descendentes foram interlocutores desta pesquisa.

A partir do primeiro contato, no entanto, os regionais passaram a aceitar melhor a pacificação, mas continuaram a ver o índio dentro de ótica etnocêntrica e preconceituosa. O Xokleng ainda era o bugre, o bizarro Botocudo. O SPI, por sua vez, não sabia como modificar essa situação e incorporar efetivamente aqueles indígenas à sociedade regional, pois a política indigenista não chegara a propor e a desenvolver um método que levasse à integração do indígena recém-contatado (DEMARQUET, 1983, p. 13).

Tal procedimento, até hoje realizado pelo órgão indigenista, resultara no paternalismo. Não há grupo indígena no Brasil que tenha aceitado plenamente a proposta de uma vida camponesa nos moldes que lhes foram imputadas. A “pacificação” e o bilinguismo forçado que se segue ao paternalismo foram incontornáveis pelo despreparo do órgão indigenista e seus funcionários. No caso Laklãñ/Xokleng, nos anos que se seguiram à “pacificação”, Hoerhann tomou medidas para evitar que eles estabelecessem relações com os brancos, em regime de “contato controlado” impedindo sua saída do posto e evitando a presença de estranhos (COELHO DOS SANTOS, 1973, p. 177). Porém não recebia apoio ou instruções sobre como proceder, pois para o governo o mais importante era neutralizar a presença do indígena. Uma vez “pacificados”, o principal objetivo estava realizado e a estes grupos contatados não eram encaminhados muitos recursos (ibid., p. 175).

Foi apenas em 1926 que a área na qual os Laklãñ/Xokleng foram contatados e aldeados teve sua área demarcada como Posto Indígena Duque de Caxias (doravante PI), por pressões do SPI ao Governo do Estado de Santa Catarina, definindo o aldeamento permanente dos indígenas na área do rio Plate e Itajaí do Norte, antes pertencente a

Sociedade Colonizadora Hanseática (ibid., p. 197-200).

Até 1954, mesmo diante das dificuldades vividas entre os Laklãnõ/Xokleng, os brancos e Hoerhann, este conseguiu até certo ponto frear as relações dos índios com a sociedade do entorno. Segundo Coelho dos Santos, Hoerhann percebeu que os índios tinham suas ideias e aspirações sobre as coisas dos brancos, alimentadas por pessoas interessadas na exploração do trabalho indígena e seus recursos naturais (ibid., p. 197-200).

O que marcou a saída de Hoerhann do PI foi o caso da morte de Basílio Priprá (chamado de Lili). Coelho dos Santos examinou trechos do depoimento que Hoerhann prestou a polícia e da correspondência enviada a 7ª inspetoria regional do SPI sobre o acontecido em 24 de agosto de 1954. Lili foi morto, segundo alguns por Hoerhann, segundo outros pelos homens de Hoerhann²³. Resumidamente, Lili soube que era possível fazer uma denúncia do que acontecia no PI e assim tirar Hoerhann da chefia do Posto. Expôs sua ideia para a comunidade e foi então para o Rio de Janeiro, onde ficava a sede do SPI, acompanhado por companheiros para fazer a denúncia. Regressou com o documento que dizia que Hoerhann não poderia continuar a exercer sua função. O chefe do posto ficou sabendo do retorno de Lili e se preparou com seu pessoal para enfrentá-lo quando ele fosse a sua procura. Daí não saiu mais alegando ter medo de uma emboscada. Até que no dia 24 de agosto, Lili foi acompanhado por outras pessoas à casa de Hoerhann para entregar o documento que ele trouxera da sede do SPI, e, segundo alguns dizem, para matá-lo (ibid., p. 231-234).

Como acontece com a atuação de Hoerhann no PI, a morte de Lili é um acontecimento cercado de ambiguidades, mas permanece como o momento em que os índios ficaram mais livres para fazer o que eles desejavam e Lili é considerado uma liderança que fez algo para melhorar a vida dos índios. Conforme Namen:

[...] ao invés de representar somente o início de um processo, a morte de Basílio foi o auge de um movimento de reação face às ações de Hoerhan. Sim, pois grande parte da população da área indígena tem em Basílio um representante legítimo

²³ Uma narrativa do filho de Lili será apresentada no terceiro capítulo desta dissertação.

de suas aspirações, aspirações essas que visavam, entre outras coisas, pôr fim aos métodos empregados por Hoerhan. Quanto a morte de Basílio, propriamente, há versões e depoimentos muito divergentes. As pessoas que acusam Hoerhan por ações inaceitáveis ao longo dos 40 anos de chefia [...] são as mesmas que o acusam pela morte de Basílio, ou então que dizem ter sido a mando dele, com divergências sobre quem teria sido o (s) assassino (s). Outras alegam que não foi Hoerhan o assassino, mas que certamente foi a mando dele, permanecendo as divergências em relação ao (s) assassino (s). Uma outra versão diz ter sido Hoerhan, sendo que outros teriam assumido o assassinato para livrá-lo. Coincidentemente, também, aquelas mesmas pessoas que alegam ser mentiras as versões e os depoimentos que falam dos supostos atos atroz de Hoerhan, absolvem-no, mas permanecem ainda aqui as divergências quanto ao (s) assassino (s). Há, ainda, uma outra versão onde a preocupação maior não é com o (s) assassino (s), se Hoerhan ou alguém mandado por ele, mas sim com a denúncia da existência de um complô, formado por índios, mestiços, alguns brancos nessa época já residentes na área indígena e casados com índias, e brancos funcionários do SPI, que objetivavam assumir a chefia do Posto Indígena. Hoerhan e Basílio aqui eram apenas meios para isso. Concretizado o ato assassino, teriam passado a se desentender e o grupo teria se dispersado (NAMEN, 1994, p. 68-69; realces em negrito no original).

Hoerhann foi preso pelo envolvimento na morte de Lili e afastado do serviço público. Depois de enfrentar inquérito foi inocentado das acusações, mas durante anos não teve aposentadoria ou pagamentos depois de 40 anos de serviço no PI (COELHO DOS SANTOS, 1973, p. 236).

O que se seguiu a 1954 foi a abertura da Reserva Indígena à sociedade do entorno. Foi aberta uma estrada seguindo o curso do Rio Itajaí e os funcionários que ocuparam a chefia do posto depois de Hoerhann possibilitaram a exploração dos recursos naturais da reserva, primeiro o palmito. A partir de 1965 começa a extração de madeira de lei

de diferentes espécies. A extinção do SPI e criação da FUNAI não mudou este quadro, na verdade o intensificou na década de 1970 (NAMEN, 1994, p. 31-32). No mesmo ano, a terra indígena foi titulada pelo governo da Santa Catarina com um total de 14.156,58 hectares. Em 1996, a terra indígena foi homologada com 14.084,8 hectares (NAMEN, 2012, p. 68).

Em março de 1976 tem início a construção da Barragem Norte²⁴ como parte do plano de contenção de enchentes no Vale do Itajaí e executado pelo Departamento Nacional de Obras de Saneamento (DNOS) (NAMEN, 1994, p. 32, nota 14). As terras dos Laklãnõ/Xokleng foram cedidas pela FUNAI considerando-as como patrimônio da União. A comunidade não foi consultada e quando manifestaram-se contra a obra foram reprimidos pela Polícia Federal (ibid., p. 75).

Mesmo antes do fim da construção da Barragem no final dos anos 80, Namen fala de enchentes que aconteceram em dezembro de 1978, julho de 1983 e agosto de 1984 (ibid., p. 78). O lago de contenção da Barragem inunda as terras planas mais férteis da TI, e é para eles a principal razão para o começo da separação já que até então moravam todos na várzea próximo da margem do rio (LOCH, 2004, p. 44).

Ainda sob a chefia de Hoerhann, começaram trabalhos de evangelização entre os Laklãnõ/Xokleng. Entre eles a Igreja Católica nunca conseguiu se estabelecer, mas depois de frequentarem cultos da Assembleia de Deus, começaram a gostar e mediante convite, o pastor começou a realizar cultos na TI (WIJK, 2010, p. 30). Segundo Wiik, “ao se tornarem ‘crentes’, nos 1950, os Xokleng afirmam ter encontrado a ‘pureza original’ que lhes fora tirada pelos ‘brancos’, após o período belicoso do contato iniciado nos 1850” (ibid., p. 17). O ficar crente é considerado muito importante, uma vez que aceitar Jesus²⁵ os torna membros de uma mesma comunidade espiritual – conforme me era falado sempre que perguntavam qual era a minha crença.

A partir da década de 1970 temos um período marcado pela exploração dos recursos florestais e constantes conflitos com colonos e madeireiras da região, na qual os indígenas foram engajados e acabaram desanimados com o trabalho em lavouras há muito considerado de pouco

²⁴ Para uma visão geral das barragens no sul do país cf. COELHO DOS SANTOS, 1989.

²⁵ Ficar crente e aceitar Jesus são as formas de dizer que uma pessoa frequenta a igreja e é uma crente.

retorno (COELHOS DOS SANTOS, 1973, p. 262). Tal situação persiste nos dias de hoje, também em relação aos conflitos com colonos da região

Aweikoma, Kaingang, Botocudo, Xokleng, Laklãnõ

Os Laklãnõ/Xokleng, como muitos povos indígenas, trazem em sua história escrita por não indígenas uma série de nomes. Assim, um levantamento de materiais e documentos históricos nos deixa diante de diferentes nomeações acompanhadas de explicações acerca do modo como designar uma coletividade. A estas somam-se as explicações dos pesquisadores em sua busca por uma autodenominação suficientemente fidedigna – afinal quem são esses de quem falamos? Qual seu nome? Ou de outro modo, como nos referirmos a eles?

E resta a pergunta, estou falando com quem? Ao colocá-la sabe-se que é uma daquelas perguntas que possuem certo sentido, mas não uma única resposta. Não se trata apenas de uma questão clássica na antropologia, mas também de uma questão bastante discutida e disputada entre os Laklãnõ/Xokleng.

Mas há outro nível, opcional, porém, mais interessante, em que cabe se perguntar se os etnônimos, esses termos que nunca conseguimos levar muito a sério, mas que parecem ser de interesse para os nossos interlocutores indígenas, não podem ter um papel maior numa descrição etnográfica menos presa à grade classificatória, estabilizada pela etnologia, dos grupos indígenas. Trata-se, em poucas palavras, de ensaiar descrições radicadas nos sujeitos, e nas redes de relações que ensaiam cada vez que aplicam uma pauta de denominação nova (SAEZ, 2013, p. 15).

Os nomes estão em disputa e reflexão, pois encontramos quem concorda ou discorda de um nome enumerando seus motivos para tal posicionamento. Os momentos nos quais isto surge estão muito ligados àqueles do *nós*, como nome do grupo ou como pronome. O *nós* da primeira pessoa do singular *ãg*, *nã* e o da nossa gente, *aggónhka*. *Aggónhka* também é uma forma de se referir ao idioma.

Aweikoma foi o nome mais difundido em publicações internacionais na primeira metade do séc. XX (cf. URBAN, 1996, chapter

two: we the living²⁶). Uma nota de rodapé de Métraux, traz a questão do nome naquele período:

The Aweikoma are the same Indians called Kaingang by Dr. J. Henry. Nevertheless, the Brazilians and the Kaingang themselves are aware that, though these natives are related to the Kaingang, they are a different nation. The name Kaingang applied to them is apt to create confusion and the names of “Kaingang of Santa Catharina,” “Southern Kaingang,” and “Shokleng”²⁷ are also not without disadvantages. There are real Kaingang in Santa Catharina (Toldo do Chapeco). The “Santa Catharina Kaingang” do not extend further to the south than the real Kaingang of the northern part of the State of Rio Grande do Sul. Nimuendaju has therefore named the so-called “Santa Catharina Kaingang” Aweikoma (from awei-kóma=men), although this does not seem to be the name they give themselves. A less confusing name would be “Botocudos of Santa Catharina”, but the name Botocudo has always been given to two other tribes! (METRAUX, 1947, p. 148).

A exclamação de Métraux foi também um pouco a minha. Quanto mais antigos os textos são encontradas mais variáveis para as designações das coletividades. Nesse trecho também aparece uma questão importante: as ressonâncias entre os Kaingang e os Xokleng²⁸.

No verbete The Caingang em *The Handbook of South American Indians*, Métraux fala dos diferentes grupos Caingang²⁹ modernos, sendo

²⁶ O exemplar desta obra consultada está em Kindle ePub. A citação de livros em e Pub traz o nome do capítulo no qual a informação se encontra.

²⁷ Neste texto Métraux não menciona onde teria encontrado o nome Shokleng.

²⁸ Está questão extrapola a proposta desta dissertação. Ainda assim parece importante mencionarmos que quanto mais se recua no tempo os pesquisadores não conseguem distinguir os vestígios dos Kaingang e dos Laklãnõ/Xokleng. No entanto, estes conseguem fazê-lo. Esta discussão é parte do trabalho de Juliana Salles Machado com eles, e a ela perguntaram se “não valia” o fato deles conseguirem fazer esta diferenciação (SALLES MACHADO, 2014, p. 7).

²⁹ Curiosamente um censo dos Caingang de Garapuava traz o nome *Shocren*: “A census of the Caingang of the Guarapuava region taken in 1827 by Father das Chagas Lima (1842, p. 62) gave: Kame, 152; Votoro, 120; Dorin, 400; *Shocren*,

que os ancestrais destes seriam os Guaianá de uma família diferente dos grupos de Piratininga (ibid., 1946, p. 445). Neste texto a razão de Nimuendajú ter atribuído o nome Aweikoma ao grupo confinado no Posto Indígena Duque de Caxias era por ser a palavra em sua língua para índios (ibid., p. 449)³⁰, e afirma que mesmo existindo semelhanças entre os Aweikoma e os Caingang eram nações diferentes. O fato dos Aweikoma serem chamados Botocudos se dava pelo uso do adorno labial, o que sugeriu uma conexão errônea com os Botocudos do Espírito Santo (ibid., 448). Segundo Coelho dos Santos, Aweikoma seria uma forma de convidar a mulher para a cópula:

Ao iniciarmos o trabalho de campo junto aos Xokleng de Ibirama, utilizamos o termo Aweikoma num momento em que vários índios se encontravam à espera de um caminhão que deveria transportar o palmito que haviam tirado da floresta. Junto aos índios, suas mulheres e filhos. O uso do termo provocou imediata reação de alguns índios, num falso puritanismo: ‘não se diz isto na frente da fêmea’, seguida de uma autêntica crítica tribal à base de murmúrio e do riso, sucedidos de comentários sobre tudo o que dizia e fazia o pesquisador. Ihering [...] afirma textualmente: ... 'Propondo de denominá-los 'Aweikoma', designando-os, assim com o nome que eles próprios se dão.'” (COELHO DOS SANTOS, 1973, p. 30, nota 1)

No vocabulário do Dr. Gensch, de 1908, Aweikoma era a palavra para designar índios (URBAN, 1996, chapter two: we the living).

Já Jules Henry não explica o porquê do Kaingang, apenas os chama assim, por se tratar da palavra no idioma para *homem*. Suas referências a trabalhos anteriores aos seu menciona o fato deles também serem chamados de Botocudos, o que os confunde com os Botocudos de Minas

60; and Taven, 240” (MÉTRAUX, 1946, p. 447 – ênfase em itálico feita por mim).

³⁰ Essa diferença entre homem ou índio no significado não pode ser verificada, pois não há uma referência completa sobre em qual das obras de Nimuendajú são apresentados esses significados. Uma carta de Hoerhann para Nimuendajú parece indicar essa diferenciação. A carta está transcrita em HOERHANN, 2012, p.39.

Gerais com os quais não teriam relações. A abertura de Jungle people coloca o (nosso) problema em diferenciar os grupos indígenas:

Tribes speaking Kaingáng dialects inhabit the highlands of southeastern South America from the state of São Paulo, Brazil to Argentina. Although no thorough study has previously been made of any of these tribes enough has appeared in print to indicate that they differ in language and culture (HENRY, 1941, p. xxi).

Já o termo Botocudo se refere ao adorno labial usado pelos homens. A perfuração dos lábios acontecia no ritual *ãglan*, os rapazes recebiam um furo no lábio inferior para usar o tembetá e as meninas recebiam tatuagens abaixo da rótula no joelho esquerdo. Nos anos 1980, esta era a forma como a comunidade se chamava

optei por denominar o grupo indígenas por mim particularmente estudado de Botocudo (e não Kaingang, Aweikoma, Xokleng ou Shokleng, conforme literatura sobre os mesmos), tendo em vista que essa é a autodenominação que valoriza quando a língua portuguesa é utilizada (NAMEN, 1994, p. 9).

Ouvi do Ângelo Nanblá, uma consideração desse tipo, disse-me ele um dia³¹ que o nome deles devia ser Botocudo e não Xokleng ou Laklãnõ. Segundo ele, Laklãnõ é coisa recente e por todo lugar ele viu que o nome dos índios são os seus enfeites. Então entre eles também deveria ser assim, mesmo que eles não usassem mais, pois continuava sendo um enfeite só deles. Foi a única pessoa com a qual falei que preferia o nome Botocudo. No dia a dia eles falam índios ou os Xokleng.

Xokleng, segundo Nanbla Gakran é um nome que a comunidade considera pejorativo:

³¹ Não foi em resposta a uma pergunta, mas um comentário que ele achou pertinente fazer.

[...] segundo o povo, o nome Xokleng é demarcador do olhar do colonizador sobre a comunidade e não desta como povo. Como membro desta sociedade afirmo que o povo nunca se sentiu confortável com essa denominação, porque, segundo os idosos, o nome Xokleng foi dado por pesquisadores e não os identifica como povo devido seu significado não muito agradável. Com isso, o povo se sentia humilhado. Assim, num processo recente de resgate de nossa história, de nossas origens e de nossos direitos, há alguns anos a comunidade iniciou um processo de re-denominação, procurando resgatar aquele que considera o verdadeiro nome que nos distingue e identifica enquanto povo (GAKRAN, 2005, p. 13).

Mesmo que eles não aceitem o termo Xokleng³² geralmente é deste modo que falam no cotidiano, mais por hábito que por concordância. A pesquisa feita por Gakran apontou que “o nome Xokleng, de maneira equivocada ou preconceituosa, identificava o povo como homens da montanha ou homens que vivem debaixo de paredões de pedras ou povo da caverna, ou, finalmente, homens como aranhas” (ibid., p. 14). Atualmente ele aparece junto ao nome Laklãñ.

Wiesemann menciona que o grupo do PI Duque de Caxias, “são conhecidos como Botocudo de Santa Catarina; eles se chamam Laklãñ” (WIESEMANN, 1978, p. 200). Urban também comenta esta menção de Wiesemann, mas diz que, no tempo em que fizera sua etapa em campo, o nome não era amplamente conhecido na comunidade, mas que ele mesmo o registrou. Foi Wãñēkī que lhe disse, um de seus interlocutores. Ele havia sido capturado pelo subgrupo que era chamado pelos membros do PI Ibirama de Glòkòzī-tó-plèy, “aqueles que usam botoque fino como agulha” (GAKRAN, 2005, p. 19). Para Urban, Lakranó seria a forma dos Glòkòzī-tó-plèy se referirem aos membros da comunidade do PI Ibirama (URBAN, 1996, chapter two: we the living). Glòkòzī-tó-plèy e Lakranó (ou Rakranó) seriam junto com os Angyidn as três facções que surgiram a partir dos Waikòmang. Segundo reconstrução histórica realizada por

³² Para mais comentários sobre o termo Xokleng cf. NAMEN, 2012, p. 73.

Urban a partir de relatos orais, os Waikòmang seriam uma das patrimetades (a outra seria Kañre) que entraram em processo de fissão a partir da segunda metade do século XIX (Namen, 1994, p. 18-19).

Para Urban, Lakranó não é uma autodesignação, mas talvez seja o mais próximo de disso que foi possível chegar (URBAN, 1996, *ibid.*). Hoje este nome é percebido como um nome reconhecido pela comunidade:

Na pesquisa mencionada anteriormente, feita pelo próprio povo, a comunidade chegou a um consenso de autodenominar-se "Laklãnõ" ="povo que vive onde nasce o sol, ou gente do sol (ou, ainda, povo ligeiro)". Do ponto de vista lingüístico, sugere-se que a tradução literal mais apropriada seja próxima de "os que são descendentes do Sol" (ou, mais tecnicamente, do ponto de vista antropológico, e numa forma fonética similar ao idioma indígena: "os do clã do Sol"). Assim, o termo "Laklãnõ" vem ganhando espaço político, interno e externo, através do movimento de recuperação do idioma, incluindo a escrita de mitos antigos e o ensino bilíngüe" (GAKRAN, 2005, p. 14).

No entanto, na etapa em campo pude constatar que não há consenso com relação ao termo Laklãnõ. Muito de sua força é atribuída ao esforço e trabalho de Nanbla Gakran. Na Licenciatura Indígena, em que os acadêmicos têm que escrever trabalhos, discussões em torno do tema são constantes. Como se verá no terceiro capítulo, em que se fala da semana do índio na escola, sempre que é preciso nomear-se, como foi o caso em painéis e faixas, a questão surge e se resolve para depois ser novamente retomada. Cada um fala o que pensa e decide segundo o que acha melhor. Por isso ainda varia bastante as formas de designar o grupo, mas elas têm rodeado principalmente os termos Laklãnõ e Xokleng. Cabe notar ainda que, para eles, o fato do Nanbla ter escrito a dissertação e fazer a tese os chamando de Laklãnõ faz desse nome um nome oficial porque foi escrito e publicado.

Registros e pesquisas

Depois do confinamento na área do PI, começam a aparecer trabalhos e relatos mais precisos sobre os costumes dos Laklãnõ/Xokleng que hoje estão bastante acostumados com a presença de pesquisadores, genericamente tratados como antropólogos. Nesta seção introduzirei algumas obras mais clássicas e trabalhos mais recentes (principalmente a partir da década de 2000). Levando em consideração a imensa quantidade de trabalhos sobre os Laklãnõ/Xokleng em diferentes áreas de saberes, o critério de escolha foi a proximidade com as questões tratadas ao longo da dissertação, tendo como eixo central o uso da escrita caligráfica e outras possibilidades de suportes – situação que será retomada adiante.

Os registros escritos sobre os Laklãnõ/Xokleng começam com relatos e artigos de jornais e crônicas de viagens feitas à sua região de caminhadas, como mencionado na seção anterior. José Maria de Paula era um funcionário do SPI fez um registro de sua passagem com o grupo coletando vocabulário e relatando características físicas dos membros do grupo, hábitos alimentares, de caça, adestramento de cães e considerações sobre seu comportamento (1924).

Jules Henry esteve com eles entre dezembro de 1932 e janeiro de 1934³³. A partir desta experiência escreveu sua monografia *Jungle people* (1941). O ritmo de seu texto é semelhante a uma crônica de viagem. A riqueza etnográfica de suas considerações nos permite ver mudanças e continuidades quando pensamos nos Laklãnõ/Xokleng contemporâneos. Ter aprendido a língua lhe permitiu registrar descrições na língua nativa³⁴, o que tem um valor especial pela situação do idioma atualmente.

Jungle people é marcado por um interesse psicanalítico que se faz presente em suas minuciosas descrições de situações vividas em campo, todas elas buscando lançar luz sobre as motivações e sentimentos daqueles indivíduos. Ainda que a guisa de mea-culpa Henry tenha dito

³³ Henry não faz menção às famílias Kaingang que vieram do Paraná em seu *Jungle people*. Mas sabemos que alguns deles ficaram, casaram-se e seus descendentes continuam lá.

³⁴ No futuro poderia ser de grande valia para os indígenas e aqueles interessados no idioma Laklãnõ/Xokleng fazer uma revisão criteriosa e paciente destes nomes e palavras, de outrora e agora.

que escolhera não fazer um trabalho explicitamente inspirado na psicanálise freudiana (HENRY, 1941, p. xvii), ele foi muito bem-sucedido em elaborar um modelo do pensamento Kaingáng (escrito desta forma por ele), como ele chamou os Laklãnõ/Xokleng, por meio da análise de seus sentimentos e motivações.

Entre a sentença do suicídio social daquele grupo ou de sua cultura estar longe da morte³⁵, as forças que mantinham a sociedade Kaingáng unida eram as mesmas responsáveis por suas disrupções e contendas. Segundo Henry, as relações entre eles eram marcadas pela disformidade: sem limites territoriais (áreas de caça ou de circulação de grupos), sem chefia ou forma de governo, sem laços matrimoniais e mínimas restrições sexuais (HENRY, 1941, p. 49).

As ausências de formas definidas de acampamento, liderança e a existência de todas as formas de casamento conhecidas até então, pareceu aos olhos de Henry como desestruturação. Muito tempo depois, já nos anos 60, Coelho dos Santos vê os Laklãnõ/Xokleng com uma organização social que poderia ser compreendida apenas parcialmente:

[...] os Xokleng estão a sofrer um intenso processo de aculturação (na classificação de Ribeiro, 1957³⁶, aparecem como integrados) e a maior parcela de suas tradições estão perdidas para nós, ou somente poderão ser evidenciadas indiretamente, à base de informações fragmentárias que só permitem explicações conjecturais. Nesse sentido, as palavras de um dos meus informantes são esclarecedoras: ‘tudo isto (organização social – SCS) era coisa dos velhos, dos que viviam no mato...’ (COELHOS DOS SANTOS, 1966, p. 1-2).

A contraposição entre presente e passado que os índios falam em termos de tempo do mato ou quando os índios viviam no mato são constitutivas do modo como eles veem a si mesmos como membros de uma comunidade. Loch chama atenção para a importância da categoria do mato para o pensamento Laklãnõ/Xokleng:

³⁵ In spite of change, however, many of the old ways of life are still followed and fundamental attitudes remains the same. The culture is far from dead (HENRY, 1941, p. xxii)

³⁶ “Línguas e culturas indígenas do Brasil, Revista Educação e Ciências Sociais, nº 6, CBPE, Rio.” (COELHO DOS SANTOS, 1966, p. 23-24).

Os índios “de fora” do mato são os que vivem um processo de mudança e de perda das formas tradicionais de moradia, alimentação, religião; um processo que se inicia em 1914 e que continua em movimento progressivo até hoje, segundo eles. Os xoklengs atuais se autointitulam índios “de fora”, saudosos dos modos e costumes do mato, mas conscientes de sua transformação. São diferentes de seus antepassados e, portanto, distantes de sua ordenação inicial, “natural”, pré-pacificação. Falam sempre com muito pesar que tudo mudou, e mudou muito (2004, p. 32; realces em itálico no original).

A postura de Loch faz parte dessa geração de pesquisadores pós 2000, convivendo com uma antropologia das populações ameríndias bastante transformada e que não mais pensa em ausências e anomalias, mas faz um esforço para compreender as categorias nativas de pensamento, sem assumir de antemão que a mudança da forma é igual a uma mudança de conteúdo. Hoffmann, por exemplo, vê o trabalho de Loch como um momento importante da mudança de postura do pesquisador (HOFFMANN, 2011, p. 54). Há críticas à Urban pela sua ênfase no passado³⁷ (cf. HOFFMANN, 2010, p. 238). Mas essa ênfase não é apenas um dos recortes antropológicos possíveis, mas o modo mesmo de diferenciação dos membros do grupo enquanto tal. A ênfase na comparação entre o presente e o passado é notado por todos que passam por lá e Urban afirma que é assim que os Laklãnõ/Xokleng pensam a si mesmos e se constituem como grupo (URBAN, 1996, chapter two: We the Living).

Trabalhar com os Laklãnõ/Xokleng é um desafio considerável. Além das questões sobre a situação interétnica por eles vivida, difícil de apreender,

³⁷ Crítica estendida a Henry e Coelho dos Santos (HOFFMANN, 2010, p. 238).

because Xokleng so typically act like the Brazilian settlers of that region when in the presence of an outsider, it is difficult for researchers to gain access to the inner world. [...] it is important to understand that there is an inherent uncertainty in the data one obtains, whether the data be from direct observation of behaviour or verbal elicitation (URBAN, [s.d.], p. 3-4; ênfase minha).

O que Urban relata poderia ser visto como uma dificuldade do trabalho antropológico, e trazer este trecho aqui não quer dizer que existam povos mais fáceis com os quais fazer pesquisa. Seu comentário nos deve fazer refletir sobre a forma da cultura e de como nem sempre é possível ver, acessar ou participar das interações tais como acontecem entre os Laklãñ/Xokleng e as tensões com os habitantes da TI de outras etnias. Poderia parecer uma reificação do que seriam estas relações, mas no caso deles, arrisco dizer, tem a ver com o que eles consideram como bom e seguro, além de em quem se pode ter confiança, já que “the processes through which warm bonds are established do not operate between the groups” (HENRY, 1936a, p.119). Os grupos aos quais Henry se refere nesta citação são os outros, que eram chamados por eles de “grupos diferentes” (ibid.), apenas na família extensa que se tem relações das quais não se espera atitudes violentas, além dela tudo é perigoso. Acredito que este é um comportamento que persiste, mesmo que as condições de vida deles tenham se transformado tanto já antes do contato.

A realização de rituais ficou comprometida pelas perseguições que os grupos indígenas estavam sofrendo. Com o grande número de pessoas morrendo ficava muito difícil realizar os rituais funerários: a cremação do corpo (no caso dos adultos), o enterro das crianças (até cerca de 12 anos) e a reclusão. Após a reclusão acontecia o ritual de integração do viúvo ou viúva à comunidade, *wáikomang*. O confinamento resultante do contato com Hoerhan transformou rapidamente muitos dos costumes já abalados pela intrusão de estrangeiros no território ocupado pelos diferentes grupos (ou subgrupos ou facções) deste povo, com o contágio de doenças que rapidamente reduziu em muito o número de indígenas contactados em 191438.

Ficamos com uma grande lacuna sobre a atualidade dos Laklãñ/Xokleng dos anos 1940 a 1960, o que nos faz pensar como foram

³⁸ De cerca de quatrocentas pessoas sobreviveram 106.

sendo paulatinamente transformadas as suas formas de falar sobre seus mundos durante este período, em especial a partir de meados dos anos 50 com a morte de Lili, a saída de Hoerhann e a abertura da estrada na TI.

Nos anos 1960, Coelho dos Santos começa a trabalhar com os Xokleng (como chamados por ele). Trabalhando também com outras etnias da região sul do Brasil, o conceito de “fricção interétnica” perpassa toda sua obra ao longo de cerca de 50 anos de pesquisa.

Este termo serve para indicar que a sociedade tribal mantém com a sociedade (nacional ou colonial) relações de oposição histórica estruturalmente demonstráveis, e facilita entender as limitadas possibilidades de assimilação dos grupos tribais. A assimilação, por sua vez, foi por nós considerada como o processo pelo qual um grupo étnico se incorpora noutro perdendo (a) sua peculiaridade cultural e (b) sua identificação étnica anterior (COELHO DOS SANTOS, 1975 p. 12).

Em Índios e brancos no sul do Brasil, o autor faz uma análise densa inspirado por estes conceitos, dialogando principalmente com Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira. Sem dúvida ele logrou inserir a experiência dos Laklânõ/Xokleng no quadro mais amplo da política nacional de relação com os povos indígenas e os colonos que ocuparam as terras tradicionais dos indígenas. Porém, ao fazê-lo, como aponta Hoffmann,

A voz ativa na descrição é geralmente a dos brancos – agentes ativos no processo histórico –, restando ao indígena o papel de responder a estas imposições. A ênfase não consiste, conforme abordagens mais recentes, em compreender como os brancos foram inseridos pelos indígenas em seus regimes simbólicos e no papel ativo de construção e conformação de significados dos ameríndios nestes processos históricos (HOFFMANN, 2010, p. 238).

Até onde pude saber ainda não houve um trabalho que fizesse este esforço de contar a história como contada pelos Laklânõ/Xokleng, como por exemplo, Vilaça (2006) aborda a experiência dos Wari'.

Como apontam Henry e Urban, os Laklânõ/Xokleng se concebem como grupo nas relações estabelecidas a longo prazo entre as pessoas. São estas que deixam as impressões que permitem entrever de que modo estas

relações vem a ser. Na fala deles atualmente, avaliando parte da longa lista de pesquisadores que passam por lá, apenas aqueles que ficam mais tempo são lembrados e tidos como pessoas que participaram efetivamente de suas vidas, seu *sistema*³⁹.

Depois de Urban, a partir dos anos 1980 as pesquisas se caracterizam pela curta permanência na TI, sem que os pesquisadores aprendessem o idioma.

Muitos TCC's e dissertações foram defendidos a partir desse período, em universidades da região do Vale do Itajaí, como a Univali e FURB, a UFSC e também Unicamp (nesta principalmente na área de linguística).

Pesquisando a base de dados da Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC e o banco de teses e dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES dos últimos 20 anos (1991 a 2011), é possível encontrar 29 trabalhos a respeito dos indígenas conhecidos pela literatura por Laklãnõ e/ou Xokleng, dos quais cinco são teses e 24 são dissertações (FIRMINO, 2012, p. 34).

Firmino aponta um período de apenas 20 anos. O corte que fiz de parte substancial da bibliografia levou, num primeiro momento, aos trabalhos da área de educação e linguística, mas principalmente a trabalhos pós anos 2000 na antropologia (BATISTA, 2010; FIRMINO, 2012; HOFFMANN, 2011; LANGDON, WIJK, 2009; LOCH, 2004; MARKUS, 2006; TASSINARI, et.al., 2013; WIJK, 2010). Ansiava por compreender mais da situação contemporânea dos Laklãnõ/Xokleng num registro mais etnográfico.

O trabalho de Wittmann (2005) nos convida a olhar atentamente as fontes bibliográficas, e seguindo os pequenos rastros apresentados pelos documentos “revelaram caminhos interessantes” (ibid., p. 6). O período por ela analisado (1850-1926) nos informa sobre os índios Laklãnõ/Xokleng levados a conviver com os brancos antes do contato em 22 de setembro de 1914, pessoas, mulheres e crianças principalmente, que sobreviveram aos ataques dos bugreiros (ibid, p. 11). Os relatos e, no caso

³⁹ Conceito nativo cuja constelação de significados é compartilhada com o conceito nativo de *cultura*.

do Dr. Gensch, sua monografia, estão muito próximos de atitudes dos Laklãnõ/Xokleng atuais. Um caminho especial pode ser aberto entre o passado e o presente – talvez também para o futuro.

Inscrições e marcas corporais

A suposta ausência de uma organização social sistemática no presente e em seu passado recente seriam indicadores de uma vida social mais complexa da qual restaram apenas vestígios sendo as marcas corporais o exemplo mais emblemático.

The only function of the marks is magical. When a person dies all the people around him paint themselves with their marks in order to frighten the *kuplêng* away. "It sees them and becomes afraid and goes". A widowed person, a *thûpaya*, paints himself with marks other than his own on his return from his period of isolation in order that the *kuplêng* may not recognize him. About five years before my arrival a number of people added the circle design to their other marks because when Kemblén died he told all the people to change their marks "so that the *kuplêng* would see it and go away" (HENRY, 1941, p. 177).

As marcas seriam expressões da estrutura social que os divide em cinco grupos. Mas durante os últimos duzentos anos, e talvez a mais tempo, estivesse em declínio e seu desenho era apenas o fragmento dessa antiga ordem. A cada grupo corresponde uma marca e uma série de nomes pessoais que ao longo de seis gerações os nomes pessoais foram repetidos muitas vezes. Cada marca possui um nome que descreve sua característica e aqueles que usam a mesma marca são agrupados em torno de um dos nomes pessoais que pertencem ao grupo. Duas marcas não possuem nomes próprios de grupo (ibid., p. 175).

Figura 3. Tabela de Henry (1941, p. 175) com nomes, desenhos e nomes de grupo das marcas corporais, também apresentada por Urban (1996, Cap. 5 The Jaguar spots).

Design	Name of Design	Translation	Name of Group
●	mêvidn	scattered all over	Wanyekí kôika hë
	kalébm	coming down	Klendó kôika hë
○	kuikên	in a ring	Kainlé kôika hë
	kaktêng kũ kalébm	horizontal and coming down	None
●	kanêm	placed there	None

As pessoas que usam a mesma marca são *kôika hë*, pessoas boas, uns dos outros. Há uma diferença entre a palavra usada para se referir a homens e mulheres de marcas iguais e diferentes.

O uso das marcas corporais hoje acontece apenas nas festividades, i.e., o Dia do Índio e o Dia da “Pacificação”, apenas pelas pessoas que fazem apresentações⁴⁰. Na escola, entretanto, em um dos dias de atividades da semana do índio, os professores fizeram pinturas em todos os presentes. Existe uma pintura usada para os *zug* (brancos), pequenos pontos dentro de um círculo.

⁴⁰ Cf. Capítulo três.

Figura 4. Selfie tirada depois de voltar da escola no dia em que fui pintada pela professora Maria Kula Patté (L.C. – 15.04.2014).



Esta pintura é citada por Métraux, por informações fornecidas por Curt Nimuendajú⁴¹ sobre a organização social dos Aweikóma, como ele os chamou. Seriam organizados em três grupos, sendo que cada grupo se considera parente, caïca (parente), de três chefes, Uvanhêcü, Crên-dô e Zêit-tscha-cá-i-lê; os nomes dos grupos seriam então Uvanhêcü-caïca, Crên-dô-caïca e Zêit-tscha-cá-i-lê-caïca. Estes três chefes seriam “actually mythical culture-heroes” (MÉTRAUX, 1947, p. 149). Os heróis criaram animais que carregam as suas marcas⁴². Cada clã desses grupos

⁴¹Como no caso do nome do grupo, provavelmente foi informação obtida na conversa via cartas com Hoerhann (HOERHANN, 2012, p. 20-22; p. 25)

⁴²Os desenhos aparecem na história do tempo mítico na criação dos animais, depois que Väjëky saiu da água. Com *káplu* (o nome da árvore) com que foi feito

teriam suas respectivas pinturas: “Me-to páa-pa (Mêvidn clan): Instead of dots, large spots in the same order. Zôo-zí (Mê-calên clan): a horizontal line over the vertical lines on the head. Cúi-kent (Me-kúi-ken clan): circles with central dots” (ibid., p. 149-150).

Antes de ser pintada, alguns colegas que estavam falando sobre as marcas apontaram-me um rapaz que estava vestido para fazer uma apresentação e disseram ele está pintado assim porque ele não é índio é só criado. A professora Maria Kula ia passando pela fileira de estudantes pintando as marcas nos rostos dos estudantes e me perguntou se podia me pintar. Mas tem uma marca pra mim? Ao que ela respondeu que sim que tem a marca de zug. O desenho é um círculo com pontos no interior, uma combinação de marcas já registradas.

Das outras pessoas ela não perguntou apenas os pintava. Quando alguém não conhece uma pessoa a primeira pergunta feita é de quem você é filho, sendo que essa pergunta não necessariamente é dirigida a pessoa, mas a outras pessoas próximas. Não saberia dizer desde quando ela tem figurado junto com as outras referindo-se a zug/brancos⁴³. Para as pessoas a quem perguntei naquele momento ninguém acrescentou outras informações sobre a pintura. Não vi pessoas com esta pintura em outras ocasiões⁴⁴, mesmo nos dias da festa da “pacificação”. Segundo todos, pessoas que têm uma mesma marca não podem se casar.

As marcas corporais são um tipo de escrita que para aqueles que sabem ler informa sobre os parentes daquela pessoa. Pensando em Henry pode-se ver que as marcas continuam e suas leituras, momentos de escrita e combinações de desenhos no corpo são atualizadas ao longo das gerações, mas a pertença a comunidade permanece.

Segundo Greg Urban as conclusões de Henry seriam um pouco precipitadas. Em *Metaphysical community* (1996) o argumento que perpassa todo o livro é de que os constituintes da vida comunitária dos Shokleng, como os Laklânô/Xokleng são chamados por ele, são meios através dos quais o discurso circula e se efetiva através da sua própria circulação. Em outras palavras, o vivido através das sensações ganha

mêg (onça) (cf. NÑBBLA, [s.d.], p.8). Uma discussão mais extensa poderá ser retomada no futuro.

⁴³Nos cartazes nos quais as marcas dos povos foram pintadas, esta pintura não aparecia. Infelizmente foi um dos casos de fotos que não ficaram boas.

⁴⁴Não quer dizer que não tenham se pintado.

inteligibilidade ao assumir a forma de discurso através da linguagem. Tal argumento é possível pela diferenciação, de inspiração kantiana feita por Urban, de que o mundo sensível e o mundo inteligível são diferentes e dispõem de mecanismos que permitem suas existências, que são diversas, mas encontram-se na prática dos mesmos, semelhantes aos númenos da razão prática. A linguagem é o que permite perceber esta diferença e ao mesmo tempo torna existente cada um destes domínios. Ainda que a forma de linguagem enfatizada por Urban seja a oralidade, outras formas são investigadas com igual atenção.

Um exemplo de como o argumento opera pode ser visto em sua apreciação das marcas corporais. Urban afirma que não teve problemas em confirmar quatro das cinco marcas relatadas por Henry: o ponto, linha, círculo e disco. Ele não duvida que Henry viu em uso a marca tipo pente, pois ele mesmo também viu outras, como *mě tō nīm*, duas linhas no braço e Hoerhann relatou sobre outra marca *zo'o zi*⁴⁵, duas linhas horizontais com uma fileira de pontos no meio. Os desenhos deixam quem os usa bonitos e afasta os espíritos (URBAN, 1996, chapter five: the jaguar spots). Não me lembro ter ouvido mencionarem o afastamento de espíritos, mas sobre a beleza também foi dito ainda que na escola a questão do casamento e da pintura individual e sua relação com a família fossem mais enfatizados. Conforme Nanbla Gakran:

O processo de nominação entre os Laklãnō permanece importante para a organização social e os desenhos corporais eram um símbolo de identidade do povo como um todo. Além disso, os Laklãnō se consideram "u", isto é, "bonitos", e se pintam em determinadas ocasiões de festa comemorativas ou por razões estéticas. Sua pintura corporal é sua "marca". (GAKRAN, 2005, p. 16; realces em negrito no original).

Para Urban, a apreciação estética do desenho é o que define sua continuidade ao longo das gerações já que a pessoa pode pintar-se com os desenhos que considera bonitos. Os nomes de cada desenho dado aos grupos por Henry foram identificados por Urban, mas como designação de parentesco individual. Por exemplo, uma pessoa pintada com pontos

⁴⁵ Parece se tratar do mesmo nome fornecido por Métraux que citamos parágrafos acima e a descrição do desenho é a mesma.

pode ser chamada *Wãñěki kòñká há*, parente de Vājěky⁴⁶. Existe a possibilidade de compreender o parentesco num sentido de grupo de acordo com o modo como a pessoa fala, acrescentando marcas do idioma que indiquem pluralidade. Mas Urban afirma não ter visto emprego deste tipo em narrativas ou na fala espontânea – em contraste com resposta a uma pergunta de antropólogo. Mesmo os nomes de grupo são nomes individuais.

O fato dos nomes, como os desenhos, virem de membros anteriores da comunidade os conecta com seu passado dando o sentido de pertencimento e continuidade em relação ao que viveram antes de si mesmos. As histórias que são contadas sobre os nomes podem ser do chamado tempo mítico ou da criação ou mesmo de parentes próximos como avôs, avós, irmãos, tios ou primos.

Durante a etapa em campo recebi apenas um nome: Amêdo. A Vó/Jō Kojěko me deu este nome na primeira visita que fiz à sua casa⁴⁷. Segundo me foi dito depois pela Yu-o⁴⁸, a Vó me deu um nome a pedido da Favenh. Dias depois ela, de repente, contou a história do nome. A história não foi gravada, e lembro que Amêdo fugiu de alguém que queria atacá-la e ao subir numa árvore transformou-se em cipó imbé, que é usado no artesanato. O Mano⁴⁹ me disse que Amêdo era o cipó imbé e que ela fugia do conflito quando virou cipó. Tempos depois a Vó me disse que esse era o nome da prima irmã dela. Não é um nome incomum e conheci algumas mulheres com este nome, mais velhas e crianças. O “apenas” no começo do parágrafo é porque ninguém tem só um nome, mas entre dois e oito, fora um nome em português e apelidos.

As pinturas corporais e os nomes são questões inseridas no enquadre mais amplo que trata da organização social dos Laklãnō/Xokleng. Ainda que seja uma questão bem mais ampla pode-se

⁴⁶ Vājěky é a atual grafia do nome como proposta por Gakran (2010, p.64). A grafia de Henry é Wanyekī, como aparece na figura com os desenhos. Eis um exemplo de como em três trabalhos (com cerca de trinta anos de diferença entre eles) encontramos três grafias distintas. Métraux, a partir de correspondências trocadas com Curt Nimuendajú escreve Uvanhēcū (MÉTRAUX, 1947, p. 149).

⁴⁷ Para outra situação de antropólogos recebendo nome, cf. HOFFMANN, 2013, p. 34.

⁴⁸ Filha da Kula, esta filha mais nova da Vó.

⁴⁹ Filho do Pepele, irmão do Nanbla.

mostrar que as marcas corporais continuam sendo inscritas em seus corpos.

Acadêmicos indígenas

A educação indígena de nível superior somente passou a ser uma questão explícita em instrumentos normativos e legais em 2001 no Plano Nacional de Educação⁵⁰ (MATOS, 2004, p. 91) voltada principalmente para a formação de professores. O uso efetivo deste instrumento começou com a participação dos pesquisadores e professores indígenas. Até a transição do governo FHC ao de Lula, o MEC não possuía informações sobre os indígenas matriculados no ensino superior. Em 2004 os dados disponíveis foram elaborados pela Coordenação de Educação da FUNAI (pelo auxílio que eles fornecem aos acadêmicos indígenas) e da Coordenação de Documentação, também da FUNAI, sendo que:

[...] a grande maioria dos cerca de 1.300 indígenas que ingressaram nas universidades a partir do ano 2000 foi aprovada em vestibulares regulares e está estudando em instituições privadas de ensino⁵¹. Somente 260 deles ingressaram por meio de vestibular diferenciado para cursos específicos – caso do curso de Licenciatura destinado a formar professores indígenas – sendo 200 para a Universidade do Estado do Mato Grosso e 60 para a Universidade Federal de Roraima. Aqueles que ingressaram em cursos regulares, seja por meio de vestibular diferenciado, seja por sistema de cotas, são ainda em número bem menor, provavelmente em torno de 50 pessoas no máximo. Na maioria desses casos, o acesso se deu no âmbito das universidades públicas (CUNHA, 2004, p. 96).

Cunha menciona ainda o fato de não haver, naquele momento informações sobre as décadas de 1980-90 nas experiências da Universidade Federal de Roraima (UFRR) e a Universidade Federal de Tocantins (UNITINS) (ibid.). Os dados parciais por ele apresentados se referem apenas ao ingresso dos indígenas, sem um acompanhamento

⁵⁰ Meta 17 no capítulo de educação escolar indígena.

⁵¹ Cunha menciona que uma das etnias mais numerosas cursando o ensino superior eram os Kaingang, com 85 alunos – depois dos Terena (126) e Guarani (124) (CUNHA, 2004, p. 98).

destas vivências, conclusões de curso e evasão.

A pesquisa realizada no ano de 2007 a nível nacional com indígenas cursando nível superior, o CINEP mostrou um quadro interessante sobre suas condições de estudo⁵². No caso da região sul, prevalecem os homens⁵³, sendo que 67,5% dos indígenas do sul têm filhos e 35% são casados (CINEP, p. 252). Dos entrevistados, 54% falam fluentemente a língua indígena, 35% não falam e o restante afirmou entender, mas não falar fluentemente, “chama atenção o fato de vários entrevistados assinalarem que os pais tampouco falam a língua indígena” (ibid., p. 220). A ocupação dos pais desses acadêmicos mostra que parte significativa (18%) tem trabalhos assalariados na aldeia, como funcionários da FUNAI, auxiliares de enfermagem e agentes de saúde. A região sul foi a que mais apresentou pessoas que estudaram na aldeia – mesmo que o ensino médio tenha sido integral ou parcialmente cursado na cidade. As principais dificuldades apontadas pelos indígenas do sul são dificuldades econômicas, a convivência com colegas não indígenas e dificuldades com o português. (ibid., p. 253).

No caso de estudantes indígenas na UFSC, o vestibular 2008 foi o primeiro ano de implementação das vagas suplementares para autodeclarados indígenas. Em levantamento feito pelo Núcleo de Estudos dos Povos Indígenas (NEPI) do PPGAS/UFSC, “61 indígenas se candidataram às 45 vagas oferecidas para indígenas de 2008 a 2013, somente 14 efetivaram sua matrícula e apenas 10 estão frequentando a universidade” (TASSINARI, et. al., 2013, p. 233). Como no levantamento do CINEP, as dificuldades apontadas pelos acadêmicos indígenas já

⁵² Este levantamento aconteceu via aplicação de questionário respondido pelos próprios indígenas com 38 perguntas em parceria com organizações indígenas, no caso da região sul com a ARPIN – Sul (Articulação dos Povos Indígenas do Sul). O coordenador da pesquisa foi Edilson Martins Melgueiro, linguista do povo Baniwa, membro do CINEP, trabalhando com pesquisadores indígenas e não indígenas.

⁵³ Na região sul 37 questionários foram respondidos, 22 homens e 15 mulheres (35 Kaingang, 1 Guarani e 1 Kaingang-Guarani). A partir de 2008 foram implementadas vagas suplementares para indígenas. Os Laklãnõ/Xokleng, em 2007, eram a segunda etnia mais numerosa na Universidade Federal do Paraná (PAULINO, 2008). Como se verá mais adiante, parte significativa dos professores Laklãnõ/Xokleng com graduação completa tiveram suas formações em instituições de ensino superior privadas.

matriculados na UFSC foram de ordem econômica como os elevados custos de inscrição para o vestibular, dificuldades de acesso às bolsas de permanência, moradia e transporte; não se sentirem preparados para o vestibular, problemas com a língua portuguesa (geralmente, segunda língua) e falta de apoio institucional, desconhecimento da dinâmica acadêmica, entre outros (ibid., p. 228-229 passim).

Os primeiros contatos que tive com os Laklãnõ/Xokleng aconteceram na UFSC. Quando comecei o mestrado em 2013, o curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica estava em andamento desde 2011. Com indígenas Guarani, Kaingang e Laklãnõ/Xokleng, o curso foi o primeiro na UFSC voltado para a formação de professores e pesquisadores indígenas. Começou com quarenta estudantes de cada etnia alternando etapas concentradas no Campus Universitário (Tempo Universidade) em Florianópolis e etapas Tempo Comunidade (nas TI onde os acadêmicos residem). O curso habilita para o ensino na educação infantil e anos iniciais do ensino fundamental e ênfase em três áreas de conhecimento: Linguagens (línguas indígenas), Humanidades (direitos indígenas) e Conhecimento Ambiental (gestão ambiental)⁵⁴.

Cada uma destas dificuldades que aparecem no quadro mais geral de acadêmicos indígenas me foram faladas pelos acadêmicos que cursam a Licenciatura. No caso dos estudantes Laklãnõ/Xokleng, muitos deles já professores e cursando a segunda graduação, a experiência poderia ser comparada com uma anterior. Eles costumam estudar em campus de universidades privadas próximas a TI, principalmente a UNIASSELVI em Indaial (KEIM; SANTOS, 2013; WEBER, 2007). O ingresso na universidade privada não necessariamente se dá por meio de vagas voltadas para indígenas, não existindo auxílios financeiros além de descontos parciais no valor das mensalidades. Pelo custo de vida na cidade em que se paga por tudo, muitas vezes as condições financeiras não permitem dar continuidade aos estudos que podem sempre ser retomados em outro momento mais propício.

Antes da busca pelo ensino superior a formação dos professores das escolas da TI era via cursos de magistério de educação indígena, seguindo a lógica de respeitar os períodos letivos, acontecendo em etapas

⁵⁴ Cf. <http://licenciaturaindigena.ufsc.br/curso/>.

concentradas durante as férias. Os cursos que oferecem a possibilidade de trabalhar e ficar na aldeia são considerados os ideais, já que de outra forma é preciso se distanciar da família, trabalhar e ainda dar conta dos estudos.

A busca pela pesquisa, segundo pude perceber, está muito ligada ao que foi assim descrita por uma das pesquisadoras Laklãnõ/Xokleng, Josiane Tschucambang: “Observando e conversando com algumas crianças, obtive, em meados de 2012, num momento em que realizei uma pesquisa para aquietar minha alma, na qual reuni crianças e pedi que falassem de suas expectativas e desejos para a vida presente e futura” (TSCHUCAMBANG, 2014, p. 157).

Inquietos eles pesquisam e procuram, descobrem-se com o poder de fazer muitas coisas acontecerem. Ao longo de sua história, que Coelho dos Santos chamou de dramática, cada conquista trazia consigo um novo desafio que alguns deles escolheram enfrentar com seus conhecimentos e assim conquistando espaços para escrever sobre sua *história*.

Capítulo 2: Curiosidade, imposição e resistência

Fatos históricos e experiências etnográficas mostram que os índios oscilam, diante da escrita, entre o receio e a sedução.

Bartolomeu Melià

O maestro polonês

A história da escrita caligráfica e da escola entre os Laklãnõ /Xokleng começa com Mieczyslaw Brzezinski, o Maestro polonês. Ainda existem algumas pessoas na TI que o conheceram e estudaram com ele, infelizmente não pude conversar com nenhuma delas a respeito. O que apresento aqui sobre o Maestro é fruto de pesquisa dos acadêmicos indígenas Laklãno/Xokleng. Existem diferentes versões dessa história cuja expressão contemporânea reforça o papel crucial da educação tal como entendida por eles no momento.

O Maestro é apresentado de diferentes maneiras e com diferentes razões para estar entre os Laklãnõ/Xokleng trabalhando no então Posto Indígena Duque de Caxias. Cada um dos pesquisadores indígenas apresenta seus conhecimentos a respeito desta história e seus detalhes, enfatizando pontos diferentes. Poderia optar por uma análise que as vê como variações de mitos, no entanto a riqueza da pesquisa indígena está não só pelo fato de serem nativos e fazerem parte deste evento, mas principalmente da apreciação crítica que cada um deles fornece à questão. Independentemente de consenso acerca das particularidades desta história o instigante é a busca pelo seu próprio passado e as pontes construídas entre elas e o presente.

Segundo os acadêmicos indígenas, eles mesmos acreditavam que principalmente a escola e a igreja eram as responsáveis pela perda da cultura. Essa expressão abrange genericamente o deixar de praticar costumes tradicionais e passar a adotar costumes do branco, por exemplo, na vestimenta, alimentação, crenças, etc. Por meio de pesquisas com os mais velhos eles descobriram que a escola no PI começou por iniciativa dos índios que queriam aprender a ler e a escrever.

Os artigos dos pesquisadores indígenas fazem parte de uma coletânea organizada por Ernesto Jacob Keim, Nanblá Gakran, Carlos

Odilon da Costa, Gleison Vieira e Raul Fernando dos Santos, como um dos resultados da pesquisa “Planejamento Pedagógico Didático e Formação Intercultural de Professores para a Revitalização da Língua e da Cultura Xokleng das Escolas Laklãnõ e Bugio em Santa Catarina”, coordenada pelo Prof. Dr. Keim, membro do grupo de pesquisa Filosofia e Educação EDUCOGITANS vinculado ao Programa de Mestrado em Educação da Universidade Regional de Blumenau (FURB) (KEIM, [et. al.] org., 2014, p. 15).

As citações dos textos dos autores indígenas reforçam várias das críticas do repertório intelectual trabalhado por esta pesquisa que envolveu grande número de pessoas, de 2010 a 2012 (KEIM; SANTOS, 2013, p. 170). Mais à frente me deterei nesta experiência mais recente de formação de professores e de como isso tem aparecido no cotidiano escolar que pude acompanhar.

Para os professores indígenas a atuação do Maestro foi uma experiência marcante, o começo de muitas coisas. Como todas as pessoas e eventos de contato, este caso se desdobra em muitas reflexões que hoje são fundamentais para o modo como os Laklãnõ/Xokleng se empenham na busca de seu passado.

Nanbla Gakran fala da memória das pessoas que viveram a experiência da primeira escola, para implantá-la. Segundo “D”, um dos depoentes⁵⁵

[...] em 1938 veio um professor da Polônia, foragido de guerra, indo inicialmente para a Argentina, ficando ali por um tempo e depois foi para o Paraguai e de lá para o Brasil. Chegando ao Brasil, procurou o diretor do SPI no Rio de Janeiro, na época, capital do Brasil, a fim de pedir autorização para o chefe do SPI, para conhecer o que seria na época a reserva indígena que reunia os remanescentes Xokleng/La Klã Nõ em Santa Catarina. Depois dessa visita, passou a morar junto

⁵⁵ Nanbla Gakran assim se refere aos seus interlocutores, sendo as falas deles *depoimentos*. “Para evitar constrangimentos, pelo fato de não ter sido solicitada permissão para divulgar os autores dos depoimentos, seus nomes serão substituídos por diferentes letras em maiúsculo, como por exemplo, “D” e “V” [...]” (GAKRAN, 2014, p. 73).

aos indígenas iniciando depois sua atuação como professor. Segundo “D”, quando esse professor chegou ao posto indígena, como era nomeada inicialmente a reserva indígena, conversou com o chefe Eduardo, a fim de pedir autorização para ficar junto àquela comunidade originária, obtendo permissão para tal. O mesmo depoente afirma que o polonês foi morar com os Xokleng/La Klã Nõ, andando com mais velhos, caçando com eles e fazendo tudo mais para consolidar conhecimentos e confiança, que seria importante para sua permanência, aprendendo inclusive a falar o idioma originário. Quanto aos indígenas, esses também viam e incorporavam seus hábitos e todo o seu jeito de viver, reagir e interagir. “D” afirma que via o ‘maestro’ falar com os livros que possuía e isso despertou o interesse de aprender a ler com ele. Para ele o ‘maestro’ compreendia e sentia a necessidade e a dificuldade dos indígenas se comunicarem com os brancos, por isso mostrava os livros e os desenhos que tinha, para despertar o interesse pelo desconhecido mas inerente aos não indígenas.

De acordo com o “D”, para que fosse implantada a primeira escola, eles mesmos decidiram sozinhos, porque viam que os brancos nas localidades vizinhas, tinham escola onde os filhos aprendiam a ler e escrever, então um dia resolveram falar com o ‘maestro’ para pedir para ele ensinar a ler e escrever. Segundo esse depoimento foi organizada uma comitiva de quatro pessoas para falar com o ‘maestro’ e quando chegaram disseram: ‘... nós viemos aqui pedi pro senho ensina nós aprende le e escrever como o senhor faz, será que o senho faz isso?’ “D” afirma que o ‘maestro’ aceitou dizendo: ‘eu faço, porque sou acostumado a fazer isso, lá na minha terra eu fazia isso com as pessoas grandes, se quiserem que de aula para vocês, vão pedir licença para o chefe e aí, eu vou dar aula para vocês’. Depois que o ‘maestro’ aceitou a ideia, foram então falar com o chefe e quando os quatro chegaram na casa do chefe ele perguntou: O que vocês querem? Então o “D” respondeu para ele: ‘nóis viemos aqui pra pedir

porque nós queremos uma escola para os adultos e pra nossas crianças também'. Novamente o chefe perguntou. Quem falou isso pra vocês? O "D" respondeu novamente dizendo: 'Nois que pensamos nisso, porque nois tamo vendo que os branco estão sabendo le e conversa bem e manda carta e nós estamos vendo isso e nois vamos fazer por isso que viemo pedir licença, o senho resolva isso pra nois, porque precisamos ter isso, pois temo muita criança, são bastante e nois queremos que eles aprende ler e falar, por isso que viemo pedi'.

De acordo com "D", o chefe Eduardo, ficou pensando até que falou: E vocês vão fazer uma casa para ser escola? O "D" respondeu dizendo: não, nois tem aquela casa, salão para dança, vamos usa aquele pra escola por enquanto, até que vamo faze uma escola'. Depois o chefe perguntou novamente: Quem vai dar aula pra vocês e quem vai pagar o trabalho dele? E eles responderam dizendo: 'nóis vamo pedir pro 'maetro' dar aula pra nós, ele disse que não vai cobrar nada, vai da pra nós de graça'. Diante de muita insistência o chefe aceitou e disse para eles: Então podem fazer, diga para o maestro que ele pode dar aula pra vocês, mas antes disso pede pra ele vir conversar comigo.

O "D" afirmou ainda que o chefe não gostou muito da ideia, antes de autorizar, falou muito sobre as futuras consequências e depois os autorizou. Para o mesmo, o chefe não queria que os índios aprendessem a ler e nem a escrever e acima de tudo de assinar seus nomes, usando o argumento de que dessa forma estariam negando sua identidade como indígenas, mas o medo real era de que eles estariam ganhando autonomia e poderiam enfrentar sua autoridade (GAKRAN, 2014, p. 73-75; realces em *itálico* e **negrito** do autor).

A trajetória do Maestro como alguém que caminha por vários lugares se aproxima do jeito do índio, como aqueles que caminham. Este como os outros relatos sobre como o polonês chegou no PI falam que ele especificamente procurava pelos Laklânõ/Xokleng, o que deve ter se dado pela circulação internacional da situação dos indígenas que levou a criação do SPI. Frequentemente em discursos políticos e nas festas os índios reforçam que só aqui [na TI – L.C.] tem Xokleng, nós somos a

única etnia do Brasil.

Pedir permissão é uma formalidade da época já que a circulação no PI era restrita aos indígenas e funcionários. E uma vez lá, o fato do Maestro andar e caçar com eles, “aprendendo inclusive a falar o idioma originário” reforçam o que constitui as relações apropriadas como concebidas pelos índios. Fazer as coisas juntos é absolutamente fundamental para que haja confiança nas relações.

Conseguir conviver através da língua deles, além do comer, andar e dormir juntos, caracteriza-se como o jeito do índio. Quando se fala sobre os brancos, saber falar o idioma ou não é a primeira coisa ressaltada. O Eduardo, o Maestro *falavam em índio* o que os tornam interlocutores diferentes. Segundo Allison, um dos oficineiros⁵⁶, ao ser perguntado sobre como se sentia por não entender a língua falada pelos mais velhos, ele respondeu que se sentia um pouco menos que os outros.

Considerando as datas fornecidas pelos indígenas, Henry esteve no PI antes da chegada do Maestro, e já falava da importância dada pelos nativos à convivência segundo seu estilo de vida no mato. E se o Maestro aprendia com os índios, estes também aprendiam com ele reforçando os laços de amizade e, acredito que mais do que isso, os aproximou de uma pessoa estrangeira, o outro que desperta a curiosidade nos índios permitindo-os compreender o diferente. O ponto alto dessa troca de conhecimentos parece ter sido o letramento que foi pedido ao Maestro e dado por ele sem cobrar nada, de graça. Se os índios estavam começando a entrar nas redes das relações monetárias, o polonês os ensinou sem receber nem dos índios, nem do chefe do posto como no tipo de troca através da qual os laços ganham força e constância.

A narrativa alterna as vozes entre um relato do depoimento de “D” com a voz dele mesmo falando. O recurso que dá a voz ao índio ressalta as diferenças do português do indígena e o português do ‘maestro’ e do chefe, sendo que a fala do último aparece em negrito, realçada de um jeito diferente das demais. Todas as falas de Eduardo são perguntas sobre o “aspecto prático” da implantação de uma escola (o onde, como, por quem), perguntas para as quais a comitiva estava preparada. Daí o “ele

⁵⁶ No terceiro capítulo se falará da experiência de um grupo de jovens Laklãñ/Xokleng na oficina de linguagem audiovisual para fazer um filme contando sua história.

respondeu dizendo” e “ele respondeu perguntando”, sempre se explica exatamente como as coisas são feitas e em que posição, quem pergunta e quem responde. Esta precisão narrativa parecerá novamente na transcrição da história da morte/assassinato do pai de Lili no terceiro capítulo.

A formação de uma comitiva para falar com Eduardo é mais um exemplo da formalidade das relações, parte tanto da etiqueta indígena quanto dos índios saberem que para fazer alguma coisa era sempre necessária a anuência da chefia. Mesmo que eles em tese não pudessem sair da área do posto, eles continuavam com suas andanças pela região, pelo mato e observavam os hábitos dos brancos. O despertar da curiosidade pelas coisas escritas e suas possibilidades têm qualquer coisa de mimetismo, aqui no sentido de querer fazer um mesmo (que nunca é o mesmo) e conhecer aquele mundo tão distinto de papéis e livros.

Situando a experiência indígena com o SPI, Maria Kulá Patté nos diz:

Mas um homem trouxe uma luz para o povo Xokleng. Ao saber da existência do povo Xokleng e de suas necessidades um professor, tido como um aventureiro polonês chamado Mieczszalaw Brezinsk, passou a viver entre os integrantes desse povo originário e por algum tempo de convívio atendeu aos anseios de ensinar meios pelos quais ficaria mais fácil conviver com os não indígenas. Ao ver essa dificuldade e a necessidade de comunicação, tomou a iniciativa de começar a alfabetizá-los na língua portuguesa. Assim, eles aprenderam a ler e a escrever o que era o sonho daquelas crianças e de suas famílias. Na época apesar do pouco tempo de estudo, o resultado foi positivo e assim começaram a expressar-se melhor sem saber que poderiam no futuro perder sua cultura, arte crença e costume (PATTE, 2004, p. 107-108).

Aqui a autora situa a iniciativa de letramento no polonês, que teria ido para o PI já com a ideia de ajudá-los no que eles precisavam, atendendo aos pedidos dos índios. Ele aparece como um professor e a parte aventureira soa como especulação. Naqueles anos que se seguiram ao contato, os índios não podiam circular livremente pela região, tampouco era possível o acesso por pessoas de fora. Acredito que o fato de terem sido contatados por um órgão e toda sua parafernália burocrática logo os fez perceber que o papel fala um monte de coisas, inclusive dá

ordens. A menção de “D” às cartas tem a ver com o recebimento de notícias e, conforme o professor Carli comentou uma vez na escola, ele recebia carta do pessoal dele. Não mais recebê-las teria sido um dos motivos para que o Maestro cometesse suicídio. As razões dadas para isso são coisas que causam sofrimento como ficar longe da família, pouca comida e ser explorado.

Depois que o professor Maestro cometeu suicídio, enforcando-se dentro da sala de aula onde lecionava na escola federal Getúlio Vargas, devido a muitos problemas, um deles é relacionado ao sofrimento de nunca ter recebido uma remuneração pelo seu trabalho, por ser oprimido pelo Eduardo e também por não ter tido notícias de sua família na Polônia (PATTÉ, Abraão. 2014, p. 97).

Os outros problemas apontados pelos acadêmicos Laklânõ/Xokleng são sobre o funcionamento da escola. Hoerhann viu nela uma forma de dominar e silenciar os índios. O letramento era feito em português e isso marca para eles “o começo da perda da língua materna” (ibid., p. 93).

A atuação do Maestro como professor aparece diferente na análise feita por Abraão Patté, para quem desde seu começo a escola foi implantada para silenciar os indígenas. A ideia de luz e o sonho da aprendizagem da escrita não aparecem em sua história, pois “juntamente com o Eduardo Lima veio para a Reserva Duque de Caxias um músico (maestro) polonês Mieczyslaw Brzezinski para colaborar com o processo de silenciamento dos indígenas. O ‘pacificador’ ordenou ao maestro ser o primeiro professor de português da terra indígena” (ibid., p. 95).

As pessoas da geração dos autores que tenho citado, os que hoje estão na faixa dos 40 e 50 anos, afirmam que até irem para a escola, eles eram monolíngues, falavam só o idioma e aprenderam português na escola. Nos anos 30 (sendo que alguns índios falam que começou nos anos 40), os funcionários do posto usavam a violência para forçar os estudantes a falarem apenas em português. É uma das explicações hoje dadas para explicar por que muitas pessoas escolheram não falar o idioma com os filhos, uma vez que a experiência que eles tiveram era de sofrer castigos físicos caso falassem sua língua.

No primeiro dia de aula Eduardo pediu na língua materna Xokleng para os alunos sentarem no chão e todos atenderam ao pedido. O pacificador sabia se comunicar com os Xokleng, porque tivera aprendido a falar em Kaingang com os indígenas Kaingang do Paraná [...] a língua desses dois povos está vinculada ao mesmo grupo Macro-Jê. Quando todos estavam sentados o Eduardo apresentou o professor Mieczyslaw Brzezinski. Neste momento havia na sala também quatro guardas com suas espingardas, para impressionar os indígenas e demonstrar a força que o não indígena poderia usar caso acaso houvesse alguma forma de resistência, isso ele falou num tom alto em Xokleng:

– Primeiramente a partir de hoje, todos estão proibidos de falar e se comunicar em xokleng.

– Segundo, se eu souber que alguém desrespeitou o que estou falando vai ser castigado e punido e ficará preso por alguns dias sem água e sem comida para aprender no óg txe jó, que significa cadeia ou prisão (ibid., p. 96 – ênfase em itálico no original).

Quando falam no idioma, os índios falam baixo sem necessariamente olhar para a pessoa a quem se dirige a palavra. Falar o idioma alto não corresponde aos modos usuais de se dirigir às pessoas. Neste trecho fica explícito o uso da violência para exercer o controle. A prisão mencionada e que ele mesmo conheceu “era em formato de gaiola que ficava atrás da casa dele [Hoerhann – L.C.] embaixo de um pé de Palmeira real. A gaiola era feita de ferro e tinha um cadeado grande, tinha mais ou menos 2 m x 2 m os que o desrespeitavam ficavam sem água e

sem comida por alguns dias preso. Só saíam quando prometiam que não iam mais fazer ou repetir o ato cometido” (ibid.).

Todos estes acadêmicos indígenas veem na pessoa do Maestro alguém bom que fazia o mal por ser um empregado e ter que obedecer (ibid.). No modo Markus relatou esta primeira experiência escolar dos Laklãnô/Xokleng são ressaltadas as boas relações com o Maestro:

Este polonês veio foragido da guerra, viajara pela Argentina e o Paraguai e veio parar na Terra dos Xokleng, através do SPI do Rio de Janeiro. Tinha uns 50 anos de idade e gostava de relacionar-se com os indígenas. Andava com os mais velhos e participava das caçadas na mata. Devido ao contato constante, aprendeu com facilidade a língua dos Xokleng, cantava as músicas da comunidade e ensinava-lhes canções polonesas. Além disso, conseguiu despertar nos Xokleng o interesse pela leitura e por uma escola, isto porque sempre estava rodeado de livros e revistas e muitas vezes, por solicitação de interessados, lia histórias e mostrava os desenhos que continham nestes livros (MARKUS, 2006, p. 73).

Hoffmann comenta rapidamente sobre as canções que o Maestro ensinava: “Vetxá contou-me ainda sobre um professor polonês que tivera quando criança [...] e que compunha ‘décimas’ em xokleng para alfabetizar seus alunos” (HOFFMANN, 2011, p. 153). Markus relata, através das entrevistas realizadas com pessoas que estudaram com o Maestro que ele fora substituído por José Balduino de Andrade, um funcionário do posto, pois Hoerhann nunca simpatizara com o polonês. Depois disso que ele se suicidou tomando veneno e enforcando-se no salão de festas onde eram dadas as aulas (MARKUS, 2006, p. 73).

Este foi o começo da leitura e escrita entre os Laklãnô/Xokleng através de um pedido a um amigo, movidos pela curiosidade e desejo de saber, tão característicos deste povo. Como vimos nas afirmações dos mais velhos com os quais os acadêmicos fizeram suas pesquisas e na avaliação deles, a escola era uma forma de dominá-los e subjuga-los. Mesmo assim, ela permaneceu na TI e hoje é vista como um instrumento capaz de transformar para melhor a realidade vivida por eles.

Experiências de educação escolar

Após o suicídio do Maestro, a escola continuou funcionando, com professores indígenas e não-indígenas. Os estudantes mais adiantados, com domínio da escrita e leitura em português podiam dar aulas. A atenção que passou a ser dada ao ensino escolar pela chefia do posto era pautada na escola como instrumento de dominação do indígena ao ensinar em outra língua valores e conhecimentos distantes da realidade cotidiana vividas pelos estudantes (COELHO DOS SANTOS, 1970, p. 95-96).

Baseado no seu acervo familiar, Rafael Hoernann⁵⁷ apresenta documentos que mostram o interesse com que Eduardo passou a acompanhar a escola do PI.

Embora a década de quarenta tenha sido desanimadora para muitos líderes do SPI, a Escola Getúlio Vargas no Poinduca [alunha para Posto Indígena Duque de Caxias – L.C.] apresentava-se como ferramenta para que o processo de integração dos jovens indígenas tivesse continuidade. Nessa época, a atenção não se voltava mais àquela geração de Xokleng contatada em 1914 e que ainda resistia firmemente à integração em prol de sua cultura tradicional – havia muitos indivíduos, adultos e velhos, que insistiam em manter alguns traços étnicos como o uso do botoque e de pouca vestimenta, além de se recusarem a trabalhar diariamente nas tarefas rotineiras da reserva. A atenção estava voltada agora para os indígenas que nasceram no Posto, sob a condição de uma comunidade agropastoril; afinal, era bem mais simples manter esses novos indígenas longe da cultura da qual descendiam (HOERHANN, 2012, p. 97-98).

Junto aos comentários feitos pelos indígenas hoje este trecho fala sobre uma geração que não podia falar o idioma e aos que não obedeciam eram dados castigos físicos pelo chefe do posto ou por funcionários, e

⁵⁷ Rafael Hoernann é trisneto de Eduardo Lima e Silva Hoernann, por conseguinte detém documentos de arquivo pessoal do “pacificador” usados para elaboração do trabalho citado.

como vimos acontecia desde o tempo do Maestro.

Conforme as acadêmicas Lalan Priprá e Zilda Priprá (2014), as experiências de educação nem sempre davam certo, o que dependia das pessoas envolvidas do papel de educador em se envolver com a comunidade, conversar e explicar como as coisas são e vão ser feitas. As acadêmicas nos contam e avaliam as experiências de educação bilíngue dos Laklãnõ/Xokleng. A primeira delas aconteceu em 1988 pela Missão Cristianismo Decidida cujo

O principal objetivo era ensinar a alguns membros da comunidade a ler e escrever na própria língua materna e assim traduzir a bíblia (o novo testamento) para a língua materna La Klã Nõ (Xokleng). Entretanto, uma coisa considera-se muito importante naquele momento estava sendo semeada uma semente entre este povo, e um grande desafio em toda a história do povo La Klã Nõ (Xokleng). Depois de treinar duas pessoas membros da comunidade, Jakwa Kuzug e Paulo Kunhta, a citada missão, contratou os mesmos indígenas para aplicar esse conhecimento em sala de aula especificamente na Escola Isolada Indígena Federal Duque de Caxias, para assim incentivar as crianças da escola. Mas, a comunidade não aceitou essa primeira experiência na citada escola. Talvez fosse por falta de uma conversa com os pais destes alunos e principalmente com a comunidade daquela aldeia (PRIPRÁ, Zilda; PRIPRÁ, Lalan, 2014, p. 116).

As acadêmicas também mencionam o fato da missão ter contratado os professores sem consultar as lideranças ou os pais, e os professores também não conversavam com os pais dos estudantes. Depois de insistirem ainda por um tempo, o trabalho com a língua materna na escola se encerrou no fim dos anos 1990 (ibid.). Um importante desentendimento entre a missão e os pais é relatado pelas autoras, pois “na época, os pais destes alunos argumentavam que não havia a necessidade do ensino da língua materna na escola, pois os próprios pais se encarregariam de fazer isso em casa. A Missão Cristianismo que era responsável por aquele trabalho, considerou que não tinha mais solução para este caso e que a língua estava destinada a ser extinta dentro de pouco tempo” (ibid.).

Não é incomum que os indígenas argumentem que a língua materna não deve ser ensinada na escola, já que a presença desta entre eles é justamente para ter uma escola como a dos brancos, pois “no

entendimento de muitos grupos parece haver uma clara distinção entre as finalidades do domínio da escrita em português, no interior de um espaço/tempo ‘escola’ também distinto do resto da vida social, digamos, comunitária” (FRANCHETTO, 1994, p. 416). Como se verá na vivência mais atual da escola, esta distinção existe entre os Laklãñ/Xokleng, mas a necessidade das crianças e jovens frequentarem a escola não é questionada. Em especial as crianças fazem muita falta em casa, pois sua presença é o que traz vida e alegria para as famílias.

Na fala das autoras aparece as razões pelas quais a missão desejava ensinar a leitura e escrita na língua materna – para a tradução do novo testamento. Há cerca de trinta anos os Laklãñ/Xokleng já tinham em seu meio a presença da Assembleia de Deus, com pastores indígenas. Em campo soube da existência de livros do novo testamento traduzido, mas não vi nenhum exemplar. Atualmente a leitura da bíblia⁵⁸ é feita em versões na língua portuguesa. Chama atenção o fato dessa primeira experiência trazer uma semente, despertando para eles a possibilidade de escrever na própria língua. Estes dois professores escreveram uma cartilha no idioma, *Cagunh blé buzi cabéii vã*⁵⁹.

Da mesma época é o trabalho de Müllen (do SIL) e Vandressen (UFSC) sobre o bilinguismo xokleng/português no PI, “planejamos um estudo sociolinguístico para conseguir as informações necessárias sobre o interesse da comunidade em conservar a língua, bem como a possibilidade de serem alfabetizados em xokleng” (MÜLLEN; VANDRESSEN, 1989, p. 37). A análise passa por parâmetros de origem étnica, comportamento linguístico, aspectos pessoais (a atitude individual em relação às tradições, sexo e nome próprio) e atividades dentro e fora do posto indígena (ibid.). O trabalho indica uma situação difícil de perceber sobre os falantes fluentes do idioma (por eles divididos em cinco formas dialetais, ibid., p. 46), mas notou-se forte tendência de valorização do uso da língua portuguesa, inclusive por “índios puros”⁶⁰ falantes do

⁵⁸ Logo nas primeiras idas dos Laklãñ/Xokleng aos cultos evangélicos “os mais jovens que sabiam ler um pouco em português, ficaram entusiasmados com as bíblias que receberam dos missionários e acompanhavam os textos pregados” (WIIK, 2010, p. 30).

⁵⁹ Referência completa obtida em D'ANGELIS, 2002, p. 45.

⁶⁰ Já foi mencionada aqui a complexa paisagem interétnica dos Laklãñ/Xokleng.

idioma que socializam os filhos utilizando primeiro a língua portuguesa (ibid., p. 48). O diálogo é o elemento mais valorizado, e que deveria ter sido observado, tanto pela missão quanto pelos professores.

Abraão Patté apresenta esta parte da história da educação de maneira diferente. Depois do Maestro, ele escreve sobre o primeiro professor indígena Xokleng, Lino Nunc-foon-ro⁶¹, ex-aluno do Maestro que depois deu aulas.

Segundo os ex-alunos do professor Lino, como ele sabia da dificuldade que tivera quando estudava com o professor Maestro, trabalhava a língua materna Xokleng, mas sempre com medo de ser visto trabalhando ensinando o que não era permitido. Isso se configurou como um princípio de resistência. Ele ensinava e explicava, mas na oralidade, poucas vezes escrevia, pelo fato de a pronúncia na língua materna dar o significado o que era impossível de forma escrita na língua portuguesa dessa forma a língua portuguesa se transformou num código com sentidos diversos. Entendo que ele é um dos pioneiros da revitalização da língua materna Xokleng (PATTÉ, Abraão, 2014, p. 97).

A importância do professor Lino apontada por Abraão Patté foi o começo de uma luta travada na oralidade, o que modificou o sentido da aprendizagem do português. Na interpretação deste professor, a iniciativa do prof. Lino conferiu ao português, esta língua estrangeira e opressora, os sentidos da língua materna dos indígenas, o que poderia ser um amansamento do outro. A luta na forma oral se diferencia da forma como

“Índio puro” é uma categoria nativa referente aos descendentes diretos dos índios contados por Hoerhann em 22 de setembro de 1914. Para visões possíveis desta questão cf. HOFFMANN, 2010, p. 28-37; NAMEN, 1994, 35-41; 2012.

⁶¹ Considero importante escrever algumas palavras sobre o professor Lino Nunfôro. Ele é um dos descendentes das famílias Kaingang trazidas do Paraná, o que, nas relações interétnicas na TI como caracterizadas pelos Laklânô/Xokleng, é um fato relevante. Um dos livros que fazem parte da bibliografia desta dissertação é *Anais do museu de antropologia* (1989) que comprei pela Estante Virtual. Qual não foi minha emoção ao abrir o livro e encontrar uma dedicatória escrita em caneta azul: “Para Lino Nunfôro, com um abraço de Sílvio Coelho dos Santos, agosto, 1990”.

depois os indígenas foram abrindo caminho para ter seu lugar dentro da escola usando a forma escrita.

Segundo Abraão Patté foram os ex-alunos do professor Lino Nuncfoon-ro que, a partir dos anos 1980, sentiram a necessidade do ensino do idioma nas escolas,

[...] os alunos deveriam aprender e falar e escrever na sua própria língua materna sem medo de serem reprimidos, por isso fizeram alguns projetos para a realização dessas ideias (fato que demonstra o espírito coletivo La klã nõ). Esses projetos começaram a dar certo a partir do ano de 1987 quando o COMIN (Conselho Missionário Indigenista da Igreja Luterana) contratou o indígena La klã nõ Paulo Kuita para dar aula na EIF Duque de Caxias junto com o professor não-indígena. Depois ele foi embora, então, contrataram outro professor indígena chamado Divo Jakwa Cuzug. Jakwa foi o mesmo que trabalhou na mesma escola até 1989 e depois foi trabalhar na antiga EIF Vanhecu Patté da aldeia Bugio (ibid., p. 97).

Por este autor não são apontadas nenhuma razão específica para que o trabalho com os missionários não continuasse, mas fala de uma mudança na contratação de professores, que passa para os governos estadual e municipal, sendo que em 1994 contratam o professor Nambla Gakran (ibid., p. 98). Isso foi uma conquista e começo de uma luta para os indígenas.

O que foi apontado por Zilda Priprá e Lalan Priprá como razões para que o trabalho junto com os missionários na escola não desse certo foram também as que fizeram ser bem-sucedida uma experiência posterior. Alguém se preocupou com a língua materna, em seu silêncio estava inquieto e por iniciativa própria em 1992, Nambla Gakran, “apenas um membro da comunidade”, decidiu tomar uma atitude:

Para fazer este trabalho de conscientização consegui uma casa vazia e ali iniciou dando aula na língua materna para as pessoas interessadas em aprender escrever na própria língua por período de um mês, isso despertou interesse nos jovens da comunidade e de alguns líderes daquela época. No final dos trinta dias, foi mais além, reuniu jovens, membros da comunidade e lideranças, fez uma

reunião e sozinho ali na frente falou para todos os presentes sobre a importância de manter viva a história dos seus avós e da mesma forma manter vivo a língua que é a identidade do povo La Klã Nõ (Xokleng) considerada pelo mesmo que é heranças deixado pelos seus antepassados. Em sua fala disse:

[...] os mais velhos que sabem de nossa história e a nossa língua materna já estão se acabando, se nós não fizermos algo para evitar isso, no futuro próximo, nossa língua materna como povo vai se acabar e isso apenas ficará nas páginas dos livros de história que ali existia o povo Xokleng, agora não existem mais e não há registro nenhum registro da língua materna desta sociedade.

Naquele momento, esta fala do professor foi tão profunda, que a comunidade e as lideranças que estavam presentes naquele momento, refletiram muito sobre isso, ao sentir que realmente isso poderia acontecer. Depois desta reflexão que foi muito profunda, a comunidade e as lideranças presentes naquele momento, decidiram por fazer a recuperação das histórias e promover a revitalização da língua (PRIPRÁ, Zilda; PRIPRÁ, Lalan, 2014, p. 116-117).

O começo do trabalho de Nanbla Gakran foi feito juntando as pessoas na comunidade, o que segundo a avaliação das autoras foi o que fez dessa iniciativa um passo para outras conquistas. A forma como as autoras dão destaque a fala de Gakran, como se faz com uma citação longa, parece enfatizar a reflexão que as suas palavras suscitaram nas pessoas que depois decidiram apoiá-lo.

Desde as primeiras perguntas sobre a questão da escrita no idioma,

os acadêmicos da Licenciatura Indígena sempre diziam que esse era o trabalho do Nanbla, que tinha começado com ele. Poucas foram as pessoas que me falaram sobre o Paulo Kujta – com quem não tive oportunidade de conversar. Pode ter sido um desencontro de informações ou talvez, e inclino-me a esta possibilidade, que de fato a comunidade reconhece o trabalho de Gakran – não sem questioná-lo. O grande mérito dele, além de sua trajetória, que logo veremos, foi essa conscientização que faz com que hoje os acadêmicos deem a maior importância ao ensino do idioma. Mais uma vez, não sem questionamentos e visões diferentes.

Um linguista por natureza?

Nanbla Gakran foi meu anfitrião. Conheci-o no dia anterior da ida para a TI, quando ele estava à procura de uma casa para sua filha mais nova, Txulunh Gakran, que chamamos Favenh. No dia seguinte voltamos juntos pra TI.

Nesse dia fomos comer alguma coisa e esperar a carona dele, com Marian Heineberg⁶². Perguntou sobre a minha pesquisa e achou estranho uma antropóloga pesquisar escrita. Seria linguística antropológica ou histórica? Depois da minha resposta de que não era nenhuma das duas (para ele era linguística antropológica) começou a falar sobre sua trajetória como estudante.

Falou sobre as dificuldades para conseguir terminar seus estudos. Naquele tempo era preciso sair da TI para continuar os estudos, e ele foi. Depois quis fazer Ciências Sociais já casado e com filhos. O mestrado foi na Unicamp, onde disse ter tido uma vida mais tranquila, pois tinha uma bolsa boa da Fundação FORD. Foi diretor da EIEB Laklãnõ, professor durante alguns anos (inclusive em José Boiteux e na Licenciatura Indígena da UFSC) até que decidiu fazer o doutorado na UnB. No momento está em Brasília elaborando sua tese, Estudo da Gramática da Língua Laklãnõ (Xokleng) Jê.

Num dia em que conversávamos sobre referências bibliográficas, Nanbla dizia que não tinha como escrever as referências do que ele sabia, não eram livros, mas sim o conhecimento dele como indígena. Queria saber a minha opinião, e respondi que para mim ele era um autor e um ator, uma pessoa que está presente nos acontecimentos e desempenha um papel importante e também é um pesquisador que escreve sobre os acontecimentos dos quais participa, analisando-os criticamente.

Sua grande preocupação é registrar o idioma e fazer um dicionário e uma gramática. Segundo volta e meia repetia, o fato dele ser falante nativo da língua o torna um linguista por natureza e a ele falta apenas a teoria linguística. Quando lê alguma coisa ou assistindo aulas, ele pode saber se aquele conceito ou uma dada forma acontece no idioma. A partir da experiência de estudar com outros indígenas na UnB, ele enfatizava

⁶² Faz mestrado na área em biologia vegetal na UFSC sobre os conhecimentos e uso das plantas entre os Laklãnõ/Xokleng.

muito o fato dos linguistas não-indígenas acharem que são os donos da língua dos índios, pois seus colegas de turma contavam experiências que confirmavam suas impressões. *Vocês vêm aqui sabendo a teoria e quer saber como é a prática, mas nós indígenas já sabemos isso e o que nos falta é a teoria.* Contava-me exemplos de divergências entre indígenas e linguistas, *eles acham que sabem mais do que a gente que é falante.*

A língua Laklãnõ/Xokleng ainda não tinha um dicionário, o primeiro foi feito por ele (GAKRAN, 2010). Ele dizia que tinha muita dificuldade pela falta de referências sobre os Jê meridionais e agora ele estava se tornando a referência, também abrindo caminhos para estudos futuros. Nesse sentido ele é muito procurado e é uma referência para os pesquisadores e professores da TI. Hoje os estudantes aprendem noções de linguística e da língua materna a partir do seu trabalho. Um dia ele disse que sabe que a língua é uma coisa viva e isso tudo, mas, mesmo assim, a língua se perde quando sua estrutura se perde. Como exemplo ele me falou da ordem preferencial no idioma. Como descrito em sua dissertação,

Preferencialmente a ordem das orações transitivas diretas em Laklãnõ é S + O + V, mas dependendo da circunstância, pode mudar-se a ordem, movendo-se sujeito para a posição após o verbo. Nunca é aceitável o sujeito (S) aparecer entre o objeto (O) e verbo (V), podendo apenas posicionar-se antes do objeto ou depois do verbo. Ou seja, *são inaceitáveis as ordens OSV e SVO* (GAKRAN, 2005, p. 51; minha ênfase em itálico).

Enquanto uma pessoa de muitos conhecimentos o procuram para elaborar documentos (os da *política interna* e para os *zug*), resolver assuntos via internet, saber *história dos antigos* (ou *histórias do mato*) ou apenas conversar e tirar dúvidas sobre questões escolares e de universidade, questões jurídicas e políticas (mais uma vez podem ser internas ou externas). Isso quer dizer que sempre tem alguma visita.

Eventualmente quando há chuva e/ou ventos fortes acaba faltando luz. Sem notebook, sem internet e sem poder ver televisão fica-se só na conversa mesmo, e as pessoas ficam tristes no começo e depois aos poucos vão se animando e conversando bastante.

Um exemplo dessa tristeza foi a primeira visita que fiz à casa do Tio Adô, o Ângelo Klêdo Nanbla, irmão da Vó. A Favenh me levou lá num fim de tarde e de repente faltou luz. *Conta uma história pra nós*, ela

pediu. E ele retrucou abatido, *como vou contar história assim? Não tem luz. A gente acreditou que vivendo com os brancos a gente ia ter essas coisas, mas sempre acontece isso. Eles nunca arrumam direito.* Ao falar das narrativas mitológicas entre os Xokleng, Urban diz que pedir para contar história é a forma de iniciar conversa sobre o que chamamos de mitos

What we hear around the campfire is not “what is it like up there?” [in the sky – L.C.] but *ẽñ ãõ wãmèn* - “tell me a story”. If we want to investigate the diaphanous quality of discursive experience, where intelligibility shows through the surface of perception, the proper objects of scrutiny are stories, or, minimally, episodes of stories (URBAN, 1996, Chapter 3: the hole in the sky).

Ao faltar luz os que gostam de ouvir histórias ficam felizes. *Só quando falta luz que as pessoas conversam*, ouvi de diferentes pessoas de diversas idades e em diferentes ocasiões. Uma vez quando a luz voltou e a TV ligou, alguém lamentou, *agora só vão ficar assistindo, ninguém mais vai conversar*. Ali na casa do Nanbla também era um pouco assim. Quando Zágdan, um dos mais velhos da TI, ia lá, a TV nunca ficou ligada e se estivesse era no mudo ou muito baixinho.

Todo trabalho no dia a dia de Nanbla é vivido através de coisas escritas. Parece colecioná-las. Quando Benjamin fala a que está sujeita a existência do colecionador, duas características chamam atenção e podem entrar numa relação instigante com o trabalho do pesquisador indígena: a posse e a coisa como cenário do destino mesmo (BENJAMIN, 1987, p. 228).

No caso do *linguista por natureza*, os livros são adquiridos através da escrita. Escrever é uma das formas apontadas por Benjamin como um modo entre outros de adquirir livros, como a compra em sebos e leilões. No caso do livro de histórias que Nanbla escreveu/transcreveu, escrevê-lo foi uma transcrição criativa. Como autor ele detêm sua obra ao fazê-la e refazê-la, seja através da reescrita, seja através da leitura em voz alta. E a condição de poder escrever passou antes por saber ouvir, e depois ouvir repetidamente através de gravações e também de novas conversas e nisso o autor da história é o narrador. As gravações repousam em um HD externo, tratado com todo cuidado e foi a transcrição dessas histórias que Nanbla escolheu transformar em livro.

D'Angelis a partir de sua experiência na formação de professores

indígenas, aponta o tipo de contexto em que o sujeito indígena opta por “escrever seus mitos”:

esse contexto é, sempre, aquele em que a tradição oral está se rompendo irremediavelmente ou já está rompida. Nesses casos, se quer conservar na escrita, aquilo que pela transmissão oral, se sabe que não será conservado: os últimos velhos que conhecem certos textos de tradição oral estão morrendo. Sugere-se, às vezes, que a intenção não é meramente conservar, mas iniciar um outro processo de transmissão pela escrita, daquilo que se fazia oralmente. A verdade é que, quase sempre, nesses casos, o rompimento da transmissão oral reflete duas coisas: (i) o abandono, pela comunidade, das crenças tradicionais ou das formas tradicionais de interpretar o mundo; (ii) o desinteresse da comunidade por formas tradicionais de literatura, entretenimento e reflexão filosófica, substituídos por práticas ocidentais (incluídas as pregações em cultos evangélicos, quase diários em muitas comunidades, ou a televisão) (D'ANGELIS, 2007, p. 25-26).

O acesso ao livro de histórias é restrito e não só pela questão de saber ler no idioma. Ao perguntar o porquê de nem todos poderem pegar o livro emprestado, Nanbla me disse que já sumiram histórias da casa dele, *“você vê, as pessoas entram aí mexem e uma vez sumiu umas histórias que eu tinha gravado. Nunca vou me perdoar por ter perdido essas histórias. Então se eu deixo as coisas aí por cima depois não vou ver mais.* Nesse sentido o cuidado provém do sentimento de responsabilidade que no sentido mais elevado é a atitude do herdeiro, já que “a transmissibilidade de uma coleção é a qualidade que sempre constituirá seu traço mais distintivo” (BENJAMIN, 1987, p. 234).

Como diz Gakran:

Entre 1984 a 1985, deu-se início de uma simples pesquisa por Nanblá Gakran, na época era apenas membro da comunidade, mas preocupou-se em registrar as histórias do povo La Klã Nõ, mais conhecido como Xokleng na época. A intenção inicial não era registrar em livro ou fazer uma análise linguística, mas documentá-las em fitas-cassete para preservação da cultura La Klã Nõ (Xokleng), tendo permanecido como acervo do coletor Gakran. Sem orientação, timidamente o

novo pesquisador, utilizou um gravador com fita K7 e depois transcreveu de próprio punho todas as fitas para a escrita La Klã Nõ (Xokleng) da forma como entendia em um simples caderno, sem imaginar que num futuro próximo este *corpus* serviria como o maior tesouro da história do povo La Klã Nõ (Xokleng). Este grande tesouro, hoje é reconhecido pelo seu povo, pois todos os grandes narradores La Klã Nõ, autores das histórias deste *corpus*, já faleceram a muito tempo. Da mesma forma, Gakran não imaginara que num futuro próximo todo esse material serviria como material de leitura e também como base para a elaboração de uma gramática de referência desta língua que está hoje a cargo do doutoramento do autor.

Depois de todas as histórias transcritas da forma como entendia, Gakran sentiu necessidade de criar uma ortografia própria para a língua materna e assim deixar as histórias transcritas da forma corretas para no futuro a comunidade ter acesso e ler e assim entender o que está transcrita na sua língua materna (GAKRAN, 2014, p. 78; realces em negrito e/ou itálico no original).

Este longo trecho tem um estilo que evidencia a preocupação de Gakran que mencionei anteriormente: de falar de seu povo e do trabalho com o idioma, que acaba sendo citar a si mesmo. Falar de si na terceira pessoa é um recurso de distanciamento frequente em textos escritos por indígenas pelo aparente dever de se referir a algo de forma impessoal.

Ao longo de 15 anos trabalhando com a formação de professores indígenas no Acre, Nietta Monte investigou diários de classe dos professores Kaxinawá, já que para ela a atividade do professor implica em autorreflexão sobre a atividade de ensino que se esclarece ao professor na sua expressão oral e escrita, sendo que a segunda permite, por sua forma, identificar e corrigir problemas (MONTE, 1996, p. xvii). Examinando os diários de professores Kaxinawá, aponta que professor Ixã “construiu seu texto dentro das características e finalidades da língua escrita. Explora a narração em terceira pessoa, mesmo no texto do diário, por onde busca um afastamento da realidade vivida, tratando-se à distância e com formalidade de expressão: ‘*O professor Ixã, ele deu aula*’ (...)” (ibid., p. 175). No entanto, para a autora o emprego do distanciamento é o uso da capacidade de descontextualização propiciado

pela escrita (ibid.). Referindo-se a Goody, Nietta Monte assume que “sobretudo a escrita alfabética torna possível uma nova maneira de examinar o discurso, graças à forma semi-permanente que dá à mensagem oral – aumenta, assim, o campo da atividade crítica” (GOODY, 1977, p. 86 apud ibid., p. 179).

Mais que uma qualidade da escrita, não consideraria o falar de si na terceira pessoa como uma descontextualização. Parece mais com uma apreensão mimética da referência bibliográfica, dando a si o mesmo estatuto de uma obra consultada. Talvez esse caráter seja mais evidente no texto acadêmico, como o artigo de Nanbla.

Mas tratar a si mesmo como referência bibliográfica tem também relação com a formalidade que se atribui ao texto escrito. Um trabalho acadêmico escrito em primeira pessoa pode causar algum desconforto àqueles que apreciam na estética escrita algo cuja ênfase seja não o autor mesmo e suas angústias, mas o tema de que trata. A opção por uma outra forma de escrever e colocar-se no texto também tem relação ao leitor que se deseja alcançar. Nesta formalidade fica claro também que a escrita não é apenas uma possibilidade de registro que não tem curiosidade sobre seus leitores. A escrita pode ser considerada uma conversa, nem que seja da pessoa consigo em um diário.

A forma de escrita de Nanbla neste trecho em especial parece querer dimensionar uma tarefa que é feita por ele e que extrapola os limites de sua condição de indivíduo. Sua disposição de levar a cabo a tarefa de registrar estas histórias sem orientação – como ele diz – indicam a disposição que partiu dele mesmo para colecionar e guardar. Mesmo ao adjetivar suas ações como tímidas talvez sejam uma tentativa de não se vangloriar excessivamente. A impessoalidade aí está em colocar-se como mais um membro da comunidade, mas que com sua tarefa pode dar às gerações futuras a possibilidade de reencontrar suas histórias.

No limite isso se encontra com a experiência de outras pessoas que têm disposição colecionadora e que afirmam que um dia tudo isso vai ser útil para aqueles que virão. Em uma visita recente a TI por ocasião do Centenário da Pacificação, Woia Camlem conversou bastante sobre isso. A conversa tinha “começado” com o artesanato, naquele momento ele estava fazendo flechas, e perguntei com quem ele tinha aprendido, *ninguém me ensinou. Eu aprendi sozinho porque eu tinha interesse. Quando você quer saber alguma coisa tem que ficar olhando, e aí você vai sabendo também. De artesanato eu sei fazer tudo, lança, flecha, zarabatana [feitas por ele que estavam na Casa de Cultura], menos o tecido de urtiga, vi poucas vezes e não sei começar. Mas se me der*

começado eu consigo terminar.

As pessoas que não sabiam falar a língua é porque não tem interesse, e lá foi ele dando exemplos e mais exemplos. Então ele disse para mim que sabia porquê os antropólogos iam lá, eles guardam as coisas, escrevem. *No dia que eles derem falta vai tá lá, eu falo isso pros meus filhos, viu.* Se no caso do Nanbla a disposição colecionadora levou à escrita e à linguística, no caso da família do Woia se transformou em Casa da Cultura.

A forma da história principalmente usada na Casa de Cultura é a materialidade do objeto artesanal, em pauzinhos de cabelo, flechas e arcs, zarabatanas, pulseiras, etc. O nome da casa de cultura é *Nega To Denkang Han, aqueles que fazem artes com as mãos*. Estes artefatos também incrementam a renda familiar e são feitos em grande quantidade quando tem festas (LANGDON, WIJK, 2009). O termo usado por eles é *fazer exposição*. A expectativa é de que eles vendam para os visitantes, mas mesmo que não seja comprado, o artesanato é a continuidade do fazer tradicional que nem todos conhecem.

Nas visitas que fiz à *casinha de barro* via que as mulheres principalmente gostavam de ficar ali, sentadas em pequenos grupos, falando baixinho e fazendo suas artes de acordo com o que achavam bonito. Algumas vezes dá pra perceber o estilo particular de cada uma delas, como a Kula, filha da Vó, por exemplo, que gostava da cor rosa para tingir as penas e de colocar miçangas peroladas nos pauzinhos de cabelo, por gostar do brilho. Quando se encontram elas trocam, brincos, miçangas, dão sementes umas para as outras e contam histórias.

Na frente da casa do Nanbla tem um pé de graviola e quando cheguei em maio tinha ainda alguns maduros. Mas nenhum deles comiam, isso a gente dá pros porcos. E comeram comigo e viram que também era boa de comer. Ela tem uma semente oval amarela que juntei e levei em um saquinho pra Vó. Um tempo depois, quando o Divo me deu uma carona pra festa do dia do índio na Sede, vi um colar no espelho do carro com as sementes amarelas e perguntei se a Vó tinha feito aquele. Ele disse que foi a mãe, Kundin, que fizera.

A ideia de exposição parece semelhante a que é feita em museus e na universidade. Neste sentido, os objetos artesanais da TI desempenham em parte o mesmo papel que os objetos expostos em uma exposição fora dela. Acredito que o fato deles também fazerem exposição tem relação com a vontade que eles têm de ser ouvidos e de que as pessoas conheçam quem eles são e não os trate preconceituosamente. Mas não pode-se

perder de vista que este anseio surge numa interface com *zug* e que entre os Laklãnõ/Xokleng provavelmente tem outros sentidos.

A experiência de fazer uma exposição na Universidade de objetos escolhidos pelos acadêmicos de cada etnia aconteceu em 2011, no primeiro ano do curso de Licenciatura Indígena. Os acadêmicos de cada etnia foram levados a Reserva Técnica do Museu de Arqueologia⁶³ para conhecer o acervo e a partir daí que surgiu a ideia de realizar uma exposição (FÜRBRINGER, 2013, p. 50). Eles participaram de cada etapa de montagem da exposição e para eles foi um momento marcante e mesmo entrando em contato com eles em 2013, falavam ainda da exposição e que tinha visto os trabalhos *feitos pelos antigos* que estavam guardados no museu. Como fala Fürbringer:

A explicação de cada um dos objetos, de quem era, quando foi feito, como se usa, é um processo extremamente interessante. E é interessante porque cada um lembra de algo novo e diferente em relação a um objeto, renovando sempre a própria ideia desta pesquisa, de que um objeto não se encerra somente nesta ou naquela informação, sempre há mais para se acrescentar, há mais para lembrar (ibid., p. 54).

Nas ocasiões em que o artesanato está sendo vendido esse aspecto talvez fique nublado. Mas nos momentos de fazer as histórias e a avaliação da beleza dos objetos dominam as relações, as pequenas coisas que vão se unindo para fazer algo belo, no *jeito do índio de fazer*.

Nanbla disse-me em dezembro, de passagem por Florianópolis⁶⁴ que linguista é uma palavra forte, que agora prefere pesquisador. Pensei comigo “e aquela ideia de linguista por natureza?”. Afinal, as coisas mudam. Ele disse que aprendeu muita coisa, descobriu que o idioma dele tem coisas que a língua portuguesa também tem. O exemplo da vez foi a pergunta que é feita ascendo o tom da frase, não há uma partícula que indica se tratar de uma questão, mas sim o modo de dizer.

⁶³ “O documentário foi feito durante o processo de documentação dos objetos que foram emprestados para a exposição. Parte dos alunos deram seus depoimentos a respeito dessa experiência” (FÜRBRINGER, 2013, p. 50). Disponível em <https://vimeo.com/28286005>.

⁶⁴ Em 11 de dezembro de 2014.

Questão de língua

A língua Laklãnõ/Xokleng é chamada no dia a dia de língua ou idioma. Sua situação na TI é muito complexa e passa por diversas camadas de questões.

A primeira coisa a se notar é que desde o encontro em 1914 vive-se ali uma situação plurilíngue/multilíngue. A colonização do Vale do Itajaí trouxe europeus falantes de línguas muito diferentes próximos à região onde veio a ser o posto, e depois a TI, falantes de italiano, alemão e polonês além do português.

Também a língua Kaingang, dos indígenas trazidos para auxiliar nas primeiras aproximações e depois a língua dos chamados cafuzos que até a década de 90 viviam em uma parte da TI. Em meados da década de 60, os Guarani foram ocupar uma parte da TI onde vivem até hoje, porém não soube de falantes de Guarani que não fossem Guarani.

Antes mesmo de realizar a etapa em campo comecei a perceber o problema da língua em conversas com os estudantes da Licenciatura. No caso dos estudantes Laklãnõ/Xokleng, muitos deles professores, a maior preocupação é serem numerosos os que não falam a língua. De fato nem todos a falam, o que não significa que não a compreendam. Mas também há aqueles que não entendem. Aqueles que frequentam as escolas da TI aprendem a escrever na língua. Então também há casos de não falantes que sabem escrever. Os jovens me diziam que o idioma é muito difícil e não conseguem falar direito. Isto irrita os mais velhos que por sua vez dizem que aprender a falar índio é muito fácil, basta ter interesse.

Nenhum jovem disse que ler e escrever no idioma era fácil. Como as letras têm um valor fonético diferente, a escrita é muito diferente das palavras em português que é a língua na qual circula mais material escrito e na qual as pessoas conversam, e mesmo por outros meios, como a televisão e navegar na internet. Um exemplo disso é a variedade de escritas dos nomes próprios no idioma⁶⁵.

Os velhos não gostam que seus filhos e netos lhes dirijam a palavra em português e fazê-lo pode gerar um clima tenso. Tal postura faz parte

⁶⁵ Por exemplo, Dil (como escrito por Nãnbla em seu dicionário) normalmente é escrito Ndili ou Ndilli. Vājēky geralmente é escrito Vanhecan, Vanhecam, Vanheku, Vanhecu, Vanheky talvez tenham outras variações.

das relações cotidianas, algumas pessoas ficam magoadas, como chegaram a comentar comigo. Sempre que surge esta questão os falantes dão explicações sobre o porquê algumas pessoas não falam o idioma: não tem interesse e tem vergonha.

A questão do interesse está ligada ao que poderíamos chamar de educação deles. Demonstrando interesse nas coisas que se aprende a falar e fazer, como na explicação dada por Woia na seção anterior deste capítulo. Quando a pessoa, geralmente mais velha, percebe que há interesse em algo que ela sabe, as coisas são feitas e faladas mais lentamente, repetidas e até explicadas. Fazer perguntas é parte importante da demonstração de interesse, ainda que por vezes elas possam ficar sem resposta. Isso passa pela avaliação de quem sabe, pois o tempo todo a pessoa está sendo avaliada em sua conduta como um todo e no que a pessoa demonstra interesse é um critério importante.

Frequentemente me era dado como exemplo de interesse bem-sucedido o caso de uma mulher branca, *alemoa pura*, que era casada com um índio e falava fluentemente o idioma⁶⁶. Ela era considerada uma prova de que só não fala quem não quer. Isto está ligado, por outro lado, as pessoas com as quais alguém se relaciona. Quando se é criado por falantes, e estes a falam no cotidiano, as pessoas aprendem o idioma, nem que seja algumas palavras e é capaz de compreender uma conversa, ainda que não se expresse na língua com facilidade. Mullen e Vandresen comentam sobre o caso de um mestiço de segunda geração que sabia falar Xoklêng:

Normalmente os mestiços de $\frac{1}{4}$ de sangue não encaram seriamente o idioma indígena. Este é o caso de todos os seus irmãos. A própria mãe MK [mestiça Kaingang descendente de índio Kaingang e branco – L.C.] prefere falar o português, por causa de experiências negativas na aprendizagem do xoklêng quando criança. Então por que este único filho falava o idioma? Se constatou que ele frequentava muito a casa do avô materno e aprendeu a falar a língua indígena com a segunda mulher deste, uma xoklêng pura (MULLEN; VANDRESEN, 1989, p. 41-42).

Já a vergonha é bem mais delicada, pois passa em grande parte por

⁶⁶ Parece ter sido o exemplo dado a Hoffmann (2013, p. 34).

como a pessoa vê a si mesma enquanto indígena – e se considera como tal. Conversar sobre em que consiste essa vergonha é muito difícil, costumavam se esquivar com não sei ou vergonha é vergonha. Os mais velhos costumavam dizer que os jovens querem coisa de branco, se casavam com branco e assim queriam falar só português, esses filhos não iam querer ficar com as avós, *não vai ficar com essa índia feia*.

Explicações mais extensas dessa relação interesse/vergonha eram dadas principalmente quando eles diziam que iam se acabar e eu perguntava como poderiam se acabar se tinha tanta gente. O discurso comum era de que não falam mais língua, tinha muito mestiço, já não fazem mais as coisas como se fazia antes, *os índios hoje só querem saber de dinheiro, casam com os brancos e só falam português*.

Quando alguém fala algo errado, as pessoas que estiverem ao redor dizem *viu, esse aí nem sabe falar nada*. E se tiver muitas pessoas por perto, e forem falantes, vem uma enxurrada de críticas sobre a juventude que não quer saber nada dos índios, da sua língua, nem sabe quem são os bisavôs, *seu bisavô tinha o beijo furado⁶⁷ e você nem sabe! Não se interessa por nada*. Trata-se de uma situação muito complicada, pois eles não gostam de ser cobrados ou corrigidos.

Certa vez uma moça, de 16 anos, disse que ninguém tinha falado para ela que seu avô tinha o beijo furado, ao que rapidamente responderam, claro, vocês não perguntam nada, não querem saber de nada, não prestam atenção nas coisas, tem vergonha de ser índio, e assim vai por um tempo. No meio dessa fala é possível aprender bastante, na medida em que eles vão contando sobre algumas palavras e falando sobre os antepassados. Algumas pessoas me disseram que os jovens não falam porque vão para escola e lá só se fala em português, mesmo que tenha professores que saibam falar – pois também tem professores que não sabem.

A questão da preferência e atitude em relação ao idioma também foi avaliada, e em relação aos que preferem falar mais em português do que no idioma, mesmo sabendo falar, tem relação com as críticas a que estão sujeitos ao falar na língua:

Neste aspecto, se destaca o hábito que alguns IPs

⁶⁷ Forma de se referir aos índios mais antigos que usavam o adorno labial. À guisa de brincadeira também se diz *beijudos*.

[índios puros (neste caso podem ser Xokleng ou Kaingang) – L.C.] têm de criticar pessoas (especialmente MIs que não são seus parentes) que preferem não falar o idioma ou falam-no desordenadamente. Parece-nos que estas críticas têm como finalidade o isolamento e a desvinculação destas pessoas do núcleo da comunidade e dos seus recursos. As críticas, igualmente, desestimulam a aprendizagem de xokleng, dificultando a identificação das pessoas para com a comunidade (MULLEN; VANDRESEN, 1989, p. 45).

O fato de índios puros serem criados por índios puros não garante que alguém aprenda e escolha se expressar no idioma, situação que pude ver em diferentes famílias. Eu mesma quando tentava falar um nome ou dizer algo que achei ter aprendido, não era corrigida, mas sabia depois de comentários e críticas.

Mesmo que fiquem tristes pelos jovens responderem aos avós em português e para os mais velhos é doloroso ter que criticá-los, cotidianamente os jovens são tratados com mimos e carinhos, e os avós não medem esforços para vê-los felizes. Se querem ir para a cidade, trabalhar ou estudar, uma moto ou um carro, todos procuram ajudar de alguma forma. As crianças gostam de doces, salgadinhos, *refri* (todos são apreciadores) e estão sempre por aí com essas guloseimas ou com um pedaço de carne⁶⁸.

Se em alguns momentos, tais como uma conversa com uma antropóloga ou uma apresentação na escola, a cobrança de falar o idioma é maior, não chega a ser uma obrigação. Talvez a forma como os mais velhos falam, descrita parágrafos acima, faça parecer que eles são excessivamente rígidos com tais questões. No entanto, como tudo o mais, se expressar desse modo é o que se faz em alguns momentos nos quais se acha que deve ser dito assim. As cobranças são feitas de modo mais geral, e se dão um exemplo se referindo a algo que alguém disse ou fez, não se diz o nome – mesmo assim quase sempre dá para saber quem é.

Não deixa de ser curioso que ao mesmo tempo que eles são muito

⁶⁸ Uma das formas de agradar alguém é com alguma boa comida, sendo a carne de gado e o mel considerados finas iguarias. O palmito e o pinhão também são considerados muito bons de comer.

voltados para o mundo deles e de como acreditam que as coisas devem ser, eles têm um grande desejo por outras coisas. No grupo mais próximo do marco saída do mato, as coisas diferentes tinham esse caráter de serem perigosas e atraentes. No caso dos outros, a relação era de medo. “The extended family is the unit of security – outside all is uncertain and deadly” (HENRY, 1941, p. 97). Tal sentimento segue muito intenso entre eles. Conhece-se desde sempre a família extensa e são aqueles que mesmo diante de problemas e desentendimentos cotidianos estão ao lado de quem precisar.

O forte sentimento de serem um grupo em relação a outro diferente passa pelo idioma, já que o *zug* está presente na família em que há casamentos com brancos. Não saber falar a língua é coisa muito séria, pois o idioma os identifica como grupo. Era bastante comum dizerem que aqueles que não falam o idioma são *zug* e não deveriam morar ali. Pode acontecer de uma pessoa saber falar e escolher não falar nada. A escolha pelo silêncio parece estar ligada ao contexto de comunicação.

Analisando situações de índios Laklänö/Xokleng capturados por bugreiros e educados por colonos, Luísa Wittmann comenta como o silêncio era a postura adotada por indígenas capturados pelas tropas de bugreiros e entregues ao “cuidado” de freiras e depois famílias alemãs. Para a autora, “os violentos confrontos com os ‘caçadores de índios’, o medo do desconhecido, a saudade da vida que levavam e das pessoas queridas podem ter gerado o silêncio” (WITTMANN, 2005, p. 99).

Especificamente sobre a história de Koziklä, tal como narrada por Hugo Gensch, seu tutor, fica mais evidente que falar o idioma está ligado a estar entre aqueles que o compreendam. Mas mesmo que Gensch demonstrasse interesse em aprender o idioma indígena para registrá-lo, suas investidas eram acolhidas com má vontade por Koziklä.

Depois de um tempo, conforme Gensch, ela não queria mais se comunicar no idioma materno. A menina tinha consciência do processo de mudança cultural que estava vivendo e falou sobre o desconhecimento geral de seu modo de vida, mostrando, talvez, que não rejeitou sua língua materna porque passou a acreditar na sua inferioridade, mas porque esta não era mais a comunicação oral que propiciava o relacionamento com as pessoas. Como um desabafo, declarou: “minha fala vocês não sabem, mas mim sabe a fala de vocês (sendo esta, mais ou menos, a versão daquilo que ela proclamava, no seu alemão ainda corrupto)” (, p. 124).

Para aprender o idioma era preciso insistir muito, e segundo alguns era mais fácil uma pessoa de fora aprender do que eles ali, quem vem de fora tem mais interesse. Em algumas das casas que visitava via-se que a língua do dia a dia era o português. E a princípio quem mais se dispunha a me ensinar palavras na língua eram pessoas que não falavam fluentemente, com exceção de algumas pessoas mais velhas que gostavam de conversar. Quando perguntava o que estavam falando, inúmeras vezes fiquei sem resposta. Ficava pensando o que isso queria dizer ou tentando compreender em que situações os *shiftings* eram mais presentes, porém não pude ver um padrão, pelo desconhecimento do idioma. Como mencionado há pouco, expressar-se numa ou noutra língua tem relação com se perceber em um ambiente no qual a possibilidade de críticas é mínima, mas segundo os autores, tem relação também com o afirmar-se como indígena em determinadas situações (MULLEN; VANDRESEN, 1989, p. 45).

Não compreender um idioma tão diferente é óbvio, mas mesmo em português às vezes não dá para entender do que se trata. Foi aí que percebi: falar um mesmo idioma não assegura compreensão. O português falado por eles tem as marcas do interior de Santa Catarina (que custei a perceber) e também coisas que pareciam ser da língua mesmo, mas como não falo o idioma não poderia dizer com precisão – fica para aprofundamento posterior.

Capítulo 3: Tecendo os fios das histórias

Um dos objetivos iniciais de pesquisa era acompanhar uma turma de alfabetização da Escola Indígena de Educação Básica Laklãnõ⁶⁹ (doravante apenas Laklãnõ, forma como é comumente chamada).

A Laklãnõ atende a sete aldeias da TI, Sede, Pavão, Barragem, Palmeira, Figueira, Coqueiro e Toldo, do pré-escolar ao ensino médio. O pré-escolar tinha sido uma demanda da comunidade.

Não deixei de frequentá-la, mesmo depois de deixar de acompanhar as aulas dos pequenos, pois além de ser um espaço educacional é um dos poucos lugares nos quais a comunidade pode se reunir – para eventos e reuniões políticas. Ali se encontram crianças e jovens de diferentes aldeias. Os ônibus levam de carona algumas pessoas. Pais visitam a escola com frequência, pois são um só com os filhos, então não era incomum ver pais circulando por ali querendo acompanhar as crianças, principalmente à tarde no turno dos pequenos. No turno da manhã são os estudantes do 5º ao 9º ano, à tarde o pré-escolar e do 1º ao 4º ano e à noite o ensino médio e um curso de informática.

Numa conversa que um dia tive com a professora Abgail Benzi, durante um tempo a escola recebia apoio da GERED e eram feitos cursos de capacitação no qual se produzia bastante material para trabalhar com os estudantes. Havia um grupo de professores falantes, *dominavam o idioma*, que auxiliavam na elaboração das atividades a serem usadas em sala de aula. Com a mudança de governo em 2002, 2003, os cursos de capacitação deixaram de acontecer e cada vez mais a relação com a GERED ficou complicada. Abgail mencionou que ao longo dos anos os professores conheceram mais da legislação e passaram a fazer reivindicações sabendo seus direitos como indígenas.

Nos anos 90 foram publicados alguns livros didáticos monolíngues no idioma (*Van zi tō e bē ki aklēg nē va e Ag vē tē káglē mū*). Pelas pressões de seguir o currículo escolar nacional fica difícil tratar com igual

⁶⁹ O atual diretor da Laklãnõ é Aristides Criri, que se ausenta durante as etapas do Curso de Licenciatura Intercultural da Mata Atlântica que acontecem em Florianópolis na UFSC. Abraao Patte e Abigail Benzi assumem a diretoria em sua ausência.

peso o material sobre a *cultura*. O que eles dizem por *cultura* parece estar localizado num campo semântico amplo que abrange o “antes” e o “agora”, cujo marco é a *saída do mato* (ou a “pacificação” de 22 de setembro de 1914).

A memória sobre as experiências de produção desses materiais é explorada em termos mais gerais enfatizando a descontinuidade. Isso diz respeito ao modo de pensar, pois apenas ao longo do tempo e por sua constância que as relações fazem sentido: “their understanding of reciprocity is in terms of lifelong symbiosis, not in terms of balanced exchanges. [...] Many of the conflicts within the extended families arise out of some failure to live up to the idea of constant helpfulness and support” (HENRY, 1941, p. 101-102). Sem alimentar constantemente esse fluxo de interações que acontecem na formação de professores, a tarefa de elaboração do material didático fica muito difícil e depende da disposição de cada professor para fazê-lo. As pressões que atuam na escola indígena é para que ela cumpra o currículo regular e na realidade não é tratada de forma diferenciada e específica. Não por falta de luta dos Laklãnõ/Xokleng, já que a escola e boas condições para seu funcionamento estão no topo da pauta de reivindicações.

Além dos problemas inerentes ao sistema educacional e suas atuações numa comunidade indígena existem os conflitos do modo como as pessoas ali se relacionam. Sem que entrassem em detalhes, frequentemente se falava de como a *política interna* definia os rumos da escola. Quando há eleições, as lideranças decidem quais serão os professores que trabalharão na escola. Então, o corpo docente é mudado por *razões políticas*.

[...] o cacique presidente tem o poder de nomear e demitir os docentes que atuam nas escolas ali existentes. Há duas escolas maiores com todos os anos do ensino fundamental e médio, duas escolas menores, com apenas os quatro primeiros anos, e três escolas voltadas para a educação infantil. Esse poder, com visíveis implicações pedagógicas, também estabelece um processo de competição e de ruptura nas relações interpessoais dos professores, pelas implicações econômicas que essa prática desencadeia (KEIM; SANTOS, 2013, p. 170).

São bastante numerosas as pessoas qualificadas para serem professores, então apesar de volátil, o corpo docente, administrativo e de serviços são compostos inteiramente por membros da TI. Há um esforço

por parte dos professores em valorizar sua cultura e sua língua. No entanto, nem todos falam o idioma, o que dificulta bastante utilizar um material exclusivamente no idioma.

Projetos como o promovido pelo grupo EDUCOGITANS da FURB propiciam momentos e também um tipo de interação que estimulam discussões e planejamentos que, pensados em conjunto, estão mais próximos do tipo de relação que os indígenas gostam de estabelecer. A postura de planejar junto com a comunidade e as lideranças é o proceder que a comunidade aceita, como vimos no caso das experiências escolares.

Esse processo, apesar do entusiasmo inicial, teve um final trágico, com a morte, não investigada, do indígena Lauro Juvei, que ocupava o lugar de Cacique Presidente e que era dotado de excepcional capacidade de negociação, conseguindo mediar diferentes possibilidades, fundamentais para o sucesso e a continuidade desse processo de formação. Além da morte desse líder, pranteado até hoje pela comunidade, cabe destacar as ameaças telefônicas contra a vida do Professor Ernesto Jacob Keim, que coordenava esse processo no contexto da FURB. Esse quadro dispersou o grupo, que deixou de se reunir sistematicamente, com o retorno de mais da metade dos estudantes para a sua comunidade originária (ibid., p. 171).

Como mostra este relato, a importância de unir para planejar e articular práticas desencadeiam situações extremamente complexas.

A educação escolar nesta comunidade indígena é algo desejado, pois existe a convicção de que o estudo propicia dominar os mecanismos através dos quais se pode lutar por uma vida melhor. Pode ser uma vida individual melhor, no sentido de conseguir um emprego com um bom salário e uma vida melhor para a comunidade como um todo. Tenho muitas dúvidas com relação ao tipo de poder que a escola exerce e como deve-se pensar a transformação da forma pela qual a cultura passa na escola. Uma preocupação que precisa ser examinada com mais vagar já que envolve processos políticos e pedagógicos que vão além de minha competência. No entanto, creio ser importante apontar que a forma das coisas culturais não é irrelevante e que pode ser muito interessante extrapolar a escola.

Algumas histórias que se referem ao período pós-contato indicam como a escrita estava ligada ao exercício de um poder prejudicial aos

Laklãnõ/Xokleng. Provavelmente este tipo de convicção deve ser frequente nos grupos cujo contato inicial tenha sido realizado por funcionários do SPI e depois pela FUNAI. A presença de uma instituição é também a presença da burocracia, e por conseguinte, de toda a força dos documentos.

Segundo contam os mais velhos e os jovens, muitas coisas erradas foram feitas na TI porque os índios não sabiam ler e não sabiam seus direitos. Por isso durante a chefia de Hoerhann ele tinha um comportamento violento, judiando dos nossos índios. Depois começou a retirada ilegal de madeira e as obras da Barragem. Os jovens em especial diziam que quando se tem conhecimentos de como as coisas funcionam com os brancos eles podem se defender e assegurar que seus direitos sejam respeitados.

No atual calendário de eventos dos Laklãnõ/Xokleng estão o dia do índio e o dia da “pacificação”. Em ambos, os professores trabalham temas e tarefas relacionados à *cultura* com suas turmas. A culminância dessa tarefa são as apresentações que acontecem na escola durante a semana do dia do índio e também nos eventos da semana de pacificação. A escola envia o convite para os pais, porém nem sempre o convite chega já que as crianças acabam brincando com o papel ou perdendo-o. Durante esses dias alguém disse que não tinha recebido o convite, ao que respondi que todos sabem da festa. Sim, mas o convite é uma coisa mais concreta. E, de fato, costuma-se dar convites impressos para outras festas, como as das muitas igrejas que tem na TI. O convite é parte da etiqueta indígena que tem sua forma correta de ser feita, não basta ser por *diz-que*. Alguém que seja responsável pelo evento, a autoridade deve fazer um convite que pode ser verbal, mas de preferência escrito já que depois tem como comprovar o evento e que a pessoa foi convidada. Henry fala sobre como algumas das vendetas eram realizadas através do convite para ir a uma festa. Mesmo sabendo do perigo, a pessoa aceita, pois também não é bom recusar um convite⁷⁰.

Os professores fizeram um mutirão para montar os painéis com os

⁷⁰ “The killing was to be done in tradicional Kaingang style: they were to be invited to a festa, made to drink, and then slaughtered. Although the Kaingang associate festas with quarreling and murder they never refused an invitation to one even though they knew their lifes were in danger” (HENRY, 1941, p. 57).

trabalhos dos estudantes. Foi um bom momento de conversar, pois os professores ficam satisfeitos em conversar sobre suas ideias⁷¹. A ideia é uma forma de expressar o ponto de vista pessoal sobre uma questão ou tema. Uma discussão desafiadora ocorreu em torno do nome deles mesmos. Afinal, como iam escrever os cartazes? Conversava-se sobre qual nome deveriam escrever nos cartazes: Xokleng? Laklãnõ? Xokleng/Laklãnõ? Xokleng (Laklãnõ)? Laklãnõ (Xokleng)? Laklãnõ/Xokleng?

Naquele momento o que parecia estar em jogo era como apresentar-se aos outros. Acordavam sobre o caráter do nome como uma imposição, pois nenhum desses nomes eram como se referiam a si mesmos, e acabaram sendo adotados pela relação de contato com os não-indígenas. O emprego mais recente do termo Laklãnõ é atribuído a Nanbla Gakran. Só que nem todos concordam com isso e acham que deveria ser ainda o Xokleng, pois são conhecidos assim. Talvez colocar os dois, mas aí qual viria primeiro? Separados por uma barra ou colocados entre parênteses? Uma fala impactante foi da prof^a Zilda Priprá, *se fosse pra ser o nosso nome deveríamos ser Vajěky (os que saíram da água, segundo a história da geração)*. Ganhei uma cópia desta história do Caio, cuja pesquisa é fazer uma tradução desta história, numa linguagem atual. É uma das que estão no livro de histórias escrito/transcrito pelo Nanbla, e uma das poucas que foram traduzidas para o português. Ela conta que há duas formas de geração do homem, os que desceram a montanha e os que saíram da água (NĀNBLA, [s.d.]).

No caso do Laklãnõ, ainda pode ter a dúvida se é La Klãnõ, Laklãnõ ou La Klā Nõ. Qual é o certo? Certamente não é uma boa pergunta, o que não significa que, por vezes, a questão não seja tratada nesses termos.

⁷¹ Eles costumam dizer *na minha ideia* ou *no meu entendimento*.

Apresentações

Apresentação se refere a mostrar como as coisas aconteciam ou acontecem, a encenação de algum acontecimento. Cantar e dançar também são chamados de apresentação, como acontece nos cultos em que as meninas apresentam coreografias cantando hinos evangélicos.

As apresentações de tipo teatrais são muito apreciadas pelos Laklãnõ/Xokleng. Costumam ser feitas na língua e nos contam uma história, que pode ter maior ou menor profundidade temporal. Os estudantes podem ser convidados a fazer as apresentações nas festas das aldeias, em José Boiteux ou Ibirama em desfiles que acontecem na cidade, ou mesmo quando a escola/comunidade é visitada por alguma autoridade. As autoridades podem ser a secretaria da GERED, políticos, pessoas envolvidas com museus da região e os jornalistas que são convidados a fazer fotos e filmagens nessas ocasiões. As apresentações teatrais são consideradas pelos Laklãnõ/Xokleng como fundamentais já que nelas pode-se ver como é a vida do índio. Mostrar o costume é extremamente importante para todos eles que sofrem o preconceito dos não indígenas das áreas circunvizinhas que desconhecem e/ou reproduzem uma imagem distorcida dos habitantes da TI.

Na semana do índio na Laklãnõ, os estudantes de cada turno fazem suas apresentações para seus colegas, acompanhados pelo professor que os ajudou a elaborá-las. São avaliados pelos outros professores e pela plateia, composta dos estudantes e demais membros da comunidade e as autoridades que estiverem presentes. O microfone é oferecido à plateia e cada um dá sua opinião no momento em que lhes é passada a palavra. As que foram consideradas as melhores apresentações foram repetidas no último dia da semana do índio na Laklãnõ. A última atividade da semana eram os jogos indígenas e quem desejasse participar deveria preencher fichas de inscrição para cada modalidade.

Nem todos os estudantes de uma turma participam da mesma forma, e há aqueles que apenas ficam na plateia. As críticas dos professores e estudantes são diretas e sem meias palavras – se acharem ruim eles dizem e se for bom são muito elogiados.

Durante a etapa em campo vi quatro apresentações de tipo teatral, três na semana do índio (duas na festa da Laklãnõ e uma na festa da escola do Bugio) e uma na reunião com a diretora do Arquivo Histórico de Ibirama na Laklãnõ. As apresentações foram elaboradas junto com o coordenador de cultura, Joasias Kuitá. Esse papel é muito importante na

escola e para estar nesse cargo a pessoa deve ter muitos conhecimentos da cultura aprendido com os mais velhos. O coordenador de cultura da Escola Vanhecu Patte do Bugio era o Carl Liwies Cuzung Gakran, Caio.

As apresentações dos 6º II e 2º ano do ensino médio foram escolhidas as melhores pelos professores e pelo diretor da escola.

A turma II do sexto ano junto, com os professores Alair, Alfredo e Lalan, apresentaram sobre a barragem e a divisão das aldeias. Cada aluno era uma aldeia e usava uma tiara de papel com o desenho que correspondia ao seu nome. Divididos pelo rio (de cartolina azul) e pela barragem, cada aluno recitava um poema falado em português ao som de uma gravação de canções e histórias feita por Alexandre Namen. Os estudantes que eram a barragem seguravam uma faixa na qual estava escrita *Goj bag zy nūzel*. Ao final todos deram as mãos e agradeceram.

Figura 5. Apresentação do sexto ano II, faixa azul no chão, o rio. Os dois meninos que seguram a faixa, a barragem. [Foto: Lays Cruz (tablet), 15 de abril de 2014].



A outra apresentação do segundo ano do ensino médio desdobrou-se em três: a cerimônia de batizado da menina e a canção *Goj bag* que fala de pessoas de tribos diferentes que se apaixonaram mas não podiam

se casar. Dançaram, cantaram e falaram no idioma, vestidos com TNT marrom e com as pinturas corporais. Depois encenaram o casamento como é feito hoje, não o *casamento tradicional*, com direito a pastor, bolo e dança ao som de música sertaneja contemporânea.

As pessoas fazem um círculo em torno do espaço no qual a *apresentação* acontece dispostos em pequenos grupos ou sozinhos. Quase todos sacam suas máquinas fotográficas, celulares e tablets para filmar e tirar fotos. O prof. João Criri fora designado como fotógrafo da festa.

Enquanto a *apresentação* acontece as pessoas vão caminhando, conversando por meio de sussurros quando em português ou bem baixo quando no idioma, sempre que falam no idioma a conversa acontece em baixa intensidade.

A apresentação do segundo ano é a que corresponde mais ao que as pessoas gostam de ver, pois se espera das apresentações que mostrem como eram as coisas. Os comentários que se seguem a elas são como avaliações de quão fidedigno fora ao que se propôs mostrar, como era assim mesmo ou não era bem assim. A Minda, uma amiga, disse sobre essa apresentação do segundo ano que eu tinha que ver, porque eles tinha apresentado coisas que nem ela sabia e que foi muito bonito. A noite que você tem que ir, os mais velhos que sabem das coisas, então é mais sério.

Quando perguntados sobre quando se começou a fazer apresentações diziam-me que sempre teve. Uma resposta inquietante com qual não sabia muito bem como lidar, afinal que sempre é esse? As dimensões do tempo estão sempre presentes em fórmulas genéricas e para outras coisas sempre se dizia exatamente quando começou, com ano, data e hora. Conforme mencionado antes, as apresentações anteriores serviam de comparação para avaliar as atuais e, para eles, tinham acontecido há muito tempo atrás, p. ex., pessoas de 40-50 anos dizendo que viram quando eram pequeninhos.

Uma pista que ressoa com as apresentações de hoje aparece na descrição de uma situação ocorrida com os Gensch pouco tempo depois de adotarem Koziklã. Certo dia, após a refeição noturna, Koziklã foi para a cozinha e voltou segurando uma faca em cada mão. Gensch confessou pensar que ela os atacaria, mas depois percebeu que ela não tinha intenções agressivas (WITTMANN, 2004, p. 101).

Logo compreendemos que ela queria informar-nos sobre o massacre de índios, em cuja decorrência ela foi capturada. Ela demonstrou primeiro nela mesma os horrores que aconteceram a sua tribo,

acompanhando a representação, imitando os respectivos ruídos, em tons guturais, onopato-poéticos. Encenando a degolação, ela imitava o barulho do sangue, jorrando dos cortes e, demonstrando como os algozes rasgavam os ventres dos índios fez, com insuperável dom de imitação, os ruídos da destripação, dos choques destas partes moles do corpo com o chão. Ela imitou as facadas frenéticas dos agressores nos índios cambaleantes e sonolentos após uma noite de festança, a disparada louca daqueles que procuravam salvar-se pela fuga, e como os bugreiros aplicaram facadas nos mesmos, pelas costas. Demonstrou como tiraram os olhos, cortaram narizes, orelhas e lábios, e deceparam membro por membro de sua gente. (...) Quando ela já sabia manifestar-se em alemão, disse repetidas vezes à minha senhora: “mamãe, vocês não podem supor que eu vim com gosto para junto de vocês. Não! Mas vocês todos são tão bons para comigo. Jamais, entretanto, eu poderia esquecer o que me aconteceu, e durante a noite vem sempre a minha mãe, de pescoço cortado, e mostra-me o meu irmãozinho, que foi retalhado em pedaços. Vem também meu irmão Junvêgma cantar para mim. De manhã, entretanto, quando eu acordo, eles não estão mais aqui, e eu não tenho mais ninguém, só vocês”⁷²

O gosto por apresentações e de mostrar como as coisas aconteceram parece ser uma forma deles contar acontecimentos e traduzir experiências. A riqueza de detalhes, a minúcia com a qual se encena um evento, lançando mão do corpo e de objetos como instrumentos de expressão. Ingenuamente pensei que seria contato com algum tipo de

⁷² “GENSCH, Hugo. *Die Erziehung eines Indianerkindes. Praktischer Beitrag zur Lösung der südamerikanischen Indianerfrage*. Berlim, 1908. Esta monografia foi traduzida do idioma alemão sob o título *A educação de uma menina indígena: colaboração para a solução do problema dos índios*. As citações aqui utilizadas se referem ao texto traduzido, encontrado no Arquivo Histórico José Ferreira da Silva, situado na cidade de Blumenau, no Estado de Santa Catarina” (WITTMANN, 2004, p. 28, nota 59). A tradução foi publicada no *Jornal Blumenauer Zeitung*. 28/03/1908.

trabalho teatral que, de fato, aconteceu poucos anos antes⁷³. Este exemplo de Koziklã deixa muito claro como as formas de arte características dos índios são deles, e não uma apropriação de outras formas expressivas.

Uns amigos me contaram que no ano anterior eles tinham feito uma apresentação da semana do índio que tinha sido como um jornal, tipo Jornal Nacional e as notícias eram as coisas erradas da política que aconteciam nas aldeias. Segundo eles, tinha sido muito boa, mas os professores ralharam com eles, foi a melhor apresentação, mas por causa da política não fomos escolhidos. O instigante dessas apresentações é que se por um lado gostam muito de quando falam de rituais, danças e histórias do que acontecia no tempo dos antigos, elas são sempre vistas como formas de protesto, numa comparação com a vida do índio hoje. A gente sabe que nunca vai ser como era antes, nunca ninguém vai devolver o que tiraram de nós. E tal sentimento de irreversibilidade ganha uma expressão especial nesses momentos de apresentações nos quais se demonstra que o passado não foi esquecido – muito pelo contrário é vivido na encenação.

O tipo de evento que acontece na escola é muito diferente dos que se dão fora dela. Ali há um corpo docente que organiza toda a festa e que, apesar das discordâncias, trabalham juntos os conteúdos com os estudantes. Outros tipos de festas movem outras forças para acontecer, e dependendo de quais sejam e do tipo de relações que essas pessoas têm entre si, as coisas podem (ou não) sair como planejado. O que me foi dito por várias pessoas é que cada vez mais a política não deixa que as coisas aconteçam direito, por causa de briga de cacique. Foi o comentário geral da Festa do Índio na Aldeia Figueira.

⁷³ ENCINA, Mariana da Silva González. **O teatro na educação escolar e a emancipação humana**. 2012. Dissertação (Mestrado em Educação) Programa de Pós-Graduação em Educação/Mestrado, Universidade Regional de Blumenau, Blumenau.

Dia do índio

A festa na aldeia Figueira foi no dia 19 de abril, uma sexta-feira de manhã. Aconteceu em frente à *igreja verde*, uma das muitas Assembleias de Deus na TI. Com uma caixa de som e um microfone, Kanbetxunh chamava as pessoas a participarem. As bandeiras do Brasil e de Santa Catarina hasteadas. Na casa ao lado da igreja estavam algumas cadeiras embaixo da telha onde poucas pessoas sentavam. Alguns estavam de pé em frente à igreja, homens principalmente.

Lendo um caderno de espiral, Kanbetxunh ia chamando os representantes e autoridades convidadas para a festa. As pessoas iam caminhando para se sentar em bancos que estavam na frente da igreja. As autoridades incluíam indígenas e não indígenas e eram chamados prefeitos, vereadores, secretários, etc. *Nesse ato, nessa manhã gostaria de chamar a autoridade ou o seu representante, etc., para compor a mesa.*

Uma vez que todos foram chamados e se sentaram em seus lugares, um pastor foi convidado para iniciar o evento com uma oração e assim nós vamos dar prosseguimento. Este *saudando a todos na paz do Senhor*⁷⁴ fez uma oração e deu uma palavra (um versículo da Bíblia) e um sermão. *Dando continuidade a esse ato gostaria de chamar FULANO, cacique/representante/ cargo da pessoa, para fazer uso da palavra.* E assim, cada um deles deixou uma palavra para todos, os crentes começavam saudando na paz do Senhor e alguns diziam *Feliz dia do índio pra nós.*

Aos poucos as pessoas foram chegando, *de a pé*, de carro ou moto. Caso fossem autoridades/representantes, assim que o apresentador estivesse novamente com o microfone, começava agradecendo as palavras e em seguida anunciava a pessoa então presente, falando de seu trabalho e, se fosse o caso, de que forma havia contribuído para a festa.

Os mais velhos geralmente falavam pouco e ficavam emocionados, dizendo coisas do tipo não vou falar se não vou me emocionar e começou lá atrás, então quero agradecer a todos. Alguém mencionou o fato de haver poucas pessoas na festa, o que o surpreendeu por ser o dia do índio, e não estavam valorizando sua identidade preferindo ficar em casa. O que está acontecendo no nosso meio? Esta pessoa recebeu uma carta enviada pelo

⁷⁴ Alguns acrescentavam *e um bom dia aos que não são evangélicos/crente.*

cacique da aldeia, Copacam Tschucambang, na qual se desculpou por não estar na festa da comunidade por motivo maior dando apoio a sua família, pois sua esposa, Kelly Caxias Popó estava no hospital com seu bebê, pediu oração e desejou uma boa festa a todos.

Já encaminhando para o final foi chamado o prof. Joasias Kuitá. *Que vai ter o tempo pra expressar seu sentimento com uma cantiga tradicional.* Joasias fez uma fala emocionada que encerrou cantando. A pessoa que se seguiu a ele louvou um hino. E a seguir a palavra foi dada a missionários vindos de Joinville, representantes da Assembleia de Deus na TI. Começou então uma pregação inspirada por passagens da Bíblia e o sofrimento dos indígenas.

Conforme o tempo foi passando, as falas eram pontuadas por logo iremos saborear essa comida. E como ia se aproximando do meio-dia, mais chegavam pessoas para o almoço. O apresentador desfez a mesa, encerrou as falas e passou a palavra ao pastor da igreja da aldeia para fazer uma oração final⁷⁵. Depois pediram para colocar uma mesa para os visitantes, idosos e estudantes. Anunciaram que aqueles que quisessem louvar um hino o microfone ficaria disponível. Quando ninguém cantava o CD ficava tocando. Eventualmente alguém fazia um convite para cultos, ou anunciavam alguma coisa ou pessoa presente, sempre convidando os moradores da aldeia a ir a festa e comprar doces, salgadinhos e refri na barraca dos jovens. Foi apenas depois dessa cerimônia de apresentação que começou a se falar o idioma no microfone.

São passados os tickets para pegar o almoço. Quando perguntei porquê eles faziam assim, eles disseram que sempre foi feito desse jeito. Os tickets são distribuídos por famílias, e uma pessoa fica responsável por pegar comida para todos. Geralmente são um ou dois churrascos (bifes de carne bovina ou suína) com maionese, *totolo*, arroz e alguma salada (repolho fatiado com tomate temperado com limão e sal). A quantidade e qualidade da carne são fundamentais para depois avaliar se uma festa foi boa ou não. Numa escala decrescente, os Laklãnõ/Xokleng gostam de carne de gado, de porco e frango. O peixe é muito apreciado também, mas é uma iguaria mais rara entre eles, pois a pesca no rio não resulta muito boa, pela poluição das fazendas do entorno e as condições nas quais ele ficou com os sucessivos alagamentos causados pela Barragem Norte.

⁷⁵ Para uma descrição da festa do índio na aldeia Figueira em 2009, cf. HOFFMANN, 2013, p. 112-117.

O almoço é o que encerra as festas, e as pessoas vão indo embora conforme a comida vai acabando, às vezes aproveitam que estão por ali e vão fazer suas visitas. Filhos e parentes de pessoas que moram fora da TI costumam vir nesse dia, e nesses casos o depois do almoço é uma oportunidade de ficar, pôr o papo em dia e tomar um café durante a tarde.

Na análise da performance da inauguração do Centro de Turismo e Lazer na Aldeia Figueira em 2003 (LANGDON; WIİK, 2008), aparecem vários momentos análogos ao que pude ver durante o campo nas Festas do Índio e na Semana de Cem Anos de Pacificação.

Durante o segundo semestre de 2003, um pequeno cartaz em papel tamanho A4 fotocopiado circulou pelos prédios da UFSC anunciando a Festa de Inauguração do Centro de Turismo e Lazer, a ser realizada na aldeia Figueira, na Terra Indígena Ibirama, no dia 3 de dezembro (ibid., p. 181).

Eis aí uma das aparições de coisas escritas características dos usos cotidianos – os convites. As pessoas vão levando esses informes que podem ser entregues pessoalmente ou via e-mail. Sendo que eles circulam acompanhados de suas versões orais, transmitidas por visitas, ligações telefônicas e via Skype. Nem sempre é possível saber quem foi a pessoa que escreveu o convite, mas pelo que pude ver costumam ser escritos por mais de uma pessoa.

Uma das grandes complicações dos eventos é sua organização. As datas mudam com frequência, pois dependem de conseguir angariar as pessoas e recursos que irão compor um dado evento. Assim, muitas das coisas anunciadas acabam não acontecendo, pelas mais diversas razões (ibid., p. 189).

A descrição feita dessa inauguração (ibid, p. 181-189) é muito próxima daquela que pude presenciar. Conversando com as pessoas e perguntando a respeito da festa, elas diziam que já tinha sido melhor, gerava muitas discordâncias por causa da política e aí nem todos ficavam satisfeitos. Ademais estes são os momentos nos quais eles são visitados por pessoas das cidades circunvizinhas e também de Florianópolis, o que lhes dá a oportunidade de vender artesanato. A única outra forma de comercializar esse trabalho era ir até as cidades mais próximas tentar vender, quase sempre iniciativas individuais.

Infelizmente essa casa mencionada no artigo de Langdon e Wiik não estava ativa, porém numa visita a casa do Penpel, ele me falou que tinha essa casa de barro, uma casa de cultura que tinha trilha e outras

coisas. As únicas casas de cultura que estavam acontecendo por lá, até onde sei, eram a da Figueira, a Cocta Camlem Nega To Denkang Han/Aqueles que fazem arte com as mãos, a do Bugio e a da Barragem.

Depois da festa na aldeia Figueira, Divo (Vanhecan) perguntou se eu queria ir na Sede e na Barragem. Ele é o presidente da Associação da Aldeia Figueira e ia lá para prestigiar os seus amigos. Com essa carona fomos primeiro na Sede. Como chegamos depois do almoço, já estavam acontecendo jogos⁷⁶.

Depois fomos na festa da Barragem, onde próximo a uma escola também tem uma Casa de Cultura que está se organizando. Infelizmente quando chegamos já estava chovendo bastante, então todos fomos nos abrigar dentro da casa e esperar a chuva passar. Conversei com o Cacique da Aldeia, Basílio Priprá, e falando da pesquisa ele me apontou os vários cartazes que eles haviam feito. Você devia ter vindo antes, nós fizemos um protesto, olha aí. E os cartazes estavam espalhados por toda casinha e mencionavam a Barragem, a situação das estradas, as terras que estão sendo reivindicadas⁷⁷. Muitos diziam que agora *o índio sofre na caneta*. Nas falas de protesto, essa imagem de pensamento é muito frequente comparando um momento anterior no qual os índios eram assassinados e depois um momento no qual os entraves burocráticos passaram a ditar as condições que hoje tanto afligem a comunidade⁷⁸.

As festas vão indo até a noite, principalmente para aqueles que não são crentes. Também acontecem cultos.

No domingo fui a festa do Bugio que foi organizada pelos professores e pelo Caio, na época coordenador de cultura da Escola Vanhecu Patte. Ali a festa foi bem diferente. Pensada em exposições, cada turma tinha seu estande com os trabalhos e, como de praxe, as coisas estavam sendo arrumadas ainda pela manhã quando chegamos. Então fui ajudar. Acabei ficando no estande da prof. Miriam que dá aula do idioma. O estande era *desenhos diversos*, e os estudantes do quarto ano fizeram desenhos de animais e objetos legendados com o nome no idioma. Além

⁷⁶ Quando cheguei acontecia uma corrida em que se segurava na boca uma colher com um ovo.

⁷⁷ Os cartazes deste dia são semelhantes aos que aparecem nas fotos da festa da “pacificação”, na próxima seção deste capítulo.

⁷⁸ Retomaremos esta questão na próxima seção deste capítulo.

de arrumar os desenhos também faltava o cartaz com o tema do estande, você pode fazer pra gente?

Quando perguntei como se escrevia desenhos diversos no idioma, ela disse que só em português estava bom. Mas aí sugeri que deveria ser no idioma, mas como escrever desenhos diversos? Enquanto o pessoal arrumava o estande lá fui atrás de cartolina e alguém que pudesse para me ensinar, soubesse o idioma e também soubesse escrever. Fui indicada para falar com várias pessoas que me mandavam falar com outras, até que encontrei o Caio, e disse que precisava de uma tradução. Ele estava ocupado e me indicou um professor que *não sabia como seria o certo*, e indicou outro que também disse não saber. O Caio foi quem acabou escrevendo para mim. Levaram a folha em que ele tinha escrito embora (o material foi ficando escasso) e dessa vez a Miriam me ajudou. No fim, ficaram dois cartazes, um no idioma, *dén kagglál*, e o outro em português.

Olhando depois cada um dos estandes dava para ver que o Caio tinha conseguido estimular os professores a fazer tudo na língua e conseguira mudar muitas coisas por lá. Nesta e em outras ocasiões quando conversávamos sobre seu trabalho, ele dizia que aos poucos estava conquistando os professores para trabalharem juntos com ele na questão da língua. Era um lugar-comum dizer que o Bugio é uma das aldeias nas quais menos se fala o idioma, e ele pode perceber que não era bem assim. No entanto, a questão da língua na escola está vinculada não só ao problema de saber a língua, mas em como escrever, o que não é consensual. Como filho de Nanbla Gakran e aluno da UFSC, ele era uma pessoa considerada habilitada para ajudá-los no ensino do idioma, já que o trabalho de Nanbla é a principal referência.

Alguns dos professores do Bugio diziam que a Laklãnõ estava mais avançada no ensino do idioma e as escolas não se ajudam muito no que diz respeito ao currículo da escola. Em parte pela competitividade existente entre eles, mas também pelas questões de ordem política uma vez que na Vanhecu Patte, como na Laklãnõ, o cacique decide quem trabalha na escola. Pela distância geográfica, que para alguns também é uma distância social, as decisões são feitas pelo cacique do Bugio apenas. Já nas outras aldeias ao longo da estrada são sete caciques mais o presidente e ali as relações acabam sendo mais intensas.

A festa começou com a fala do diretor da escola, Rodrigues Reis, que leu um discurso escrito no qual dizia que o dia do índio não era uma data comemorativa, mas sim um momento de reflexão. Explicou que não executaria o hino nacional, reconhecendo tal ato como algo imposto e

forma de domínio que nunca fez parte de sua cultura.

Depois a palavra foi dada ao pastor – que era não-indígena – para proferir suas palavras e fazer uma oração. Em seguida falou o Cacique Regional, Isaías Weitcha. A prof^a Miriam recitou um poema do João Adão, seu marido. Rodrigues convidou todos os presentes a visitar os estandes com os trabalhos feitos durante a semana cultural e também para assistir as apresentações. Falou da importância dos anciãos para a cultura e convidou a falar a Alfredo Patté. Encerrando a mesa, o próprio João Adão recitou seu poema Índios do Brasil. Rodrigues então desfez a mesa, mencionou a lista para pegar os tickets do almoço e começaram então as apresentações.

Caio explicou que os pequenos apresentariam duas canções. Com seus saíotes de palha, as marcas corporais e cocares foram sacudindo seus chocalhos e caminhando em círculo com as mãozinhas nos ombros dos colegas, muito bonito. Todos ficaram emocionados, os mais velhos gostaram bastante.

A outra apresentação ia acontecer ao lado do ginásio inacabado onde tinha um pequeno monte onde foi feita uma casa tradicional⁷⁹ com palha. Foi encenada a morte de Camlem, toda falada no idioma. Como havia uma mudança de lugar, um pouco mais no canto, as pessoas foram se dispersando.

Camlem foi o último *kujã*, o xamã que os índios chamam de pajé. Ele era muito poderoso e ainda hoje se fala de como ele conhecia o espírito dos animais e realizava curas: “Kemblén, who numbered wind among his many guardian spirits, has been dead a number of years, but still his kuplém is powerful and may influence the world to the injury of men” (HENRY, 1941, p. 79-80).

Woia Camlem é neto do Camlem. Ele contou que

O trabalho que ele faz é o pajé, viu. O trabalho que ele faz ele nunca fez o mal. Nunca fez mal, viu. Sempre faz bem pra o povo, viu. Nunca fez mal. Quando a gente fica doente, mal, mal, ruim, com oração dele ele cura. Com chá que ele conhece também ele cura⁸⁰. Tudo isso, viu. E pessoa gente

⁷⁹ Casa tradicional pode ser as casinhas de barro ou os abrigos como descritos por Henry (1941) e Métraux (1946).

⁸⁰ Segundo Flávio Wiik, o poder de curar foi o que atraiu os índios para assistir

que é picado de cobra ele cura também, viu. [...] Pra morrer ele foi caçar aqui em cima, lá na fita. Ele foi caçar sozinho, depois que a mulher dele morreu. Ele foi caçar e morreu sozinho de repente. Quando ele faltou o pessoal foi procurar e viu que ele estava morto [filmagem feita durante exercício de gravação – 19.09.2014].

João Voia de Lima, oficineiro⁸¹ e filho criado com o Woia insistiu mais um pouco para que ele contasse os detalhes da história. Ao que Woia respondeu risonho: *se eu contar vai longe, viu*. Aí o João, que não desistia, contou a história como ele sabia:

O Vô conta que os filhos dele foram caçar e mataram... [pergunta no idioma ao Woia, este responde] mataram um macaco e como o Camlem não fazia mal pras pessoas, daí, pros bicho até pros animais porque ele tinha um contato com os animais e com a natureza [Jucelino: Ah, eles tinham que pedir licença pra matar, né?] Isso, daí, os filhos dele decerto tavam com tanta fome aí eles não pegaram o bicho, assim, e sacrificaram ele, como diz assim, com boa intenção, que eles queriam comer, eles precisavam. Não, eles tavam com tanta fome e nem, vamos dizer assim, sapecaram ele, pegaram estraçalharam ele, assaram e comeram, fizeram de qualquer jeito, sabe. Tipo assim, você tem que fazer um ritual, você vai lá, mata o bicho, sacrifica ele e come ele, vamo dizer assim, come ele com respeito. E eles não fizeram isso, daí onde foi que atingiu o Camlem [Woia fala no idioma]. Daí como ele tinha contato com os animais ele sentiu e onde foi que ele acabou morrendo, porque os filhos dele pegaram e fizeram de qualquer jeito. [Jucelino: Tipo assim, ele sentiu o espírito?] É isso, então, vamo dizer essa é a história que o Vô conta, né, eu resumi só, porque se o Vô contar por detalhes o Vô vai demorar

aos cultos na igreja evangélica (cf. WIIK, 2010, p. 30).

⁸¹ A oficina é tema tratado na próxima seção deste capítulo.

bastante. Se a gente tivesse mais tempo, tipo uma hora, o Vô pegava e contava só essa história, porque o Camlem morreu, né, eu fiz só um resumo [filmagem feita durante exercício de gravação – 19.09.2014].

Enquanto esperava a encenação da morte de Camlem conversei um pouco João Adão que disse gostar de escrever e fazia muitos poemas. Aquele que a sua esposa tinha lido ele escreveu a pedido dela. Seu Índios do Brasil estava lá na parede na FUNAI de José Boiteux, e já fora publicado em jornais e revistas. Ele mesmo já se dedicara a política, mas como os outros mais velhos não entrou em muitos detalhes a respeito.

Durante algum tempo os professores foram convidando as pessoas a irem para o lugar onde a apresentação ia acontecer, mas poucos se moveram para tanto. Quando afinal a apresentação aconteceu poucos dos presentes estavam ali para ver. Depois circulou alguns comentários sobre o porquê deles quererem fazer a apresentação enfiados no mato. O Divo que viu e entendeu, não me traduziu o que foi dito, mas disse que fizeram como tinha acontecido.

As pessoas iam olhando os estandes e circulando o tempo todo pelo lugar. De todo modo, eles nunca ficam muito tempo parados. Ventava bastante no Bugio nesse dia, mesmo que tivesse sol. A fila para pegar a comida foi se formando e consistia em churrasco, maionese, pão e uma garrafa de refri. Aos poucos as pessoas foram voltando para suas casas.

As oficinas de videodocumentário

Pode parecer estranho mas foram os indígenas que se aproximaram dos não indígenas com o propósito de pacificá-los. Sim os indígenas tinham a missão de pacificar os não indígenas pois esses é que guerreavam contra o povo originário.

**Josiane de Lima
Tschucambang**

Durante as andanças pela mata, no encalço dos índios, muitos homens das turmas de pacificação ouviram, intrigados, os índios dizendo em português claro e inconfundível: “Chuva fininha, chuva fininha”; hoje retificado para: - Ixó vatxin-ho, ou seja, “Estamos protegendo vocês”. Eram os Botocudos, certos de que pacificavam aos brancos, a lhes dizer que não os temessem. Também eles, como tantos outros índios, enquanto eram atraídos ao convívio pacífico conosco, cuidavam que nos estavam domesticando e agiam com toda a cautela para evitar um desastre na tentativa de relações com gente tão traiçoeira como brancos.

Darcy Ribeiro

Os Laklãnõ/Xokleng são muito empenhados em fazer projetos. Eles possuem a experiência de saber como obter algumas coisas via projetos, como mudas de reflorestamento, equipamentos para a comunidade (carros, tratores, computadores, etc.), verbas para realização de festas, entre outras coisas que podem trazer benefícios à comunidade. Muitas iniciativas desse tipo passaram por lá via missões cristãs, universidades, FUNAI, secretarias do Estado de Santa Catarina, etc. Ainda que peçam a pessoas de fora para ajudá-los a elaborar documentos, o fato deles mesmos escreverem e encaminharem um projeto que depois é aprovado lhes confere autoridade, o que é visto como uma demonstração de que eles detêm a mesma capacidade de qualquer pessoa não indígena para elaborar este tipo de coisa escrita. O convite que costuma ser feito a pesquisadores não-indígenas se dá por eles serem vistos como um canal de comunicação com a Universidade, meios de comunicação ou até como possuindo os recursos necessários para implementar ou auxiliar na especificidade do projeto que se elabora em cada caso. Deste modo, os Laklãnõ/Xokleng escolhem tanto a forma de falar ou obter algo desejado e também o como isso deverá ser alcançado.

Antes mesmo de ir para a TI soube por Juliana Salles Machado⁸² que haveria a possibilidade de fazer um filme. Ela recebeu um e-mail do Divo, o presidente da Associação Indígena Cocta Camlem Nega To Denkan Han, pedindo para fazer o projeto do filme, cuja ideia inicial era fazer uma gravação da apresentação dos contatos encenado por eles. Segundo Divo me contou em diferentes ocasiões, há muito tempo ele tinha a ideia de fazer um filme, pois quando ele participava dos Jogos Indígenas ele viu que os índios faziam filme e um dia ele ia fazer um também. Ele me mostrou o projeto que ele tinha em versão impressa, guardado em uma pasta junto com os outros documentos relacionados a Associação. Guardo tudo, ele disse, pode ver a situação está toda regular. E contou que andava atrás das coisas para deixar tudo em ordem. Depois não falamos mais dos detalhes deste projeto, que naqueles dias, se não me falha a memória, já tinha sido aprovado.

⁸² Juliana é arqueóloga e trabalha há dois anos com o povo Laklãnõ/Xokleng. É professora na LII e coorientou esta dissertação.

Figura 6. Casa de Cultura. [Foto: ?. 18 de setembro de 2014]



Esse projeto foi escrito por Juliana Salles Machado a partir de discussões com mais de trinta membros da Associação, sobre o que deveria fazer parte do filme. Em comentários a uma das versões desta dissertação, Juliana menciona que o trabalho foi feito em conjunto e a proposta do filme partiu também de uma reunião na qual apresentou sua pesquisa e as mulheres expressavam sua falta de conhecimentos sobre trabalhos acadêmicos⁸³.

⁸³ Comunicação pessoal escrita, janeiro de 2015.

A produção deste vídeo-documentário tem como público alvo tanto os membros da própria comunidade indígena, quanto um público mais amplo não indígena. O documentário será concebido, filmado e editado pelos indígenas através de uma parceria com o cinegrafista e editor Marcelo Dias e Eleonora Casali para direção e roteiro. A parceria será realizada através de discussões conjuntas de roteiro, gravação e edição, aliado à realização de oficinas de capacitação para produção de vídeo- documentários (roteiro, direção, gravação e edição) a serem realizadas dentro da aldeia, na Associação Indígena Coctá Camlem-Nega To Dénkang Han (SALLES MACHADO, 2014, p. 9).

Foram feitas muitas reuniões nas quais se discutiu como fazer o filme, ou em outras palavras, o que eles queriam contar sobre a “pacificação”. A epígrafe desta seção trouxe algumas das muitas menções feitas às aproximações que eles tentavam fazer para amansar os brancos de suas terras. No roteiro deste projeto que fora proposto e debatido pelos membros da Associação,

O vídeo será dividido em três partes:

- 1) A vida no mato e a exterminação dos povos
 - a vida na mata (narrativas)
 - Martinho Bugreiro (matador de índios): sua história tendo sido criado pelos índios e sua traição e expulsão da aldeia
 - as mortes e a perda da terra (narrativas, fotos e documentos)
 - Nkagán (pajé) e a previsão do encontro com os brancos (encenação)
 - o rapto de Kóziklā e sua vida branca com os Gensch em Blumenau (fotos e narrativa)
- 2) A pacificação
 - as duas primeiras tentativas de pacificação sem sucesso do governo
 - o aprendizado da língua Xokleng de Eduardo Hoerhan com os Kaingang
 - Os dois dias que antecederam e os primeiros momentos do encontro de Kóví e Vomblê com Eduardo Hoerhan (narrativa e encenação)

3) Transformação e resistência

- a construção da barragem
- divisão das aldeias
- divisão política – os caciques
- redução da terra
- resistência: casa de artesanato e resgate cultural (ibid., p. 11).

Pode-se ver neste roteiro os marcos temporais que marcam a comunidade Laklãnõ/Xokleng, o antes da “pacificação”, o contato com Hoerhann e o pós-contato. As duas primeiras partes são momentos que deveriam ser encenados e, na forma como aparecem, enfatizam as formas narrativas e as apresentações, junto com as pesquisas. Trata-se de diferentes suportes aos quais hoje eles têm acesso e cada um deles propiciam formas de contar como a história aconteceu.

Os trabalhos para realizar esta ideia dividiram-se em três etapas: uma primeira oficina nos dias 18 e 19 de setembro na TI sobre captação de áudio e vídeo e exercícios práticos com câmera e tarefas para o filme. Durante a Festa dos Cem Anos de Pacificação, que aconteceu de 20 a 22 de setembro, gravando as atividades da festa. A segunda ida a TI seria nos dias 29 de outubro a 2 de novembro e mais dois momentos de edição em Florianópolis, cada um com um grupo de oficinairos no mês de novembro. A convite da Juliana acompanhei Eleonora e Marcelo à TI para começar as oficinas nos dias 18 e 19 de setembro na Casa de Cultura e para a filmagem da Festa dos Cem Anos de Pacificação.

A primeira oficina foi meu retorno para a TI depois de três meses. A greve continuava na Barragem, com muito mais barracos. O “clima” político estava tenso mesmo depois das eleições e, de modo geral, o comportamento deles muda bastante quando tem muitos zug por perto (cf. URBAN, [s.d.], p.1). Logo fomos para a Casa de Cultura, onde a oficina ia acontecer. A parafernália foi sendo montada e transformou a casinha de barro (como também é chamada a Casa de Cultura) num estúdio. Marcelo comentou que talvez nem usassem todo aquele equipamento, mas a parafernália tem o poder de encantar e dar a conhecer o processo através do qual se escreve um texto audiovisual, e foi o que aconteceu.

Os olhares de encantamento de cada uma das pessoas que circulava pela Casa de Cultura eram marcados pela curiosidade, afinal, pra quê aquilo tudo servia? Então era assim que se fazia filme, TV? Aos poucos

osicineiros foram chegando e Eleanora e Marcelo iam começando a explicar o que eram aquelas coisas todas, os diferentes tipos de microfone, a câmara portátil (doravante camerazinha, como ficou sendo chamada) e a câmara profissional, a TV, as luzes⁸⁴.

Uma vez que todo o grupo estava presente, todos nos apresentamos. Osicineiros Nandja, Kalley⁸⁵, Maiuli, Drielli, Anderson, Alisson, Vacla, Jucelino, João e Divo, tem entre 13 e 34 anos, havia os que falavam e não falavam a língua, todos conhecedores das histórias, membros de diferentes famílias. Em seguida começou uma explanação do projeto e da importância e valor de contar a própria história. A conversa visava nos aproximar de forma reflexiva ao tema do filme documentário que eles fariam: a “pacificação” dos brancos.

⁸⁴ A TV e a camerazinha foram cedidas para a oficina pela Coordenadoria Regional da FUNAI de Santa Catarina. O restante dos aparelhos são o material de trabalho da Eleanora e Marcelo. Vale ressaltar aqui o empenho, disposição e confiança que eles depositaram no projeto e nosicineiros.

⁸⁵ Kalley começou a participar no segundo dia da oficina.

Figura 7. O painel para colocar as frases para reflexão sobre a realização do projeto (Foto: Lays Cruz, 18 de setembro de 2014).

À esquerda desenhos de crianças feitos a lápis. Na primeira folha à esquerda lê-se: “Em 1492 os índios descobriram que eram índios. Descobriram que viviam na América. Descobriram que estavam nus. Descobriram o pecado. Descobriram que deviam obediência a um rei e uma rainha de outro mundo e a um Deus de outro céu e que este Deus havia inventado a culpa e as roupas e que havia mandado que fosse queimado vivo quem adorava o sol, a lua, a terra e a chuva que a molha”. Eduardo Galeano.

Na folha à direita: “Mostre um povo como uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, repetidamente, e é isto que ele se tornará. A consequência de uma única história é a seguinte: ela rouba das pessoas sua dignidade, enfatiza nossas diferenças e diminui nossas semelhanças. As Histórias têm esse poder. Histórias têm sido usadas para expropriar e tornar maligno. Mas histórias também podem ser usadas para capacitar e humanizar. Histórias podem destruir a dignidade de um povo, mas histórias também podem reparar a dignidade perdida”. Chamamanda Adiche.

No alto à direita foto de evento na TI.



Cada um recebeu o roteiro feito por Eleanora Casali e Marcelo Dias para aquela etapa de oficina. Em meio ao como contar a sua história podia-se ver quão importante era para eles estarem ali aprendendo a

filmar. No começo, todos estavam ainda um pouco tímidos, mas depois foram ficando mais à vontade. Este momento-oficina diante das câmeras os deixavam mais desinibidos para falar o que sabiam, muito diferente do dia a dia de meses antes em que eles diziam não saber contar a história – em parte por serem jovens, e quem sabe das coisas são os mais velhos. Mas ali todo o conhecimento deles foi vindo à tona, sobre o Eduardo, sobre a “pacificação” e principalmente a *persistência* e *resistência*. A oficina de capacitação era um dos eixos da narrativa audiovisual que eles estavam construindo, percorrendo o caminho por onde cada índio está passando: o de experimentar os suportes audiovisuais do vídeo e refletir sobre si mesmo.

No primeiro exercício de filmagem com a camerazinha, a ideia era durante cerca de 15 min buscar imagens, detalhes de pessoas, coisas ou entrevistas que eles achassem que poderiam dar uma ideia de como era o lugar onde eles viviam. Para pensar poder-se-ia imaginar o que eles escolheriam mostrar para qualquer pessoa no mundo, coisas que falaria aos outros sobre quem eles são. Osicineiros se dividiram em dois grupos: enquanto um ia passear em busca das imagens os outros se revisavam nos papéis de entrevistador e entrevistado, refletindo sobre pergunta/resposta:

1. EXERCÍCIOS DE ESCUTA:

Oficinandos se revezam na posição de entrevistador, cinegrafista e entrevistado utilizando microfones lapela, direcional e boom, tendo como tema “100 anos de pacificação”.

O propósito deste exercício é levantar hipóteses, testar a eficácia das perguntas e entender a função de cada equipamento.

2. EXERCÍCIOS DO OLHAR:

Oficinandos são desafiados a imaginar e produzir cenas de um plano só que contemplem palavras-chaves escolhidas pelo grupo a partir do tema “100 anos de pacificação”.

O propósito deste exercício é provocar a imaginação e investigar o sentido das imagens. (CASALI; DIAS, 2014, p. 4).

Acompanhei o primeiro grupo e fomos andando ao longo da estrada. Decidiram seguir em direção a um pequeno riacho. Eles queriam mostrar a natureza, a água. Um carro passou e fizeram uma rápida entrevista com Divo (não o presidente da Associação), convidando-o a retornar para fazer uma entrevista mais extensa.

Figura 8. Fotos do primeiro exercício: Anderson saindo do mato (?; 19 de setembro de 2014).



Figura 9. Bela mostrando o maracujá do mato (? 19 de setembro de 2014).



O segundo grupo escolheu mostrar passarinhos que cantavam por perto, mostrar Woia fazendo artesanato e filmar a igreja verde⁸⁶. Neste exercício que João, Jucelino e Allison perguntaram para Woia sobre o Camlem, e a história foi contada por João⁸⁷.

Depois voltamos para a Casa para acompanhar as entrevistas dos colegas e conversar sobre os exercícios.

⁸⁶ A mesma igreja na qual foi realizada a festa do dia do índio tratada no segundo capítulo.

⁸⁷ História na seção anterior deste capítulo. A câmera estava com outros oficinairos, então não tenho fotos desta curta entrevista.

Figura 10. Jucelino lendo o painel [Foto: Lays Cruz. 18 de setembro de 2014]

**“Não importa se os filmes são bons ou ruins, o importante é que falem da gente”
– Luis Buñuel**

“Não é a filmagem da verdade, mas a verdade da filmagem...a busca é o filme” – Eduardo Coutinho



Figura 11. Da esquerda para direita: Vacla (Bela), Denite, Anderson, João (ao fundo), Alisson, Nandja preparando a entrevista com Verônica. Câmera profissional, boom e TV [Foto: Lays Cruz. 18 de setembro de 2014].



Cada um deles foi entrevistado por Eleonora Casali. Os mais velhos que aceitaram fazer entrevista nesta primeira oficina foram a Verônica (que também participou conosco no primeiro dia), Woia Camlem e Alfredo Patte. Nos exercícios e nos dias da festa várias pequenas entrevistas foram feitas com a câmera principal e a camerazinha – com um grupo de oficinairos para cada uma, sendo que a camerazinha foi passando de mão em mão e todos foram conversando e filmando.

Salvaguardando as diferenças, é possível encontrar pontos análogos entre as histórias contadas por eles e as pesquisas feitas por não-indígenas, o que pode propiciar uma história do contato extremamente rica⁸⁸. A vivência da memória através da narração de algo que todos eles dizem não ser possível ser vivido novamente é um lugar de pensamento

88 Um exemplo disso são as interpretações de Greg Urban sobre o contato (cf. URBAN, 1985). Este artigo traz uma história extensa que fala também de dias anteriores ao 22 de setembro de 1914.

da saudade que através do contar que rememora conecta a comunidade de hoje com a do passado. Como disse Woia Camlem ao contar sobre o contato com os brancos:

Figura 12. Gravação da entrevista com Woia Camlem. Com a camerazinha à esquerda, Jucelino fazendo o making off. Do lado direito, Bela, com o fone de ouvido, sentado na cadeira, Kalley e na câmera principal, João. [Foto: Lays Cruz. 19 de setembro de 2014]



A mesma pessoa que pegou a mão do Eduardo contou pra mim, depois o pai acabou de contar pra mim, viu. Que era o tal de Kovi. Kovi contou pra mim, viu. Pra mim quando eu era novo, quando eu vim da aula, viu. Aí eu entrei lá na casa dele e ele tava contando pras outras mulheres, viu. Aí ele acabou de contar pra mim e foi, foi... e eu fiquei escutando [palavras no idioma] ele contou, quando ele acabou de contar ele diz assim: assim depois ou mais tarde você conta pra tua família, viu. Isso eu escutei eu aprendi na boca dele. Eu, o Womble eu vi, mas mal, mal eu vi o Womble. Agora o Kovi eu vi bem porque ele morreu por último né. Womble que morreu primeiro, né, o Kovi que morreu por último. (entrevista com Woia Camlem, setembro,

2014 – arquivo fornecido por Marcelo Dias).

Conforme reflexão de Urban em sua análise do contato, a pacificação é indireta, ambígua (URBAN, 1985, p. 236). Os cem anos de “pacificação”, para os mais velhos, era recebido com silêncio, o tipo de silêncio triste e cabisbaixo que em alguns momentos toma conta das pessoas, mas que nesse caso parece o silêncio do tipo de Koziklã, Ana Waldheim, Benedita Inglat. Conforme Juliana Machado comentou uma vez, a impressão que ela tinha sobre as histórias do mato era de que para os velhos era algo muito difícil de se falar a respeito. Era preciso refletir, lembrar e, como eu mesma pude ver depois, a fala, em meio a emoção e lágrimas, conduz novamente ao silêncio. Poderia parecer que uma situação dessas aconteceria apenas com pesquisadores não-indígenas, mas conversando com os acadêmicos indígenas eles mencionam também as dificuldades que eles têm em conversar com os mais velhos para fazer pesquisa. Nunca ouvi tantas versões e tão diferentes como naqueles dias da oficina, cada um falando do que haviam ouvido de seus pais e avós. Através das conversas nos aproximávamos daqueles tempos, cem anos depois.

Se os velhos num primeiro momento não querem ser filmados, os que aceitam gostam bastante de falar, o que depende da postura de cada um. Não é raro que alguns peçam dinheiro para falar ou contar certas coisas e no caso da gravação em vídeo e/ou áudio fica mais evidente para eles que as informações vão ser usadas em um trabalho que vai deixar a pessoa rica e os nossos índios vão continuar aqui sofrendo. Mas falar para que esta história continuasse a ser ouvida e contada era a ideia inicial do projeto do filme e, segunda Juliana realça o silêncio⁸⁹. Como aponta Sílvia Loch,

Sofrimento é uma categoria que merece ser melhor explorada, buscando-se exegeses nativas mais precisas. Pelo que pude perceber, ela é utilizada para designar desde sentimentos mais subjetivos, como “sofrer de amor” ou de saudade, como para as mais diversas situações da coletividade em que os índios “de fora” se viram protagonistas. Certa vez, contando sobre o dia do contato, uma índia mencionou: “por causa de Eduardo eu estou aqui sofrendo”. Então, sofrem no Bugio, sofrem na

⁸⁹ Comunicação pessoal, janeiro, 2015.

barragem, sofrem na “greve”, sofrem na cidade (LOCH, 2004, p. 46, nota 37).

As situações nativas nas quais mais ouvi sobre o sofrimento se referiam ao tempo no mato, ao pós-contato e a Barragem e são as que eles queriam que estivessem no filme, como vimos no detalhamento de roteiro apresentado mais acima. *Vanhkala*, “pacificação” e silenciamento é como eles têm se referido à “pacificação”. *Vanhkala* é uma palavra que para eles não tem tradução. A ideia de *silenciamento* foi uma proposta do grupo EDUCOGITANS que, como conta Keim,:

[...] apoiado em análises antropológicas e sociológicas, contestou essa titulação e propusemos que o nome pacificação fosse substituído por silenciamento. Passaram-se 6 anos em que essa expressão foi apresentada e parcialmente acolhida e debatida nos dias de comemoração aceitos por alguns e contestados por outros como dia do silenciamento. No final de maio de 2012, em uma reunião para debater a possibilidade da FURB desenvolver uma Política Indigenista, para acompanhar e coordenar as interações da Universidade junto a essa comunidade originária, fui abordado de forma determinada pelos presentes à reunião, os quais contestaram de forma clara e bem argumentada, que nossa sociologia e antropologia estavam erradas. Essa afirmação teve como base o argumento de que se estivessem silenciados, a FURB não estaria debatendo a possibilidade de interagir com eles e também pelo fato de que, na época da aproximação com o SPI eles eram apenas 400 e atualmente a comunidade Laklãnõ conta com população aproximada de 4000 pessoas, o que mostra a capacidade de reação e de resistência desse povo. Com essa argumentação os indígenas defendem a posição de que deve ser mantido o título, dia da pacificação, para comemorar o dia em que eles, os indígenas, pacificaram os não indígenas que os assassinavam, como se tivesse em vigor uma declaração de guerra, na qual a morte dos adversários não se constitui em crime (KEIM, et. al., 2014, p. 259).

Diante disso como fica a ideia de silêncio e silenciamento que tem

aparecido com frequência até aqui? Como tudo mais entre os Laklãnõ/Xokleng dificilmente se terá um consenso sobre alguma coisa, todos sempre questionam uns aos outros. No momento, penso que o silenciamento é uma ideia aceita, mas não em substituição à pacificação, e seus sentidos podem ser muito diversos, dependendo da situação de enunciação e de quem fala. Mas silenciamento tem feito parte do repertório deles.

O silêncio do idioma e dos costumes tornou-se um estado de coisas imposto pelos não-indígenas, sendo que a barragem teve o poder de intensificar o sofrimento, privando-os das terras boas de plantar e de morar perto do rio. Já a relação do sofrimento e o tempo no mato é feita geralmente por pessoas das gerações mais jovens. Para eles os antigos saíram do mato em busca de condições melhores para eles, segundo Jucelino, em sua entrevista ⁹⁰. Alguns velhos falam do tempo contemporâneo como um momento bom em que as pessoas têm estudo, carro, comida, em contraposição a um tempo de penúria em que não tinham nada para comer, não tinham liberdade.

No primeiro capítulo desta dissertação foi apresentada uma versão da história do contato entre os Laklãnõ/Xokleng e os brancos, num olhar que buscou enfatizar aspectos que aparecem nas diferentes pesquisas que foram feitas sobre a questão e que aparecem fortemente nas histórias que eles contam sobre os brancos. O grupo que foi contatado por Eduardo percorreu muitos caminhos antes dos acontecimentos do dia 22 de setembro de 1914. Segundo os mais velhos contam, os índios já sabiam que iam encontrar o Eduardo, conforme Woia Camlem: “Kavinbytxagtxá, é de lá que Kuzug e a equipe dele, e a família dele⁹¹, veio para cá no caminho. Onde era o caminho do avô dele. De lá que eles vieram para pacificar com esse Eduardo” (SALLES MACHADO, 2014, p. 7).

Os Laklãnõ/Xokleng possuem formas divinatórias que permitem saber o que vai acontecer. Henry elenca algumas destas formas, como

⁹⁰ Gravada em 19.09.2014.

⁹¹ No caso aqui *equipe e família* se referem às famílias extensas, “in Kaingang society the individual is physically part of a much larger group” (HENRY, 1941, p. 98). Fisicamente no sentido forte de serem uma só carne e sangue (ibid.). Como Nanbla Gakran explicou-me uma vez, quando em uma *história* se diz que alguém veio, quer dizer que toda sua família veio junto.

vayú, através de arrotos sobre escapar da morte, kumbëdn, predições sobre mortes por insetos encontrados nas cinzas dos mortos e o kôplëgn, feito com o carvão e diz respeito a localização de animais que podem ser caçados e mortos e eventos meteorológicos – todos podem avisar sobre morte (HENRY, 1941, p. 88). Em trabalho apresentado na em etapa do curso de Licenciatura Indígena, o acadêmico Laklãnõ/Xokleng Michael Weitchá falou sobre o caminho que os índios percorreram sabendo que iam encontrar com o Eduardo. Em alguns pontos eles paravam e faziam o kóplan que indicava o caminho a seguir.

O marco 22 de setembro é o encontro que já fora precedido por outros e os Laklãnõ/Xokleng sabiam onde ir para encontrar plantações e gado dos brancos para se alimentarem. Também se aproximavam para observar as coisas e comportamento deles, segundo depoimentos de velhos colonos, como contado por Coelho dos Santos:

Olhar a distância a casa do colono, vê-lo utilizar o machado e a enxada, observar suas criações e mesmo 'mexer com ele' foi passatempo de muitos Xokleng, entre a caçada ou coleta farta e a folga dos 'bugreiros'. E nem todos os colonos reagiam de arma em punho à presença do índio. Temerosos, mas sabedores que o pior seria um ataque de vingança, muitos colonos sabiam que estavam sendo observados, que estavam ao alcance dos arcos, mas continuavam suas fainas sem se darem por entendidos. À noite, muitas das casas desses colonos eram cautelosamente rodeadas pelos silvícolas, sem que nada de mal acontecesse. Em alguns casos, o índio se aproximava para deixar uma caça ou uma abelheira de presente e mais tarde voltava para apanhar um brinde qualquer que em retribuição o colono astuto e sensato deixava no mesmo lugar do oferecido (1970, p. 33).

Neste momento em que completava cem anos do primeiro contato com Hoerhann, a história de sua chefia até a saída em 1954 foi um tema comentado, mas que não poderia descrever com todos os detalhes das conversas. Todos eles deram exemplos das maldades que ele fazia com os índios, prendê-los na cadeia, testando as armas que ele recebia matando os índios com armas de tiro a longa distância, engravidando as índias, batendo nas pessoas, negando-se a lhes dar remédio e comida. Ao mesmo tempo afirmam que se não fosse por terem feito o contato, talvez eles não existissem mais. Ao ser perguntado sobre os índios pacificarem o branco,

Divo nos conta que

antes dos cem anos nós já vinha lutando já, com o governo hereditário que vieram afastando os nossos indígenas. E onde sobrou esse pedaço [...] que os nossos líderes viram que não adiantava mais enfrentar os bugreiros. Tiveram essa ideia então de entrar pra fazer uma pacificação, né. Um encontro pacífico. Por isso que dali até a pacificação é uma história (Entrevista com Vanhecan Divas Camlem, presidente da Associação, entrevista, 19.09.2014).

Os Laklãñ/Xokleng estavam amansando os *zug* (brancos) e a “pacificação” foi o momento em que eles receberam muitos presentes, todas as coisas que eles queriam: ferramentas, roupas e gado. Segundo Urban, a pacificação não foi motivada por uma situação de penúria dos índios do mato – excetuando a ação dos bugreiros. Foi mais um voto de confiança na pessoa de Hoerhann, que não lhes faria mal e daria a eles o que desejam, sem que tivessem que usar violência e sem dar nada em troca. Por isso os Laklãñ/Xokleng teriam tido um duplo desapontamento, por Hoerhann mudar seu comportamento começando a judiar dos índios e pela escassez de presentes que se seguiu aos primeiros anos de contato. (URBAN, 1985, p. 237).

Essa interpretação de Urban parece ajudar a entender um pouco as ambiguidades que circundam as ações de Hoerhann e que os índios não conseguem explicar. Durante o campo ouvi muitas vezes dizerem que no começo ele ajudava os índios, mas depois ele mudou, quando perguntava o porquê ninguém sabia. Ele, por alguma coisa, se tornou uma pessoa má. O começo da vida tal como tem sido vivida por eles em sofrimento traz em seu cerne o papel do Eduardo como um enigma.

O encontro do dia 22 de setembro costuma ser narrado com muitos detalhes e foi gravada pelos oficinairos contada por Woia Camlem e Alfredo Patté. Foram quarenta anos nos quais as motivações e escolhas de Eduardo são muito ambíguas sendo um tema frequentemente discutido no dia a dia da aldeia. Em diversas ocasiões as pessoas conversam sobre ele, tentando entender o porquê dele agir como agia.

Como foi mencionado antes, Hoerhann saiu do ainda PI quando aconteceu a morte/assassinato de Lili Priprá.

Figura 13. Entrevista com Edu Priprá. Segurando o guarda-chuva, Marcelo. [Foto: Lays Cruz. 20 de setembro de 2014]



[Vacla (Bela)] Tu sabe a história do teu pai como é que ele morreu?

[Edu Priprá] Aí meu pai com isso saiu pra fora junto com os outros índios trabalhar, foram trabalhar numa ferroviária, essa ferroviária que vem de São Paulo ao Rio Grande do Sul, eles foram trabalhar e lá ele descobriu um meio que ele podia, assim, fazer alguma denúncia, alguma coisa ele achou que ele podia fazer, era o exército que tocava essa ferroviária. Então ele veio de volta, conversou com os líderes de novo e eles disseram pra ele: “então você vai, vai denunciar, leva isso, você vai denuncia” Então ele foi numa segunda vez, voltou de volta e ele disse pra eles que ele teria que ir a Rio de Janeiro porque lá era a sede da administração que era o SPI. Então lá era a sede. Então eles disseram, o comandante do exército disse vai na sede, denuncia lá. Então aí ele veio contou pros índios, aí fizeram uma reunião entre

eles e se ajudaram, fizeram uns artesanatos. Pelo que eu sei ele levou uns três jogo de flecha feito um pelo Vajeky Patte, outro feito pelo Kovi e outro feito pelo velho Dil, “Ditovo” ele dizia, “Ditovo” ess era o sogro do Vetxazinho. Então ele levou três jogo de flecha e convidou um companheiro pra ir, então, junto com ele. Ele levou então Kundang, que é tio do Vetxá. Levou o Kundang junto com ele e foram os dois para o Rio de Janeiro. Então lá eles levaram essa denúncia fizeram essa denúncia e aí de lá o administrador do SPI mandou ele de volta, escreveu um ofício pra ele trazer pro Eduardo e quando ele veio trazer pro Eduardo, que ele trouxe pro Eduardo, eles já ligaram pra ele dizendo que tava vindo um ofício pra ele, um ofício de denúncia. Então ele se preparou com mais de vinte homens na casa dele, aqui em baixo onde é a casa dele. Se preparou com mais de vinte homens armados que tavam esperando ele para matar. Então foi avisado ele, alguém avisou: “olha o véi Eduardo vai te matar se tu vai”. Ele disse: “não, mas nem que morra, mas tem os meus filhos, tem toda essa gente, vai melhorar depois pra vocês. Eu vou morrer, mas vai melhorar a vida de vocês. Chega de sofrer. Chega de sofrer”, ele disse, “eu vou tá vivo até morrer, mas vocês vão ficar bem depois daí pra frente”. E aí ele veio com esse companheiro dele. Ele veio, saiu de manhã cedo de canoa, que o nosso transporte era canoa, veio de canoa e isso era bem cedo, pelas nove e meia, mais ou menos, dez horas ele tava chegando na casa do véi Eduardo ali pra entregar o documento. Quando ele foi entregar o documento, o véi Eduardo não chegou a pegar o documento. Ele mandou um outro pegar. E aí ele não pegou, da mão dele ele não pegou o documento. E não entregou praquela pessoa que era pra entregar o documento pra ele. “Ou você entrega ou senão você morre”. Quando ele falou você morre, aí ele correu, né. Tava desarmado. Ele só tinha uma navalha que ele carregava sempre no bolso que era a única coisa dele que ele tinha era aquela navalha. Aí ele correu, correu e eles começaram a atirar nele, começaram a atirar atrás dele. Ele correu mais de quatrocentos metros mais ou menos, ou mais. E aí ele tinha um

portão na frente, ele teve que passar, pra pular o portão eles iam atirar nele e derrubar ele, porque o portão era fechado e antes do portão tinha um bueiro, um bueiro bem aonde cruzava uma água, ele agarrou-se, se apichou-se lá dentro, se escondeu embaixo do bueiro. Quando ele se escondeu embaixo do bueiro eles viram tudo atrás dele e vieram aqueles vinte homens atirando, é. E aí lá embaixo, quando descobriram que ele tava lá embaixo o véi Eduardo atirou bem na nuca dele. De cima assim, pra baixo assim, porque ele viu ele, ele abaixou assim ele atirou assim na nuca dentro do bueiro. Aí tirou ele de lá, mandou tirar botou assim na estrada, aí tiraram a roupa dele, aí pegaram aquele papel que ele tinha. Foram arrastando ele, desceram pra baixo no lado do rio, fizeram um carreiro assim com facão e desceram, jogaram ele lá na beira do rio. Não jogaram ele na água, jogaram numa pedra, metade do corpo na água, metade em cima da pedra.

[Bela] Mas valeu aquele sofrimento que seu pai passou?

[Edu] É... Na época, assim, valeu. Valeu porque houve um reboliço, houve um movimento. Aí o SPI foi retirado, né, foi mudado. E aí veio um outro chefe, veio um outro que era chefe do SPI, e esse outro ficou aí e o Eduardo, então, foi retirado ele, poucos tempos depois foi preso, né. Ele foi preso. Foi preso. Então, quer dizer, eu entendo assim que valeu sim, só que até ali onde que matava os índio a tiro. Meu pai foi o último que foi matado a tiro, hoje os índio morre na água aí, quando não morre na água morre de epidemia, como os índios todos no passado morreram de epidemia, né. Uns morre na caneta, uns morre nos hospitais, quando vem do hospital o médico dá um atestado que morreu morte natural, nunca existe morte natural alguma coisa foi feita. Hoje nós estamos morrendo dessa forma.

[Bela] Seu Edu, chegou o grande dia da festa nossa

da “pacificação”, o que você sente, qual seu sentimento a respeito disso?

[Edu] O meu sentimento é seguinte que hoje agora depois de amanhã que é dia vinte e dois de setembro, pra mim a pacificação, pra mim é um dia de reflexão, um dia de tristeza, um dia sangrento, viu. É um dia de dor, porque aqui ficaram os nossos avós, nossos pais tão aí. Aqui correu o sangue do nosso povo, né. Porque os índios não saíram só esse pouquinho que hoje tem aqui. Mais ou menos saiu uma população igual a essa de hoje, mas em 1930 só sobrou cento e vinte e duas pessoas. Depois de 1914 até 1930 só sobrou só cento e vinte e duas pessoas só. Então isso custou sangue, viu. Então isso pra mim não é festa. Pra mim esse sangue que corre aqui sente dor. [...] É claro que essas pessoas novas sente diferente, que é uma festa de aniversário, cem anos que os índios saíram do mato, cem anos de resistência, cem anos de luta pra sobreviver sem uma dignidade necessária, sem uma dignidade que o brasileiro, o homem precisa ter nessa vida, viu. E aí nós temos agora, ainda por incrível que pareça, por último ainda o próprio Governo Federal cria ainda aqui um empreendimento que acaba com a nossa vida de uma vez, isso pra mim se torna uma grande discriminação aí que nós estamos aqui, ó. Tamos aqui acampado aqui em cima disso aqui, pra ver se o governo escuta, vê, enxerga a situação em que nós estamos morando, a situação em nós estamos. É isso a minha palavra e eu quero dizer, assim, a todos muito obrigado. [entrevista realizada durante o primeiro dia da festa da “pacificação” - 20.09.2014; arquivo cedido por Marcelo Dias]

Como mencionado no primeiro capítulo, a morte de Lili e a saída de Hoerhann são um marco importante na conquista do espaço deles, e na luta por tomarem suas decisões e acabar com os mal tratos. Esta entrevista ressoa com outros comentários dos oficineiros e de outros que também falaram de Lili. Aí aparece o poder do documento: apenas através da denúncia e de um ofício que eles poderiam tirar o Eduardo de lá. Esta viagem ao Rio de Janeiro é semelhante ao que hoje eles fazem a Brasília, onde está quem manda.

Porém o mais marcante desta história é a precisão com a qual o acontecimento é contado, as distâncias, horário, atitudes, a violência das ações dos encarregados do posto, a localização precisa de cada momento e todos sabem onde ficam estes lugares. O assassino nesta história é o Eduardo mesmo, que se nega a pegar o documento e encerra a história com tiros. A mudança também se dá na forma de sofrer já que Lili foi o último a morrer assim, e agora são outras as coisas que tiram a vida dos índios.

Este modo de falar deles, de que o índio morre na caneta, na primeira vez que ouvi, foi bem impactante e trata-se duma expressão recorrente. São os infundáveis documentos e as formas de fazer as coisas que, se não forem feitas corretamente, não acontece o desejado – às vezes nem com tudo elaborado de acordo com os padrões que se exige. Mesmo seguindo à risca não tem garantias e é preciso insistir. Como dizem também, as coisas que eles têm hoje, as casas, estrada, os postinhos de saúde, tudo foi conseguido na pressão, e para isso as greves⁹² são fundamentais.

As pesquisas, feitas pelos nativos, mostram a sua realidade e seu sofrimento a partir da experiência pessoal e cotidiana de cada um deles. E agora o filme fará o mesmo, e como disse Eleanora, o que eles estavam fazendo ali era contar uma história que se espera ser “grávida de muitas outras histórias” (CASALI; DIAS, 2014, p. 1).

A capacidade de contar uma história em detalhes é o que faz uma pessoa de conhecimentos, no sentido tradicional do termo. Penso estar aí

⁹² [...]a greve é um movimento de reivindicação que pressupõe um estilo de vida próprio. Ela permite experiências que não se dão quando se está na aldeia, e por isso – mais do que em oposição – ela está em continuidade com a vida da aldeia. Ela é um sofrimento, mas, ao mesmo tempo, uma *diversão*. Carrega em si esses dois atributos. A greve como uma manifestação de descontentamento é uma empresa para reaver direitos – tidos pelos índios como originários e não acatados pelo governo e/ou pelos grupos sociais com quem os habitantes da área indígena mantêm relações de vizinhança. Seu caráter reivindicatório constitui um *éthos* beligerante, de ataque e defesa, que servirá para diferenciar os xoklengs de outros co-residentes da terra indígena, especialmente dos guaranis” (LOCH, 2004, p. 68; ênfases em itálico no original).

o critério que separa quem sabe ou não história. Então, quando alguém diz que não sabe de nada, a asserção deve ser entendida dentro do que os Laklãnõ/Xokleng entendem o que é saber. Neste sentido, a oficina era uma dupla aprendizagem: a da lida com equipamentos e da história com seus detalhes, tal como deve ser contada, mas agora de uma forma acessível mesmo para aqueles que independem da escrita/leitura.

A festa do centenário da pacificação

A festa do centenário aconteceu do dia 20 a 22 de setembro na aldeia Barragem. Foi montado um grande barracão coberto de lona preta com um palco. Os oficinairos dividiram-se em grupo para cobrir os eventos da festa e esta filmagem era uma parte importante da oficina, do filme e central para o projeto.

Confusões com a programação nos fizeram por vezes ficar perdidos por lá, mas com Eleonora e Marcelo guiando para conseguir fazer o que era necessário para o filme foi possível conseguir muitas coisas boas. O momento da festa foi importantíssimo, pois como Eleonora repetia sempre, mais importante do que saber quando ligar a câmera é saber o momento de desligá-la. Então, eles se viam educando o próprio olhar, capturando detalhes com a camerazinha e, acompanhando o Marcelo com a câmera principal, eles iam percebendo e começando a refletir sobre como depois unir todas aquelas capturas para formar um texto audiovisual.

Então vamos vê-la.

Figura 14. Visão geral da greve da Barragem. O barracão ao fundo foi o palco principal da festa. Os barracos são onde estão morando os Laklãnô/Xokleng. Ao fundo Igreja Católica e ao lado esquerdo um salão onde costumava ter festas e hoje acontece formaturas. Barragem à direita [Foto: Lays Cruz. 20 de setembro de 2014].



Figura 15. Faixa de protesto na estrada. À esquerda lê-se: “Brasil um país de alguns! O povo Laklãnō/Xokleng é ignorado pelo governo”. À direita: “O povo Laklãnō/Xokleng é pacífico! A 4 décadas negociamos com o governo”. [Foto: Lays Cruz. 20 de setembro de 2014]



Figura 16. Faixas de protesto. “A barragem norte não protege todo o vale prejudica o povo Laklãñ/Xokleng” [Foto: Lays Cruz. 20 de setembro de 2014]



Figura 17. Banner da festa [Foto: Lays Cruz. 20 de setembro de 2014]



Figura 18. Sentadas à mesa com seus artesanatos, à esquerda, Juklug, à direita, Vó, Kojêko. [Foto: Lays Cruz. 20 de setembro de 2014].



Figura 19. Filho de Hoerhann junto às autoridades Laklãñõ/Xokleng, ao centro. À sua esquerda, Setembrino Camlem, cacique presidente/regional, ao lado esquerdo deste Livai Patté do Conselho Estadual de Povos Indígenas (SC). Atrás, Samuel, cacique da Aldeia Palmeira. De camisa verde à direita, Basílio Priprá, cacique da Aldeia Barragem e ao seu lado de camisa listrada, o senhor Antônio Caxias Popó, cacique da Aldeia Figueira [Foto: Lays Cruz. 20 de setembro].



Figura 20. Apresentação das moças ao som de hino evangélico.
[Foto:??; no canto esquerdo, Eleanora e Nandjá (com a camerazinha). 20 de setembro de 2014]



Figura 21. Apresentação das crianças cantando música tradicional. Público tirando fotos [Foto: Como no caso da anterior, acredito que deve ser do Anderson. 20 de setembro de 2014]



Figura 22. Um dos grupos na câmera principal, da esquerda para direita: Allison, Marcelo, Anderson e Bela. [Foto: ?. 20 de setembro de 2014]



Figura 23. Jucelino e Eleonora entrevistando Joasias Kujtá. Ao fundo Barragem Norte [Foto: ?. 20 de setembro de 2014]



Figura 24. Desfile dos estudantes. “Meu nome minha verdadeira identidade”. Desfile de estudantes na festa. À direita de camisa azul, Vilma Covi Patte [Foto:?. 21 de setembro de 2014]



Figura 25. Desfile das mulheres indígenas. Durante a festa as mulheres fizeram um simpósio e desfilaram junto com as escolas. “Mulher indígena – cidadã – 2014 – cem anos ontem e hoje na política e na segurança” [Foto:?. 21 de setembro de 2014]



Figura 26. Desfile dos estudantes. *Apresentação* da captura dos índios pelos bugreiros. Reparem na inscrição diferente no corpo do rapaz no centro [Foto: ?. 21 de setembro de 2014]



Figura 27. Desfile dos estudantes. Um livro em que está escrito o acrônimo: MAIS EDUCAÇÃO; Motivar, Aprender, Interagir, Socializar; Educar, Divertir, Unir, Conhecer, Analisar, aÇão, razÃO, amOr. [Foto: ?. 21 de setembro de 2014]



Figura 28. Concurso de Miss Indígena. Eis as candidatas, na ponta direita, Maiuli. A quarta jovem, da esquerda para direita é Yu-o, neta da Vó Kojêko [Foto: Lays Cruz. 22 de setembro de 2014].



O comentário geral sobre a festa é que ela não estava como deveria ser. Em grande parte pela comida ser preparada tarde (teve um dia em que deram a carne para as pessoas fazerem porque ia demorar) e por não ter sido feita a encenação do contato às margens do Plate. Mas a programação alterava a todo momento e o que era o mais esperado acabou não acontecendo. Como foi mostrado no capítulo anterior, as apresentações são momentos muito especiais para os Laklãnõ/Xokleng. Conversando com as pessoas na Barragem para saber o que eles estavam achando da festa foi possível perceber quão decepcionados ficaram por esta apresentação não ter acontecido. Acredito que ela seria o paroxismo de mostrar que no dia 22 de setembro de 1914 foi, na verdade, os índios que amansaram os brancos.

Muitos dos velhos ficaram ali no entorno e muitos deles não desceram para ver a festa. Que festa? Perguntavam pra mim, como resposta à minha pergunta do *porquê não descia para ver o que acontecia na barracão, não tem nada pra comemorar, isso está uma bagunça*. As barracões vendiam guloseimas do tipo que eles apreciam, sorvete, refri, cachorro quente, empanado (bifes empanados prontos que eram fritos na hora), salgadinhos, bolos e doces. Kabe estava vendendo caldo de cana. Tinham muitas barracas com artesanato de todo tipo e uma intensa disputa

para vendê-los. Não fiquei à noite, mas imagino que os mais jovens dominavam o cenário.

A impressão dos três dias de festa foi estranha, principalmente quando tinha *zug* em grande quantidade, principalmente quando, por exemplo, chegou o pessoal da Universidade de Florianópolis. Um ônibus que, salvo engano, veio com membros do Núcleo de Estudos de Populações Indígenas (NEPI) e da UFSC causou um grande reboiço e acentuou a mudança de comportamento das pessoas.

Do ponto de vista político podia-se perceber várias tensões. O ano de 2014 foi extramente movimentado politicamente, inclusive adiantando as eleições para cacique. Porém, muito desta tensão devia-se à festa mesma, já que os recursos para sua execução vieram de diversos lugares e mediados por diferentes pessoas.

No final de suas falas alguns desejavam *mais cem anos pra nós*.

A questão da perda, como falada por eles, que afirmam sempre estarem se acabando e a cultura se perdendo, parece ser na verdade uma das formas que estão ligadas a ideia de *silenciamento* como tem sido empregada por eles. As tradições não estão nem perdidas nem esquecidas, mas em silêncio. Falar sobre acontecimentos os tornam vivos e nesse caso é reavivar o genocídio, as privações, os maus tratos, os enganos e também a luta e a resistência.

Retomando a questão do silêncio no caso de Koziklã, talvez nunca saibamos o que seu silêncio queria dizer. A contrapartida disso seria talvez acharmos que as palavras audíveis são compreensíveis, porém elas estão tão dentro do labirinto dos sentidos como o silêncio também está. Talvez o silêncio seja demasiado impactante para aqueles que trabalham com as palavras.

Em dezembro, Juliana e eu fomos a casa de Eleonora e Marcelo ver o filme, quase pronto. Nesta fase final, a questão de como escrever os nomes das pessoas, dos lugares e tudo o mais nos créditos foi bem discutida por e-mail e até por telefone.

O filme ficou muito inspirador. Na segunda etapa de oficina na TI eles reforçaram a proposta do filme, buscando mais entrevistas, imagens e sons e, o nome que já havia sido sugerido na primeira etapa ganhou força e ficou como título do documentário.

Û TÕ DËN TXI KABEL

aqueles que contam histórias
oficinas de vídeo XOKLENG

Percebemos que este era nosso tema principal, recontávamos com imagens e sons uma história contada desde sempre, por muito tempo, sem papel e caneta, registrada na memória e no afeto. Uma história contada em casa, em roda, de vô para neto; uma história para não morrer.

Recebi formulado deste modo via e-mail, num pedido de correção e ajuda na parte escrita ao Nanbla Gakran. Aos poucos as escritas foram se ajustando e dava para ver como os oficineiros aprenderam rápido, se dedicaram e pode-se ver no filme as ambiguidades de sua história.

Eles foram muito hábeis, no registro audiovisual das experiências vividas nas aldeias, na greve, na festa, na oficina, na visita ao Arquivo Histórico de Ibirama em que encontraram mais sobre o Eduardo do que sobre eles. Aparecem as fotos e filmagens antigas em que aparecem as faces e os gestos de seus parentes. Fazem-nos um convite para percorrer também os sinuosos caminhos que ao longo das gerações, os índios caminharam.

Uma discussão mais ampla sobre a escrita audiovisual extrapola o momento deste trabalho. Portanto, aqui foram apontados questionamentos em torno do tema que ressoam com a experiência que pude acompanhar. O mais importante, e talvez mais evidente, é o poder de contar a própria história. Entre os suportes que eles tem disponíveis poder filmar e poder tirar foto são preferíveis a quaisquer outros, e conforme disse Woia Camlem no dia em que narrou para nós e para a câmera os acontecimentos do dia do contato, “eu não sei, né, escrever, ler. Assim eu conto”.

Considerações finais

Ao longo da dissertação busquei uma aproximação aos usos das escritas entre os Laklãnõ/Xokleng. Parte significativa da literatura que trata da escrita está na problemática das relações entre oralidade e escrita e no caso dos povos indígenas são em sua maioria trabalhos na área de linguística ou educação indígena⁹³. Tais discussões apareceram neste trabalho na medida em que também eram assuntos debatidos por eles e, neste sentido, busquei descrever escritas nos contextos nos quais elas surgiam como ato ou questão.

Apresentando os trabalhos acadêmicos feitos pelos Laklãnõ/Xokleng mostrou-se como eles tem se posicionado sobre estas questões. Com relação a autodenominação existem muitas possibilidades que surgem em diferentes momentos numa tentativa de exprimirem-se enquanto povo. Para eles, fazer esta reflexão é central para também refletirem sobre sua história e identidade. A assim chamada preservação da cultura, um tema que lhes é tão caro, surge com força no uso das marcas corporais. Elas permanecem transformando-se de acordo com critérios estéticos e de sua organização social.

O caminho que foi possível percorrer neste momento permitiu ver a importância que eles dão as coisas escritas e, por isso mesmo, o fato deles escreverem é uma escolha intelectual, política e estética. Intelectual por ser mais uma forma que lhes permite analisar criticamente a trajetória que eles têm percorrido ao longo do tempo. Política porque a escrita, tal como eles a conheceram, esteve sempre ligada ao exercício do poder e ao conquistá-la eles reclamam para si essa força transformadora. Estética pois a beleza, coisas consideradas boas e bonitas são as que eles desejam que façam parte de sua vida. E no pedido para conhecer e aprender a escrita, acredito que a motivação estética foi a mais forte.

Conversando com os acadêmicos indígenas podemos ver a

⁹³ A coletânea organizada por Brian Street (1995) é um exemplo de lida com a escrita caligráfica buscando explorar as formas através das quais ela é percebida por diferentes povos indígenas, em suas dimensões simbólicas e políticas. Trabalhos deste tipo sobre os povos amazônicos incluem Gow (1990), Guss (1986), Uzendoski (2012) entre outros a serem examinados no futuro.

dificuldade e o esforço dispendido não apenas para fazer o trabalho necessário, mas fazer um bom trabalho, um trabalho bonito. Inquietos e empenhados, o povo Laklãñ/Xokleng luta a cada dia para ter seu espaço legítimo, para serem respeitados e poderem então assegurar condições adequadas de vida – para eles mesmos hoje, e para aqueles que virão. Foi possível ver que essa é a força que os move, ainda que haja grandes diferenças/divergências entre o que se almeja e o que é alcançado.

Se antes eles tentaram pacificar o branco, e continuam nesta tarefa até hoje, acho legítimo propor que eles estão pacificando as escolas e as universidades. Sua presença questionadora movimentava tudo ao seu redor, e nos exige uma tomada de posição. Aqui pacificar aparece sem aspas e se mostra com um sentido que não podemos confundir: de que eles mostram a humanidade deles, que há muito se empenham em se aproximar de nós para de algum modo romper o silêncio e compartilhar e contar sua história. Tanto o silêncio quanto a narrativa/escrita/filmagem são formas e recursos usados para que os Laklãñ/Xokleng traduzam sua experiência de modo a fazer dela algo vivo, inteligível e que continue.

No começo da pesquisa a relação entre a escrita e educação era evidente, mas não pensei ter a dimensão e a profundidade que encontrei – neste caso a educação escolar. Como vimos, para eles hoje, a educação é um instrumento para elevar sua autoestima e lhes permitem mudar a realidade para o que consideram como melhor. O fato deles serem acadêmicos pode transformar a escola de instrumento de opressão para algo que incorpora a cultura deles, tal como a entendem atualmente, e assim assegura que ela continue, por sua capacidade de assumir novas formas e suportes.

Ao acompanhar um pouco da experiência com suporte audiovisual pode-se ver que há ressonâncias com a escrita, no que diz respeito a possibilidade de transmitir a *cultura* de outra forma que lhes é esteticamente agradável. Sua existência não está, para eles, ligada estritamente à escola, o que a torna acessível para todos.

A escrita não termina no fim do ato de escrever ou de digitar. Sua realização está na leitura e na miríade de sentidos que esta relação desperta tanto no texto como em seu leitor. Gostaria de trazer um acontecimento que ilustra quão acessível a escrita pode ser justamente nesta interação escrita-leitor.

Quando falo sobre a imagem de pensamento do linguista por natureza (acompanhado por um ponto de interrogação) menciono que Nanbla Gakran recebe muitas visitas. Algumas delas eram muito especiais, como as de Zágdan.

Manuel Mõgkõnã, ou Zágdan, é um dos velhos do povo Laklãnõ. Morreu recentemente. Ele fazia visitas à Vó e ao Nanbla. Quando ia na casa do Nanbla, ele chegava de mansinho com seu *vãdó* (bengala), tirava as botas e colocava chinelos que trazia numa sacolinha. Carregava também uma jaqueta e usava um chapéu de palha. Sempre cuidadoso com a aparência, usando calça social e camisa bem passados, cabelos bem aparados. Sentava-se no sofá perto da porta, íamos nos acomodando, conversando e logo o Nanbla pegava seu livro com as histórias. Ele tomava chá – nunca acertei fazer o chá de folhas de laranjeira do jeito que ele gostava.

Eles conversavam um pouco no idioma e Nanbla começava a ler pra ele. Zágdan ia comentando, às vezes cantava um pouquinho, às vezes (re)contava parte da história, aquilo que ia se lembrando durante a leitura. Ficávamos ali na sala, com os filhos do Nanbla e um dia o Penpel chegou e participou da conversa também.

Uma vez Nanbla me falou sobre as visitas do Zágdan. Ele ia lá para ouvir as histórias, pois ele não tinha com quem conversar sobre essas coisas. No dia que ele disse isso, falou que estavam conversando sobre os Klẽndo, os que desceram a montanha, não se sabe muito sobre eles. Teve um dia em que Nanbla anotou um novo nome que ele não conhecia (Vanhvu), às vezes fazia anotações ou seguia lendo, de vez em quando dava uma olhada no notebook. Pouco antes do Nanbla ir pra Suécia, Zágdan me disse que só ia vir de novo quando ele voltasse. E assim foi.

Soube de sua morte via Facebook. O Caio comentou e imaginei que ele estivesse arrasado, pois gostava muito do Zágdan e ficava feliz quando ele ia lá.

As visitas de Zágdan foram a primeira ocasião na qual vi a leitura em voz alta. Geralmente quando há mais de uma pessoa presente, e se supõe que o que está escrito interessa a todos, lê-se em voz alta. O que está escrito torna-se “objeto” de apreciação geral. Dificilmente a leitura de algo é solitária – o que também acontece com a escrita. Sempre se fazem perguntas a respeito, tornando a escrita/leitura uma conversa.

No caso dessas visitas eram momentos em que o texto no idioma Laklãnõ/Xokleng mostrou-se cheio de vida. As histórias antes estavam disponíveis apenas via tradição oral, e o fato de estarem escritas não congelou seu significado.

Como nos fala Hugh-Jones sobre as narrativas e músicas tukano, os contadores de histórias usam a memória de uma

seqüência de lugares para estruturar sua narrativa ou quando cantadores vão de um lugar a outro, de um verso a outro conforme prossegue seu canto. Estes processos de inserir e extrair informação seriam equivalentes ao que entendemos, respectivamente, como inscrever e ler (HUGH-JONES, 2012, p. 11).

O texto lido em voz alta atuava como dispositivo mnemônico, como um lugar. Nesse sentido, a escrita desencadeia pensamentos, reflexões e em última instância pode conduzir a algo que não se conhecia. Naquele momento de leitura, podia-se percorrer esses caminhos de pensamentos ao encontro da trajetória deles mesmos em suas histórias e descobrir ou lembrar eventos, tirá-las do silêncio.

O tema da escrita se transformou ao longo da vivência junto com eles num momento em que as possibilidades da pesquisa, da escrita e da linguagem audiovisual estavam sendo usadas e debatidas por eles. Em outras palavras o que une os diferentes suportes que foram apresentados ao longo deste texto são as ações e reflexões que as fazem existir e nisto põem as escolhas e possibilidades que eles conseguem vislumbrar em movimento. Mais do que texto ou imagem tratam-se de coisas que fazem pensar.

Assim como os Laklãnõ/Xokleng me convidaram a pensar e expor as minhas ideias, a dissertação foi também um convite para refletir sobre o caminho que percorri até agora ao tentar caminhar junto com eles.

Referências bibliográficas

- BALDUS, Herbet. **Ensaio de etnologia brasileira**. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1979.
- BARROSO HOFFMANN, Maria. (Org.); BANIWA, Gersem (Org.); OLIVEIRA, Jô Cardoso de (Org.). **Olhares indígenas contemporâneos**. 1. ed. Brasília: Centro Indígena de Estudos e Pesquisas – CINEP, 2010. v. 1. 259p.
- _____.; SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. **Desafios para uma Educação superior para os povos indígenas no Brasil**. Políticas públicas de ação afirmativa e direitos culturais diferenciados, (Seminário realizado em Agosto de 2004), 2007
- BATISTA, Juliana de Paula. **Tecendo o direito: a organização política dos Xokleng-Laklãnõ e a construção de sistemas jurídicos próprios – uma contribuição para a antropologia jurídica**. Dissertação (Mestrado em Direito) – PPGD/UFSC, Florianópolis, 2010.
- BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única**. Obras escolhidas, vol. 2. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BUBLITZ, Terezinha. **Análise fonológica preliminar da língua Xokleng**. Brasília: Universidade de Brasília (UnB). Dissertação de Mestrado (Linguística), 1994.
- CASALI, Eleanora; DIAS, Marcelo. **Projeto de oficinas de vídeo e videodocumentário: Xokleng, 100 anos de pacificação dos brancos**. 2014. 5 p.
- COELHO DOS SANTOS, Sílvio. **A integração do índio na sociedade regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina**. Florianópolis: Ed. UFSC, 1970.
- _____. **Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng**. Florianópolis: Edeme, 1973.
- _____. **Educação e sociedades tribais**. Porto Alegre: Editora Movimento, 1975.
- _____. **Sobre a organização social dos Xokleng**. Florianópolis: FAFI, UFSC, junho, 1966.
- _____. Os índios na região sul e a construção de barragens. **Anais do Museu de Antropologia 1985/1986**. Florianópolis, nº18, dezembro, 1989.

_____. Os índios Xokleng e o Antropólogo. **Arquivos da Universidade do Rio Grande do Norte**, Natal, vol. 1, nº2, 1964.

CUNHA, Luiz Otávio. Informações sobre os alunos indígenas matriculados no ensino superior (comunicação em agosto de 2004). In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; BARROSO HOFFMANN, Maria. **Desafios para uma educação superior para os povos indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: LACED/Museu Nacional, 2007.

D'ANGELIS, Wilmar da R. **Como nasce e por onde se desenvolve uma tradição escrita em sociedades de tradição oral?** Campinas: Curt Nimuendajú, 2007. 48 p.

_____; CUNHA, Carla M.; RODRIGUES, Aryon D. (org.). **Bibliografia das línguas macro-jê**. Campinas: DL/IEL/UNICAMPO, 2002.

DEMARQUET, Sônia de A. Os Xokleng de Ibirama, uma sociedade indígena de Santa Catarina. Documentação nº 3, Ministério do Interior. **Boletim do Museu do Índio**, Rio de Janeiro, dezembro, 1983.

FAUSTO, Carlos. **No registro da cultura: o cheiro dos brancos e o cinema dos índios**. Disponível on-line em: <<http://www.videonasaldeias.org.br/2009/biblioteca.php>>

FIRMINO, Antônio L. **O jogo de futebol e o jogo das relações entre os Laklãnô/Xokleng**. Dissertação (mestrado), Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-graduação em Educação, 2012.

FRANCHETTO, Bruna. O papel da educação escolar no processo de domesticação das línguas indígenas pela escrita. **Revista brasileira de estudos pedagógicos**. Brasília: v.75, nº 179/180/181, p. 395-467, jan./dez. 1994.

_____; LEITE, Yonne. A concepção dos linguistas. **Cadernos de estudos linguísticos: linguística indígena e responsabilidade social**. São Paulo, vol. 4, p. 15-30, 1983.

FÜRBRINGER, Nádia P. **Coleções etnográficas: objetos, fotografias e registros de campo. Novas articulações e ressignificações**. Dissertação (mestrado), UFSC/CFH/PPGAS, 2013.

GAKRAN, Nanblá. História do início da educação escolar (décadas de 1930 e 1990) e da morfologia da língua junto ao povo Xokleng/Laklãnô. In: KEIM, Ernesto J.; GAKRAN, Nanbla; COSTA, Carlos Odilon; SANTOS, Raul Fernando (org.). **Educação na diversidade étnica: educação escolar indígena no contexto pós e anticolonial**. Curitiba: CRV, 2014.

_____. **História da geração e da criação: os Väjêky saíram da água**.

[s.d.]

_____. **Minidicionário Laklãnõ (Xokleng)-Português – edição experimental**. Fotocopiado com recursos do Programa Observatório de Educação Indígena (13/2009) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) do Ministério da Educação (MEC), janeiro, 2010.

_____. **Aspectos morfossintáticos da língua Laklãnõ (Xokleng) “Jê”**. Dissertação (mestrado), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. São Paulo: Campinas, 2005.

GAKRAN, Txulunh. Nutrição originária do povo Xokleng/Laklãnõ: armazenamento e formas de preparo. In: KEIM, Ernesto J.; GAKRAN, Nanbla; COSTA, Carlos Odilon; SANTOS, Raul Fernando (org.). **Educação na diversidade étnica: educação escolar indígena no contexto pós e anticolonial**. Curitiba: CRV, 2014.

GENSCH, Hugo. **Worterverzeichnis der Bugre von Santa Catharina. Zeitschrift fur Ethnologie**. v.40, p.744-759, 1908.

GOULD, Harold. Jules Henry [obituary]. **American anthropologist**, vol. 73, 1971, p. 788-797.

GOW, Peter. Could Sangama read? Graphic system, language and shamanism among the Piro (Eastern Peru). **History and anthropology** 5, p. 87-103, 1990.

GUÉRIOS. Rosário Farani Mansur. O Xokrén é idioma Caingangue. **Arquivos do Museu Paranaense**. Curitiba. v.4, p.321- 331, 1945.

HENRY, Jules. A Kaingang text. **International Journal of American Linguistics**. New York, v. VIII, n. 3-4, p. 177-218, 1935.

_____. The personality of the Kaingang indians. **Character and personality**, v. 5, p. 113-123, 1936a.

_____. The Linguistic Expression of Emotion. **American Anthropologist**, vol. 38, p. 250-256, 1936b.

_____. **Jungle People: a Kaingáng tribe of the highlands of Brazil**. Richmond (Virginia): J. J. Augustin Publisher, 1941.

_____. The Kaingang language. **International Journal of American Linguistics (IJAL)**. New York. v.14, n.3, p.194-204, 1948.

HOERHANN, Rafael. **O Serviço de Proteção aos Índios e a desintegração cultural dos Xokleng (1927-1954)**. Tese (doutorado), Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-graduação em História, 2012.

HOFFMANN, Kaio. **Domingues. De alguns pressupostos analíticos na literatura sobre os Xokleng: esboço para uma breve revisão bibliográfica.** Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 4, n. 2, p. 233-248, jul./dez. 2010.

_____. **Música, mito e parentesco: uma etnografia Xokleng. Dissertação (mestrado).** Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em antropologia social, 2011.

HUGH-JONES, Stephen. Escrever na pedra, escrever no papel. In: ANDRELLO, Geraldo. **Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro.** São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012.

INGOLD, Tim. **Lines: a brief history.** New York: Routledge, 2007.

JOLKESKY, Marcelo P. de V. **Reconstrução fonológica e lexical do proto-jê meridional.** Dissertação (mestrado), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, 2010.

KEIM, Ernesto Jacob; SANTOS, Fernando. **Educação escolar indígena: interculturalidade e cosmovisão na revitalização da língua e cultura Xokleng/Laklãnõ.** Revista Teoria e Prática da Educação, v. 16, n. 2, p. 169-183, Maio/Agosto 2013.

_____; GAKRAN, Nanbla; COSTA, Carlos Odilon; SANTOS, Raul Fernando. **Educação na diversidade étnica: educação escolar indígena no contexto pós e anticolonial.** Curitiba: CRV, 2014.

LANGDON, Esther Jean; WIJK, Flávio B. **Festa de Inauguração do Centro de Turismo e Lazer: uma Análise da Performance identitária dos Laklãnõ (Xokleng) de Santa Catarina.** Ilha (Revista de Antropologia), vol. 10: 171-199, 2009.

LOCH, Sílvia. **Arquiteturas Xoklengs contemporâneas: uma introdução à antropologia do espaço na Terra Indígena Ibirama.** Dissertação (Mestrado em Antropologia). PPGAS/UFSC, Florianópolis, 2004.

MACEDO, S. L. Xamanizando a escrita: aspectos comunicativos da escrita ameríndia. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, 15(2): 509-528, 2009.

MARKUS, Kledes. **Identidade étnica e educação escolar indígena.** Dissertação (Mestrado em Educação). PPGE/FURB, Blumenau, 2006.

MARTINS, Pedro. **Anjos de cara suja: etnografia da comunidade**

cafuza. Dissertação (Mestrado em Antropologia), PPGAS/UFSC, Florianópolis, 1991.

METRAUX, Alfréd. The Caingangue. In: STEWARD, Julien. **The Handbook of South American Indians**. Vol 1: The Marginal Tribes. Washington: United States Government Printing Office, 1946.

_____. Social organization of the Kaingang and Aweikoma according to C. Nimuendaju unpublished data. **American Anthropologist**, vol. 49, 1947.

MONTE, Nietta L. **Escolas da floresta: entre o passado oral e o presente letrado, diários de classe de professores Kaxinawá**. Rio de Janeiro: Multiletra, 1996.

MULLEN, Paul; VANDRESSEN, Paulino. O bilinguismo xoklêng/português no Posto Duque de Caxias. **Anais do Museu de Antropologia 1985/1986**. Florianópolis, nº18, dezembro, 1989, p. 36-58.

MÜLLER, S. A. **Efeitos desagregadores da construção da Barragem de Ibirama sobre a comunidade indígena**. Dissertação (Mestrado em Antropologia), PPGAS/UFSC, Florianópolis, 1985.

NAMEM, Alexandro. M. **Botocudo: uma história do contacto**. Florianópolis: UFSC; Blumenau: FURB, 1994.

_____. Os Laklãnõ na região do Alto Vale do Itajaí, estado de Santa Catarina, Brasil. In: BAINES, Stephen G.; et. al. (org). **Variações interétnicas: etnicidade, conflitos e transformações**. Brasília: Ibama; UnB/Ceppac; IEB, 2012.

NÑANBLA, Kännhãhá. **Ë Kapó vén ka Dén Kághan jó kabel - Väjêky óg vú goj tá kapó mũ**. [s.d.], 10 p.

PAULA, José Maria de. Memória sobre os Botocudos do Paraná e Santa Catarina organizada pelo serviço de protecção aos selvícolas sob a inspecção do Dr. José Maria de Paula. **Annaes do XX Congresso Internacional de Americanistas**, Rio de Janeiro, 1922, vol. 1, 1924.

PATTÉ, Abraão Kovi. Ensino da língua materna Xokleng/La Klã Nõ: silenciamento, opressão e resistência. In: KEIM, Ernesto J.; GAKRAN, Nanbla; COSTA, Carlos Odilon; SANTOS, Raul Fernando (org.). **Educação na diversidade étnica: educação escolar indígena no contexto pós e anticolonial**. Curitiba: CRV, 2014.

PATTÉ, Maria Kula. Revitalização e provitalização da língua La Klã Nõ e a educação escolar indígena. In: KEIM, Ernesto J.; GAKRAN, Nanbla; COSTA, Carlos Odilon; SANTOS, Raul Fernando (org.). **Educação na**

diversidade étnica: educação escolar indígena no contexto pós e anticolonial. Curitiba: CRV, 2014.

PRIPRÁ, Zilda; PRIPRÁ, Lalan. Educação bilíngue como esperança de reafirmação da identidade para os La Klã Nõ (Xokleng). In: KEIM, Ernesto J.; GAKRAN, Nanbla; COSTA, Carlos Odilon; SANTOS, Raul Fernando (org.). **Educação na diversidade étnica: educação escolar indígena no contexto pós e anticolonial.** Curitiba: CRV, 2014.

RIBEIRO, Darcy. A pacificação dos Xokleng. **Carta.** Brasília: Gabinete do Senador Darcy Ribeiro, n. 9, p. 23-52, 1993.

SAEZ, Oscar C. **Nomes, pronomes e categorias: repensando os “subgrupos” numa etnologia pós-social.** Florianópolis: Antropologia em primeira mão, v. 138, 2013.

SALLES MACHADO, Juliana. **Videodocumentário: Xokleng, 100 anos pacificando os brancos.** (Projeto) Organização Associação Indígena Cocta Camlem Nega To Dénkang Han, fevereiro, 2014.

SALOMON, M. **As correspondências: uma história das cartas e das práticas da escrita no Vale do Itajaí.** Florianópolis: Ed. da UFSC, 2002.

STREET, B. (ed.). **Cross-cultural approaches to literacy.** Cambridge: Cambridge university press, 1995.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz; IORIS, Edviges Marta; ALMEIDA, José Nilton de; JESUS, Suzana Cavalheiro de. A presença de estudantes indígenas na Universidade Federal de Santa Catarina: um panorama a partir do programa de ações afirmativas – PAA/UFSC. **Século XXI, Revista de Ciências Sociais**, v.3, no 1, p.212-236, jan./jun. 2013.

TSCHUCAMBANG, Josiane de Lima. A infância Xokleng/Laklãnõ: a educação escolar indígena a partir do olhar de uma indígena. In: KEIM, Ernesto J.; GAKRAN, Nanbla; COSTA, Carlos Odilon; SANTOS, Raul Fernando (org.). **Educação na diversidade étnica: educação escolar indígena no contexto pós e anticolonial.** Curitiba: CRV, 2014.

UZENDOSKI, Michael. Beyond orality: textuality, territory and onthology among Amazonian people. **HAU, Journal of ethnographic theory** 2 (1), p. 55-80, 2012.

URBAN, Greg. Ergativity and accusativity in Shokleng (Gê). **International Journal of American Linguistics (IJAL)**. v.51, n.2, p.164-187, 1985a.

_____. The semiotics of two speech styles in Shokleng. In: MERTZ, E.; PARMENTIER, R. J. (Ed.) **Semiotic mediation: sociocultural and psychological perspectives.** New York: Academic Press. p. 311-329,

1985b.

_____. “Interpretations of intercultural contact: the Shokleng and Brazilian national society, 1914-1916”. **Ethnohistory**, 32 (3): 224-244, 1985c.

_____. “Semiotic functions of macro-parallelism in the Shokleng Origin myth”. In: SHERZER, Joel; URBAN, Greg (Ed.). **Native South American Discourse**. Berlin: Mouton de Gruyter, p.15- 57, 1986.

_____. **Metaphysical Community: the interplay of the senses and the intellect**. Austin: The University of Texas Press, 1996 [ePub Kindle Edition].

_____. “**Deep structural**” persistence and change in Xokleng culture. [s.d.]. 11 p.

VILAÇA, Aparecida. **Quem somos nós: os Wari' encontram os brancos**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2006.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naif, 2010.

WIJK, Flávio B. “Somos índios crentes”: dialéticas do contato, alteridade e mediação cultural entre os Xokleng (Jê) de Santa Catarina. Campo Grande (MS): **Tellus**, ano 10, nº 19, jul./dez. 2010.

WIESEMANN, Ursula. Os dialetos da língua Kaingang e o Xokleng. **Arquivos de Anatomia e Antropologia**, Rio de Janeiro, vol. III, ano III, 1978.

WITTMANN, Luisa T. **Atos do contato: histórias do povo indígena Xokleng no Alto Vale do Itajaí (1850-1926)**. Dissertação (mestrado): Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2005.