

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
CURSO DE GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DIEGO DE SOUZA LIMAS

**DUAS METADES DE UM POVO, KAMÉ E KANERÚ: MITOS DE ORIGEM
KAINGÁNG E SUAS REPRESENTAÇÕES**

Florianópolis - SC

2015

DIEGO DE SOUZA LIMAS

**DUAS METADES DE UM POVO, KAMÉ E KANERÚ: MITOS DE ORIGEM
KAINGÁNG E SUAS REPRESENTAÇÕES**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina para obtenção do título de licenciado e bacharel em História.

Orientadora: Ana Lúcia Vulfe Nötzold

Florianópolis - SC

2015



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
COLEGIADO DO CURSO DE GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ATA DE DEFESA DE TCC

Aos dois dias do mês de julho do ano de dois mil e quinze, às nove horas e trinta minutos, na Sala 10 do Departamento de História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal de Santa Catarina, reuniu-se a Banca Examinadora composta pela Professora **Ana Lúcia Vulfe Nötzold**, Orientadora e Presidente, Professora **Liane Maria Nagel**, Titular da Banca, e Professor **Sandor Fernando Bringmann**, Suplente, designados pela Portaria nº 71/TCC/HST/14 do Senhor Chefe do Departamento de História, a fim de argüirem o Trabalho de Conclusão de Curso do acadêmico **Diego de Souza Limas**, subordinado ao título: “**Duas metades de um povo, Kamé e Kanerú: mitos de origem Kaingáng e suas representações**”. Aberta a Sessão pela Senhora Presidente, o acadêmico expôs o seu trabalho. Terminada a exposição dentro do tempo regulamentar, o mesmo foi argüido pelos membros da Banca Examinadora e, em seguida, prestou os esclarecimentos necessários. Após, foram atribuídas notas, tendo o candidato recebido da Professora **Ana Lúcia Vulfe Nötzold**, a nota final 7,0, da Professora **Liane Maria Nagel**, a nota final 7,0, e do Professor **Sandor Fernando Bringmann**, a nota final 7,0; sendo aprovado com a nota final 7,0. O acadêmico deverá entregar o Trabalho de Conclusão de Curso em sua forma definitiva, em versão digital ao Departamento de História até o dia dezesseis de julho de dois mil e quinze. Nada mais havendo a tratar, a presente ata será assinada pelos membros da Banca Examinadora e pelo candidato.

Florianópolis, 2 de julho de 2015.

Banca Examinadora:

Prof. **Ana Lúcia Vulfe Nötzold**.....*Ana Lúcia Vulfe Nötzold*

Prof. **Liane Maria Nagel**.....*Liane Maria Nagel*

Prof. **Sandor Fernando Bringmann**.....*Sandor Fernando Bringmann*

Candidato **Diego de Souza Limas**.....*Diego de Souza Limas*



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Campus Universitário Trindade
CEP 88.040-900 Florianópolis Santa Catarina
FONE (048) 3721-9249 - FAX: (048) 3721-9359

Atesto que o
acadêmico(a) Diego de Souza LimaS., matrícula
n.º 9161010, entregou a versão final de seu TCC cujo título é
DUAS metades de um povo, Kamo e Kaheru: Mitos
de origem kangãng e suas Representações,
com as devidas correções sugeridas pela banca de defesa.

Florianópolis, 06 de Julho de 2015.

Orientador(a)

AGRADECIMENTOS

Não me é uma tarefa fácil fazer agradecimentos, tantas pessoas que estiveram presentes em minha trajetória desde meus tempos de escola começando na creche onde frequentei, até meu período de graduação na UFSC. Posso agir de maneira injusta, esquecendo algum nome importante que contribuiu para o desenvolvimento desta pesquisa. Mas aqui estou eu, tentando humildemente, expressar toda a minha gratidão aos meus amigos, colegas e parentes, além de meus queridos professores que fizeram parte de minha vida escolar e acadêmica. Mas vamos começar do início.

Primeiramente agradeço imensamente esta pessoa maravilhosa que sempre fez parte de minha vida e sempre esteve presente em toda minha trajetória até aqui, minha mãe. Muito obrigado por bancar minha educação, mesmo nos momentos de grande dificuldade, pois conseguiu a muito custo criar seis filhos sozinha e apesar disso conseguiu dar dignidade a todos eles, obrigado por sempre estar me incentivando nos estudos e por criar em mim um gosto tremendo pela leitura, em apreciar os livros e todo seu conteúdo. Obrigado aos elogios, a toda confiança, ao grande amor que alimentou meu espírito, aos abraços nos momentos difíceis e às broncas e críticas quando necessárias. Uma simples homenagem como esta ainda é pouco por tudo que você fez e faz por todos nós, seus filhos. Mas, ao menos, eu queria lhe deixar neste papel a certeza de que eu a amo mais que tudo, e que sou muito grato por nunca ter desistido e ter nos criado maravilhosamente bem com muito amor e dignidade. Adelaide Antônia Cancelier Limas, (minha mãe e meu pai) espero que um “muito obrigado” seja capaz de lhe mostrar o quanto você é tão importante em minha vida e tenha certeza que todos nós, seus filhos, sempre a amaremos muito.

Agradeço também os professores que fizeram parte de minha trajetória escolar, em especial a professora Lana, como assim ainda a lembro, por não ter desistido de me educar mesmo com minha dificuldade em aprender a ler na primeira série, sempre nutri grande simpatia e admiração por estes professores, que muitas vezes, mesmo ganhando pouco para exercer uma profissão tão bela e digna que constitui a base de todas as profissões, sempre se dedicaram ao ensino com muito amor e zelo pela educação de seus alunos.

Agradeço a Universidade Federal de Santa Catarina por ter me acolhido e ter me dado uma grande oportunidade de me manter nos estudos através de bolsas de pesquisa

que adquiri durante minha graduação e a alimentação fornecida no Restaurante Universitário, aos livros que peguei na biblioteca para minhas pesquisas, etc.

Agradeço também a minha orientadora Ana Lúcia Vulfe Nötzold por tão gentilmente me ceder o tema para esta pesquisa com a qual senti muita alegria em ter feito, também por suas críticas e sugestões que fizeram esta pesquisa criar corpo, fazendo-me crescer como historiador. Agradeço também a professora Liane Maria Nagel, que além de ter sido minha orientadora de pesquisa no Laboratório de História Oral, gentilmente me cedeu uma entrevista a qual utilizei nesta pesquisa, agradeço também por ter aceitado fazer parte da minha banca.

Gostaria de agradecer também os amigos que fiz durante meus horários de lazer em casa com os jogos online, amigos estes que sempre pacientemente me aturaram, me deram conselhos e sempre estiveram presentes em minha caminhada durante meu período de graduação, mesmo falando sempre via *Skype* sinto que nossa amizade vai além da amizade online, considero-os amigos de rua com a qual nutri grande simpatia, agradeço, portanto, a Victor Dias, Gabriel Cunha, Luan F. Santana, Carlos Henrique Júnior, Everton José, Elton Valente, Victor Matheus, Lucas Sepp e Rafael Sampaio.

Por último, agradeço também a todos os amigos e amigas que fiz durante a graduação e que tornaram meu cotidiano mais prazeroso: Josiély Koerich (minha eterna parceira de trabalhos e Estágio Obrigatório além de companheira nos almoços do R.U) Stephanie Sander, Juan Filipe Garcês, Gustavo Henrique de Siqueira, Mariana Goulart, João Luiz Borghezan, Gabriela Grimm, Isabela Cardoso Brustolim, Pedro Pereira, Allan Dannenhauer, Ângelo Aguiar, Guilherme Silva, Valéria Gontarczyk, Mariana Ouriques e tantos outros.

Florianópolis, junho de 2015.

RESUMO

A cultura Kaingáng é rica e vasta nos oferecendo um leque de possibilidades de pesquisas. Esta cultura também se faz presente na História do Brasil, não se pode falar em História indígena no país sem citá-los em algum momento como, por exemplo, nas políticas indigenistas do país no século XIX ou até mesmo na História Catarinense. Dentre as tantas possibilidades de estudo sobre este povo, seguindo uma História Cultural, este estudo analisa os mitos de origem Kaingáng narrados por dois etnógrafos, Telêmaco Borba em sua obra publicada em 1908 e Curt Nimuendajú com sua obra publicada em 1913. Assim busca-se mostrar como cada um retratou o mesmo mito de origem exercendo comparativos com a versão aceita e difundida pelos Kaingáng hoje em dia na Terra Indígena Xapecó no Oeste Catarinense. Nesta pesquisa utilizam-se conceitos de Cultura e Memória além de apresentar quem são os Kaingáng e a Terra Indígena Xapecó. Para este estudo foram analisadas fontes escritas, também, além de trabalhar os conceitos teóricos e metodológicos que envolvem este tema, tratou-se também o período histórico em que atuou cada etnógrafo citado nesta pesquisa, no caso de Telêmaco Borba foi trabalhado o século XIX e as políticas indigenistas da época, e no caso de Nimuendajú desenvolveu-se a questão da criação do SPI no início do século XX onde trabalhou este estudioso como um de seus principais pesquisadores. Em seguida trabalhei com análise dos mitos de origem descritos por eles bem como a versão mais aceita pelos Kaingáng da Terra Indígena Xapecó nos dias de hoje. Importante ressaltar que, ao contrário de antigamente, quando a tradição desse povo era (re)passada somente oralmente pelos mais velhos das aldeias, hoje eles já contam com escolas indígenas instaladas em seus territórios, escolas que se dedicam em passar aos jovens a tradição de sua cultura e inclusive produzindo materiais escritos para seu povo.

Palavras-chave: Mito de Origem Kaingáng, memória, etno-história.

LISTA DE COLABORADOR

NAGEL, Liane Maria. **Missões Guarani Jesuíticas na América Latina**. Florianópolis.
26 set. 2013. Entrevista concedida a Diego de Souza Limas.

LISTA DE FIGURAS

Fig. 1: Localização das TIs Kaingáng no Sul do Brasil.....	21
Fig. 2: Mata de Araucárias.....	23
Fig. 3: Mapa da TI Xaçecó em Santa Catarina e a distribuição espacial das aldeias, 2014.....	26
Fig. 4: A primeira Missa no Brasil de Victor Meirelles – 1860.....	39
Fig. 5: General Cândido Mariano da Silva Rondon.....	54
Fig. 6: Curt Nimuendajú (1883-1945).....	64
Fig. 7: Origem do povo Kaingáng.....	72
Fig. 8: O surgimento do povo Kaingáng.....	73

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS

RESUMO

LISTA DE COLABORADOR

LISTA DE FIGURAS

INTRODUÇÃO.....	15
Capítulo 1 – Conhecendo os Kaingáng e a Terra Indígena Xapecó.....	20
1.1 Quem são os Kaingáng?.....	20
1.2 A Terra Indígena Xapecó.....	25
1.3 Uma discussão teórica e metodológica.....	28
Capítulo 2 –O índio no Brasil dos séculos XIX e XX.....	35
2.1 O Brasil em Busca de sua Identidade no século XIX.....	35
2.2 Políticas indigenistas e aldeamentos no século XIX.....	43
2.3 As Políticas de proteção indígena no século XX e a criação do SPI.....	51
Capítulo 3 – Conhecendo Telêmaco Borba e Curt Nimuendajú e as representações do Mito de Origem Kaingáng.....	60
3.1 Telêmaco Borba e a primeira versão do Mito.....	60
3.2 Curt Nimuendajú.....	64
3.3 Mitos de Origem Kaingáng e suas representações.....	67
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	75
REFERÊNCIAS.....	78

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa visa entender o mito de origem dos Kaingáng na perspectiva de dois etnógrafos que estiveram presentes em aldeamentos deste grupo indígena em épocas diferentes. O primeiro deles a ter contato com os Kaingáng foi Telêmaco Borba que aos 23 anos foi nomeado para dirigir o aldeamento indígena de São Pedro de Alcântara. Sua obra publicada em 1908 intitulada “Actualidade Indígena” conta com escritos de sua experiência na vivência com os Kaingáng tendo relatos de sua cultura. Outro pesquisador foi Curt Nimuendajú, que foi considerado um dos mais importantes indigenistas brasileiros. Natural da Alemanha veio para o Brasil em 1903 onde se naturalizou, dedicando toda a sua vida a estudar os povos indígenas do Brasil passando longos períodos nas aldeias analisando a cultura e forma de viver dos índios. Seu contato com os índios Kaingáng se deu na década de 1910¹, e isso resultou na publicação de um livro em 1913 chamado “Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingáng, os Ofaié-Xavantes e os Índios do Pará”, no qual em um dos capítulos ele se dedica em relatar os aspectos da cultura deste povo, dentre eles o mito de origem.

O povo indígena, sujeito deste estudo, constitui um dos povos indígenas mais numerosos do Brasil, com uma população de aproximadamente 34 mil habitantes, concentrada em sua grande maioria nas Terras Indígenas (TIs), localizadas em São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul². De acordo com dados do IBGE Indígena (2010) eles ocupam pouco mais de 30 áreas reduzidas distribuídas sob seu antigo território entre estes quatro estados³. Delimitamos este estudo na Terra Indígena Xapecó, um território Kaingáng.

Eles falam sua língua pertencente ao tronco lingüístico Macro-Jê, vivem hoje em regiões onde se localizam florestas de araucária, pois no passado sua principal dieta alimentar era o pinhão.

De acordo com a tradição Kaingáng eles se dividem em dois grupos, os Kamé que representam o sol e os Kanerú que representam a lua.

¹ GONÇALVES, Marco Antonio. Apresentação. In: NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará**. Organização e apresentação Marco Antônio Gonçalves. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993. p. 17.

² NACKE, Aneliese... [et al.] **Os Kaingang no oeste catarinense: tradição e atualidade**. Chapecó: Argos, 2007, p.33.

³ Fonte: www.ibge.gov.br. Acesso em 30/09/2014.

Não importa quão diferente sejam os Kaingáng de hoje de seus antepassados, pois, é na passagem do tempo, na produção de seu artesanato e na preservação de seus ritos e linguagem que eles vão continuar sendo Kaingáng⁴. O tempo passa e as transformações vão ocorrendo, mas isso não significa que eles venham a esquecer quem são e suas origens, pois toda sua história e sua cultura estão preservados em seus mitos e sua tradição repassadas oralmente para cada Kaingáng que nasce.

A partir da leitura das duas obras se faz os seguintes questionamentos, enquanto focos que guiaram a pesquisa. Qual a diferença entre os dois relatos dos viajantes a cerca do mito de origem dos Kaingáng? O que mudou no mito contado no passado e nos relatos contados hoje? De que forma os Kaingáng buscam preservar sua memória através de sua cultura e qual a finalidade disto?

Neste estudo, portanto, analiso as obras de Curt Nimuendajú e Telêmaco Borba comparado com o mito contado pelos Kaingáng na Terra Indígena Xapecó hoje em dia para fazer um apanhado do mito de origem deles a partir das perspectivas históricas dos dois etnógrafos.

É somente muito recentemente que se tem um estudo mais aprofundado da cultura indígena na História do Brasil, muito recentemente se tem inserido na historiografia brasileira o índio não como vítima, mas como um agente histórico que soube tirar proveito das situações adversas para sua sobrevivência. Assim sendo Maria Regina Celestino⁵ contribui com esta ideia de que os espaços de aldeamentos foram algo de interesse dos próprios índios, pois era uma forma de sobrevivência encontrada por eles em meio ao que estava acontecendo no período, com as tais “guerras justas” sancionadas pelo rei de Portugal os índios viraram alvo dos colonos que queriam suas terras.

Esta pesquisa foi motivada, principalmente em minha curiosidade em conhecer um pouco mais da cultura Kaingáng. Sabe-se que em Santa Catarina habitam os Guarani, os Xokleng e os Kaingáng, no entanto, somente com o primeiro povo obtive mais estudo em minha época de escola, pouco sabia sobre os Kaingáng. Além disso, quando ingressei no curso de Bacharelado e Licenciatura em História da UFSC nutri uma

⁴ SILVA, Marcos Antônio da. De onde veio essa gente que tem a cor da terra? In: NÖTZOLD, Ana Lúcia; MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva (org). **Ouvir memórias, contar histórias:** mitos e lendas Kaingáng. Santa Maria: Pallotti, 2006.p.11.

⁵ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Política de aldeamentos e colonização. In: _____. **Os índios na história do Brasil.** Rio de Janeiro : Editora FGV, 2011. p. 72.

paixão maior pela História indígena, apesar de na época não termos no quadro de disciplinas obrigatórias o estudo da História Indígena no Brasil. Eu optei em fazer disciplinas não obrigatórias nesta área a fim de aprofundar meu conhecimento. Além disso, em outras disciplinas, sempre que eu podia, eu optava em fazer trabalhos relacionados a esta temática. Quando cursei o LEHIND (Laboratório de Ensino de História Indígena) ministrado pela professora Ana Lúcia decidi que para este Trabalho de Conclusão de Curso eu faria algo relacionado à temática indígena. Então procurei a professora com alguns temas em mente para esta pesquisa, mas aquilo que pensava em trabalhar ou já tinham sido pesquisados anteriormente ou não teria possibilidade de pesquisa por se tratar de uma temática diferente ao qual a professora estava acostumada a trabalhar, como por exemplo minha ideia em trabalhar com os Astecas do México. No entanto em conversa com a professora gentilmente ela me sugeriu este tema, o qual trabalhei nesta pesquisa, me sentindo lisonjeado em fazer, pois trabalhar com mitos é uma temática que eu gosto muito.

Para embasar o estudo da questão Kaingáng foi necessário fazer uso, além de fontes impressas, também de fontes orais. As fontes impressas estão presentes nas obras de Telêmaco Borba (*Actualidade Indígena*) e Curt Nimuendajú (*Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingáng, os Ofaié-Xavantes e os Índios do Pará*), além de artigos e trabalhos acadêmicos que serviram de consulta. As fontes orais estiveram presentes em relatos de pessoas do próprio grupo Kaingáng. Também tive acesso a materiais elaborados pelo LABHIN (Laboratório de História Indígena) na Terra Indígena Xapecó no Oeste do Estado, onde, sob a coordenação da professora Ana Lúcia foram realizados diversos estudos sobre a cultura Kaingáng e conta com a elaboração de materiais didáticos sobre sua vivência. Portanto para esta pesquisa também fiz uso da História Oral.

Esta pesquisa está dividida em três capítulos. O capítulo 1, intitulado “Conhecendo os Kaingáng e a Terra indígena Xapecó”, está sub-dividido em três partes e nele busco uma forma mais geral de abordar a pesquisa, em um primeiro momento, busca-se compreender melhor quem é este povo que serviu de fonte inspiradora para esta pesquisa, pois em primeiro lugar se faz necessário conhecer melhor os Kaingáng, um dos povos indígenas mais numerosos do Brasil com uma rica cultura no qual tinha pouco conhecimento. Logo depois parte-se para se conhecer melhor a Terra Indígena Xapecó, localizada no oeste catarinense terra pertence aos Kaingáng, embora tenha um

pequeno número de guarani vivendo em uma aldeia. Ao final do Capítulo temos uma análise teórica, abordando questões como cultura, História Cultural, Mito, Memória, Oralidade e Etno-História.

O Capítulo 2, intitulado “O índio no Brasil dos séculos XIX e XX”, está dividido em três partes, neste capítulo busco historicizar o contexto da época em que viveu Telêmaco Borba. O primeiro etnógrafo desta pesquisa viveu durante o século XIX e foi um chefe de aldeamento, portanto em um primeiro momento analiso a História deste século, um período em que o Brasil buscava escrever sua História conhecendo um de seus primeiros habitantes, os índios, e assim construir sua identidade perante outras nações. Este foi um dos motivos que demonstrou a importância de se manter os aldeamentos indígenas da época, com a relevância de se preservar a integridade dos índios perante os grandes produtores que desejavam usar sua mão de obra em suas fazendas. Na parte seguinte trago nesta pesquisa a política de aldeamentos que esteve presente no século XIX. Para finalizar o capítulo analiso o século XX com uma política indigenista sendo implantada no país após o fracasso das políticas de aldeamentos do século XIX sob os cuidados da Igreja. Neste cenário surge o primeiro órgão de proteção indígena do país, o SPI sob a direção do Coronel Rondon que teve como um de seus mais conhecidos estudiosos Curt Nimuendajú. Nesta parte final do capítulo, portanto, dediquei-me a estudar as políticas indigenistas presentes no país no século XX.

O Capítulo 3, intitulado “Conhecendo Telêmaco Borba e Curt Nimuendajú e as representações do Mito de Origem Kaingáng”, aprofundo-me no tema. Dividido em três títulos, o primeiro deles intitulado “Telêmaco Borba e a primeira versão do Mito”. Optei em iniciar o capítulo com esta descrição, pois antes de partir para a análise do mito descrito por Borba, se fez necessário conhecer um pouco mais quem foi este etnógrafo e suas contribuições para a etnografia do país. O próximo título dediquei-me a estudar um pouco mais sobre a vida de Curt Nimuendajú, como já foi citado aqui, um dos maiores etnógrafos do Brasil que deixou como legado um livro onde, em um dos capítulos, dedica-se a estudar a cultura Kaingáng. Livro este que serviu de fonte para esta pesquisa, pois ele nos deixa um relato do Mito de Origem Kaingáng que serviu de comparação com o Mito de Origem deixado por Telêmaco Borba. Tal comparação é feita no terceiro e último título deste capítulo, aqui, portanto, entrei profundamente no objetivo principal da pesquisa, que é o comparativo entre o registro dos dois mitos

deixados por estes dois viajantes, bem como a versão mais aceita pelos Kaingáng da Terra Indígena Xapecó, no oeste catarinense, nos dias de hoje.

CAPÍTULO 1. CONHECENDO OS KAINGÁNG E A TERRA INDÍGENA XAPECÓ

Para este capítulo achei imprescindível tratar de questões pertinentes ao estudo desta pesquisa, um capítulo dedicado a entender e estudar a História do Povo Kaingáng bem como conhecer a Terra Indígena Xapecó. Também fiz um estudo teórico metodológico abordando temas como História Cultural, História Oral, memória e etno-história, temas que se mostram pertinentes no estudo da cultura Kaingáng, bem como o estudo de seu mito de origem.

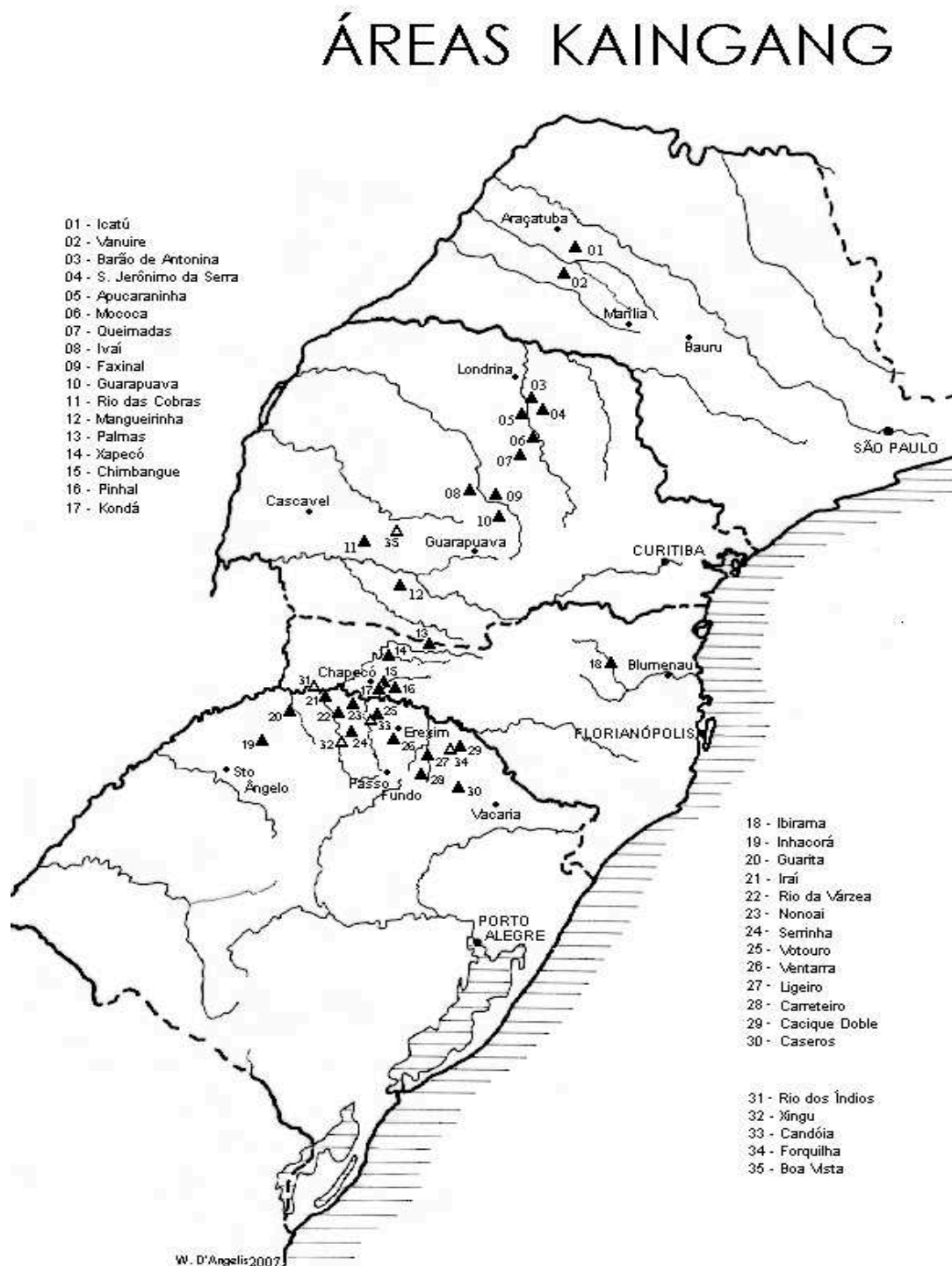
1.1 QUEM SÃO OS KAINGÁNG?

Os Kaingáng constituem um dos povos indígenas mais numerosos do Brasil, com uma população de aproximadamente 34 mil habitantes. Concentram-se em sua grande maioria nas Terras Indígenas (TIs), da região sul do Brasil localizados nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul⁶. Também ocupam pouco mais de 30 áreas reduzidas distribuídas sob seu antigo território entre estes quatro estados⁷. Somente em Santa Catarina somam uma população de cerca de 6.543 pessoas distribuídas em 5 Terras Indígenas e uma reserva, de acordo com dados da FUNASA (2010) e do Conselho Indigenista Missionário – CIMI (2011). Há pelo menos dois séculos sua extensão territorial compreende a zona entre o Rio Tietê (SP) e o Rio Ijuí (norte do RS). No século XIX seus domínios se estendiam, para oeste, até San Pedro na província argentina de Misiones.

⁶NACKE, Aneliese... [et al.] **Os Kaingang no oeste catarinense: tradição e atualidade**. Chapecó: Argos, 2007, p.33.

⁷Fonte: IBGE indígena 2010, conforme consta no item 3 da introdução desta pesquisa.

Figura 1: Localização das TIs Kaingáng no Sul do Brasil.



No detalhe da localidade das TIs, de acordo com informação concedida pela professora Ana Lúcia, o item 18 correspondente a TI de Ibirama é uma Terra Indígena Xokleng. Outro detalhe é que os triângulos pintados em preto significam terras demarcadas e os triângulos sem cor são terras que não foram demarcadas ainda. Fonte: Áreas Kaingáng: Disponível em <<http://estagiocewk.pbworks.com/w/page/11257822/Reserva%20Ind%C3%ADgena%20Queimadas%20-%20PR>>. Acesso em 05 de Outubro de 2014.

Os Kaingáng aparecem pela primeira vez na literatura em 1587, sob a denominação de Guayaná no tratado descritivo “Notícia do Brasil” do bandeirante Gabriel Soares de Sousa, também ficaram conhecidos como Gualachos, Kaaguás, Bugres e Coroados a partir do momento da intensificação dos contatos com os povos luso-brasileiros. No arquivo do Museu Paranaense em Curitiba assim são descritos os Kaingáng: “Esses índios, dado o costume de cortar os cabelos como os frades Franciscanos, foram também, no Paraná, denominados, pelos primeiros povoadores, “Coroados”, apelido que, conforme já observara em 1879 Frei Luiz de Cemitille, não gostavam e por isso mesmo “a si mesmos chamavam Caingangue, que em língua portuguesa quer dizer índio ou antes Aborígene”⁸.

Mas de onde veio esta denominação Kaingáng? A maior parte das publicações referentes à temática concorda que o etnônimo Kaingáng só aparece na literatura etnográfica em 1882, em trabalhos do sertanista Telêmaco Morosini Borba⁹. Borba utilizou esta denominação para diferenciar estes dos índios *Guarani* de São Paulo, com quem mantinham intensa disputa territorial¹⁰. O etno-historiador Lúcio Tadeu Mota refuta a ideia de Telêmaco Borba como o primeiro a utilizar o nome Kaingáng. Segundo as pesquisas documentais e bibliográficas efetuadas por ele, outros autores já se referiam aos “Coroados”, como “*Caingang*” ou “*Caengang*”. De acordo com Mota, Franz Keller em 1867 e Camilo Lellis da Silva, ainda antes, em 1865, já se referiam aos indígenas com os nomes que os mesmos atribuíam a si: *Caên-Gagn*¹¹. O termo Kaingáng, que também pode ser traduzido como *povo do mato*, diferencia este povo dos não-índio são mesmo tempo em que afirma uma especificidade de sua cultura ante outras etnias indígenas existentes no Brasil.

A língua falada por eles constitui até os dias de hoje um dos mais importantes signos de sua identidade. Eles mostraram que, apesar da violência do contato e da equivocada

⁸FERNANDES, Loureiro. **Arquivo do Museu Paranaense**, volume 1, 1941. p. 161.

⁹ Telêmaco Augusto Enéas Morosini Borba (1840-1918) etnógrafo, sertanista e político paranaense. Pesquisou os grupos Kaingang do Paraná, foi diretor do Aldeamento São Pedro de Alcântara, no vale do Tibagi. Escreveu vários compêndios sobre língua, etnografia e história dos Kaingang. Em 1908 lançou sua obra mais conhecida, chamada *Actualidade Indígena*.

¹⁰ BRINGMANN, Sandor Fernando. **Índios, colonos e fazendeiros: conflitos interculturais e resistência Kaingang nas Terras Altas do Rio Grande do Sul (1829-1860)**. 2010. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em História. 2010. p. 31.

¹¹ MOTA, Lúcio Tadeu. A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: TOMMASINO, K.; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. p.9.

política indigenista implementada pelo estado brasileiro, mantiveram sua identidade étnica e sua cultura. A língua é falada em praticamente todas as TIs Kaingáng. Esta é uma língua pertencente ao tronco lingüístico Jê junto com os Xokleng. Viviam em regiões onde se localizavam florestas de araucária, a exemplo da figura 2.

No passado eles tinham uma mobilidade dentro de um determinado território o que os permitia viver da caça, da pesca e dos alimentos que conseguiam coletar, de acordo com a disponibilidade de recursos de cada região. O cultivo de diferentes espécies de milho, feijão, morangas e amendoim em pequenas roças, através da técnica de coivara¹², complementavam os recursos disponíveis na natureza.

Figura 2: Mata de Araucárias.



Mata de araucária. Fontes eletrônicas: www.bortolato-2013.blogspot.com.br, www.blogmatadearaucarias.blogspot.com.br/. Acesso em 29 de Setembro de 2014.

No detalhe a área de cobertura da mata de araucária no mapa brasileiro. Nesta foto da mata de araucária podemos ver as árvores das quais, através da coleta os Kaingáng obtinham o pinhão que lhes servia de alimento. Em Santa Catarina este é utilizado não só para ser comido cozido, mas em vários outros alimentos.

Através da coleta obtinham principalmente o pinhão, como já foi dito anteriormente, o mel, o palmito, as frutas e ervas silvestres, as ervas medicinais, a erva-mate, além da

¹² *Coivara* é uma técnica agrícola tradicional utilizada em comunidades quilombolas, indígenas e ribeirinhas no Brasil. Inicia-se a plantação através da derrubada da mata nativa, seguida pela queima da vegetação. Há, então, a plantação intercalada de várias culturas (rotação de culturas), como o arroz, o milho e o feijão, durante 3 anos.

matéria prima necessária para a confecção de utilitários. A caça de animais de maior porte era uma atividade masculina, assim como a pesca¹³.

Atualmente, seu sistema político está centrado na figura do cacique e do vice-cacique. O vice-cacique não é um mero espectador das decisões do Cacique. No modelo tradicional, segundo relatam os mais velhos, cacique e vice-cacique deveriam pertencer a metades opostas. Esta regra ainda é seguida em algumas terras Kaingáng, e os próprios índios justificam esta ideia de que apenas indivíduos de metades opostas podem planejar as ações políticas. As punições, por outro lado, só podem ser aplicadas por indivíduos da mesma metade, há, portanto, uma concepção de complementaridade entre as metades¹⁴.

O Cacique, por sua vez, é escolhido pela comunidade e apoiado pelo conselho indígena e pela polícia da aldeia. O conselho é composto por índios mais velhos e lideranças, principalmente ex-caciques. A polícia, por sua vez, é nomeada pelo cacique eleito e pelas lideranças oficiais da área. Ao conselho indígena, composto pelo cacique, vice-cacique, ex caciques, polícia e outras lideranças, cabe discutir e resolver problemas internos da comunidade¹⁵. A polícia, por sua vez, dependendo de cada TI, possui em sua organização posições hierarquizadas nos seguintes cargos: major, capitão, tenente, sargento e polícia. A estes cabem funções repressoras, como executar prisões, vigiar os presos, etc¹⁶.

Os Kaingáng também organizam sua sociedade em metades exogâmicas, denominadas Kamé e Kairu¹⁷ cada um possuindo características e personalidades diferentes, portanto ambos se complementam. Estes irmãos possuem no corpo marcas que os diferenciam, Kamé é representado por traços verticais e paralelos, e Kairu, por círculos¹⁸. Ainda de acordo com sua tradição um Kamé somente pode se casar com uma Kairu, e vice versa.

¹³NACKE, op. cit.p.39.

¹⁴ As duas metades a que eles, os Kaingáng, se referem são as metades exogâmicas que separam os grupos Kaingáng, denominadas Kamé e os Kairu.

¹⁵ Estes problemas internos podem ser brigas de casal, controle de alcoolismo, crianças que não querem estudar ou até mesmo desavenças entre vizinhos.

¹⁶ NACKE, op. cit. p.40.

¹⁷ De acordo com o mito de origem Kaingáng, Kamé e Kairu são os ancestrais de seu povo.

¹⁸NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. **Ouvir memórias, contar histórias: mitos e lendas Kaingáng**. Santa Maria: Pallotti, 2006, p. 10.

A cultura Kaingáng pode ser vista por diferentes aspectos, sendo um deles o material, através de seu artesanato e de suas cestarias que produzem. Outro aspecto notável é o imaterial, que não pode ser visto da mesma maneira que o aspecto material. Este aspecto imaterial de sua cultura é o que define o que é ser Kaingáng, pois é através de seus mitos e seus ritos que eles se identificam preservando sua memória e tradição.

1.2 A TERRA INDÍGENA XAPECÓ

A Terra Indígena Xaçecó, localizada a oeste de Santa Catarina, conforme mostra a figura 3, encontra-se no cruzamento dos rios Xaçecó e Chapecozinho. Situa-se entre os municípios de Ipuçu e Entre Rios, no oeste catarinense. Possui cerca de 15.623 hectares com uma população majoritariamente Kaingáng (5.105 habitantes) e possui um grupo Guarani (111 pessoas). A TI Xaçecó é composta por 16 aldeias sendo: Aldeia Jacú Sede do Posto Xaçecó, Olaria, Pinhalzinho, Cerro Doce, Serrano, Baixo Samburá, Água Branca, Fazenda São José, Matão, Paiol de Barro, Limeira, João Veloso, Manduri, Guarani, Barro Preto e Campos Oliveira. Possui ao todo 09 escolas para atender a população, das quais 06 são escolas multisseriadas¹⁹ e apenas uma delas atende ao ensino médio, sendo a maior escola indígena do Estado de Santa Catarina²⁰.

Vivem nesta TI indígena²¹ duas etnias, Kaingáng e Guarani, sendo a maioria da população composta por Kaingáng. As aldeias Sede e Pinhalzinho possuem maior densidade populacional, no caso da primeira, a razão disto é que no passado o antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) estabeleceu a sede administrativa do Posto Indígena, atualmente ocupada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

¹⁹ Escolas multisseriadas caracterizam um fenômeno recorrente no sistema educacional brasileiro. Nestas escolas, alunos de idades e níveis educacionais diversos são instruídos por um mesmo professor.

²⁰ NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. **Ouvir memórias, contar histórias:** mitos e lendas Kaingáng. Santa Maria: Pallotti, 2006, p. 14.

²¹ NACKE, Aneliese... [et al.] **Os Kaingang no oeste catarinense: tradição e atualidade.** Chapecó: Argos, 2007, p.43

De acordo com o site Portal Kaingáng a população da TI Xaçecó está registrada em 3 momentos. Em 1944 possuía cerca de 804 habitantes, sendo 716 Kaingáng (fonte: SPI). Em 1975 possuía cerca de 1.135 pessoas (fonte: FUNAI). Em 2005 a população já se encontrava em 2.900 habitantes²³. Portanto, podemos notar que a TI Xaçecó, de uns tempos para cá, veio tendo um crescimento populacional considerável.

Na TI Xaçecó a trajetória Kaingáng pode ser traçada a partir de 1853, quando a região oeste ainda pertencia a Província de São Paulo. Durante sua Jurisdição, foi criada em 1859 a Colônia Militar de Chapecó que só foi implementada em 1880, quando a região onde a Colônia estava instalada, já pertencia a então Província do Paraná. O objetivo d'isto era aldear os índios para liberar terras aos fazendeiros, o que contribuiu para o estabelecimento da agricultura na região, e também implementar a catequese e a civilização entre os indígenas que ali viviam²⁴.

Esse território, portanto, é tradicionalmente habitado pelos Kaingáng²⁵ em tempo anterior ao ano de 1902. O decreto n.º 7, de 18 de junho de 1902, que deu origem a área de terras compreendidas entre os rios Xaçecó e Chapecozinho foi assinado pelo então Presidente do Estado do Paraná, Francisco Xavier da Silva, pois nesta época a região pertencia ao Paraná. Tal território foi pedido pelo Cacique Vanhkrê, em pagamento pelo trabalho que os indígenas prestaram ao Estado do Paraná na abertura da picada para o telégrafo, iniciada nos princípios da década de 1890. Esta linha telegráfica foi inaugurada em Xanxerê no ano de 1893.

Terminado os trabalhos, o cacique se dirigiu ao oficial em Boa Vista/PR, que o esperava com o pagamento em dinheiro, e disse:

Olha, nós precisamos de terra pra criar nossos filhos, que nós não vamos andar criando nosso filhos nas copas dos pinheiros. Nós não somos macacos. Foi então que o oficial perguntou: E onde vocês querem a terra? Entremeio do Chapecó com o Chapecózinho. Respondeu o cacique²⁶.

²³ fonte: www.portalkaingang.org. Acesso em 30/09/2014.

²⁴ SILVA, Luana Máyra da. NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. **História Oral e Cultura Kaingáng: um olhar sobre a tradição e o ambiente escolar**. Disponível em: http://www.encontro2012.historiaoral.org.br/resources/anais/3/1340022514_ARQUIVO_Luana-HistoriaOral.pdf. Acesso em: 10/09/2014. p. 1.

²⁵ MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. **A História dos Kaingáng da Terra Indígena Xaçecó(SC) nos artigos de Antonio Selistre e Campos: Jornal A Voz de Chapecó 1939/1952**. 2008. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em História, 2008 p.54.

²⁶ Ibid. P. 54.

Foi então estabelecido o decreto nº7 no parágrafo único que originalmente delimitava próximo a 25 mil hectares a extensão de terras da TI, no entanto atualmente encontra-se reduzida a 15.623 hectares.

1.3 UMA DISCUSSÃO TEÓRICA E METODOLÓGICA

A cultura Kaingáng é muito ampla e merece ser estudada. Desde seus primeiros contatos com o não índio a preservação de sua cultura tornou-se algo de suma importância para eles, pois através da memória eles conseguem preservar sua cultura e sua identidade. O mito de origem que eles trazem consigo até os tempos de hoje faz parte de um processo de rememoração que lembra a eles quem são e de onde vieram. Toda sua tradição é repassada aos membros do grupo na forma oral e assim foi sendo ao longo dos séculos, mas graças a diversos trabalhos realizados por estudiosos indigenistas nas aldeias Kaingáng temos vários materiais impressos, podendo assim tomarmos maior conhecimento sobre uma cultura tão bela que é a dos Kaingáng.

Mas para entender melhor essa análise do mito de origem Kaingáng partirei do questionamento: O que é Mito?

O mito faz parte de uma busca da humanidade, desde os tempos antigos, de respostas para quem são e de onde vieram, várias culturas e civilizações fizeram uso dele para descrever sua cultura e seus aspectos. Todas as culturas antigas encontraram nele a forma de se estruturar e de se organizar²⁷.

De acordo com Chauí é através dos mitos que surgem as concepções de unidade universal que a partir de si criam todas as formas vivas, do homem ao animal, a origem de mundo e a diferenciação entre os seres e a partir de sua criação têm o mundo real e o mundo sagrado, este também, segundo o mito, real²⁸. Sendo assim o mito faz uso de um mundo irreal para criar uma concepção de mundo real ao qual está inserida aquela determinada população.

²⁷ NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. **Ouvir memórias, contar histórias: mitos e lendas Kaingáng**. Santa Maria: Pallotti, 2006, p. 14.

²⁸ CHAUI, M. Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos e Aristóteles. In: **Ouvir memórias, contar histórias: mitos e lendas Kaingáng**. Santa Maria: Pallotti, 2006, p. 14.

Recitar um mito exige um grande trabalho de memorização, pois resulta de um trabalho cumulativo de informações e saberes que foram estudados inúmeras vezes e guardados na memória. A contribuição dos Kaingáng aqui está expressa através de seus mitos que contribuem para a conservação de sua cultura. Mitos estes passados e repassados de forma oral pelos membros do grupo. É através do mito que os Kaingáng explicam a relação do homem com a natureza e sua vivência com os animais²⁹.

A questão do mito de origem Kaingáng perpassa por alguns campos da história, campos estes que exploro nesta pesquisa. Primeiramente abordo o conceito de memória, muito bem analisado por Le Goff e também a questão da História Cultural, trabalhado por Peter Burke.

Ainda sobre a questão da memória ela é uma expressão de nosso consciente que nos remete a algum lugar no passado, uma fotografia, por exemplo, pode nos permitir lembrar de algum fato que nos marcou. Segundo Le Goff³⁰, a memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passado.

A memória presente no mito de origem Kaingáng os remete a quem são e de onde vem, é uma forma de manter viva sua cultura e sua identidade. A este tipo de memória Le Goff classifica como Memória étnica. Sobre isto ele afirma que o primeiro domínio onde se cristaliza a memória coletiva dos povos sem escrita é aquele que dá um fundamento - aparentemente histórico - à existência das etnias ou das famílias, isto é, dos mitos de origem³¹. Estes grupos étnicos possuem uma determinada pessoa responsável por guardar a memória coletiva de sua cultura, no caso dos Kaingáng esta memória é guardada pelos anciões que repassam para os mais jovens. A memória então é expressa de diversas formas, seja pelas danças ou pelos mitos e rituais que eles preservam, este processo faz parte de uma preservação de identidade.

Sobre História Cultural Peter Burke comenta que ela não é uma descoberta ou invenção nova. Já era praticada na Alemanha com esse nome (*Kulturgeschichte*) há

²⁹NÖTZOLD, op. Cit., p. 15.

³⁰LE GOFF, Jacques. Memória. In: **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão et al. 3. ed. Campinas, SP: UNICAMP, 1994, p. 423.

³¹LE GOFF. Op.cit., p. 428.

mais de 200 anos³². Ela frequentemente combina as abordagens da Antropologia e da História para olhar para as tradições da cultura popular e interpretações culturais da experiência histórica e humana. A História Cultural, portanto, ocupa-se com a pesquisa e representação de determinada cultura em dado período e lugar.

Peter Burke vai dividir a História Cultural em 4 fases: a fase clássica; a da História Social da Arte, a qual teve seu início na década de 1930; a descoberta da Cultura Popular, na década de 1960; e a Nova História Cultural³³. São elementos deste estudo: as relações familiares, a língua, as tradições, a religião, a arte e algumas ciências. Esta vertente pode ser vista como uma matéria interdisciplinar já que ela abarca outras ciências do conhecimento, tais como etnologia, geografia, antropologia, literatura, economia, entre outras. Por esta razão, vários autores que não são especificamente historiadores, contribuíram para o desenvolvimento desta área. O fato é que a História Cultural está ligada à memória de um povo, a exemplo deste estudo. O povo Kaingáng possui várias maneiras de preservar sua cultura e sua história, a memória que resgata o sentido de ser Kaingáng. A História Cultural, portanto, está presente nestas raízes, no resgate de uma memória que valorize e preserve sua cultura e seus saberes.

Durante muito tempo a História tradicional narrou os acontecimentos da perspectiva dos vencedores, ou seja, fazendo uso e reconhecendo fontes somente como aquelas escritas. Com o decorrer do século XX e com o surgimento da escola dos *Analles* a concepção de História narrada passou a tomar novas formas e passou-se a reconhecer outros tipos de fontes para a pesquisa do Historiador. A História Oral, então, surge como uma importante ferramenta para trazer à tona o lado que por muito tempo ficou em segundo plano na História tradicional positivista, o dos vencidos³⁴.

A História Oral é uma importante ferramenta para a pesquisa de um historiador. Através de relatos, de quem viveu ou guarda na memória conhecimentos passados de geração para geração em um grupo ou família, que o historiador se aprofunda em suas pesquisas. Através do uso de fontes orais o pesquisador então vai em busca de suas

³²BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 15.

³³ Op. Cit., p. 16.

³⁴ FREIRE, José Ribamar Bessa. **Tradição oral e memória indígena: a canoa do tempo.** América: descoberta ou invenção. 4 colóquio UERJ. Rio de Janeiro, Imago, 1992. p. 03.

próprias fontes. Portanto, em nível material³⁵, a História Oral consiste em gravações premeditadas de narrativas pessoais, feita diretamente de pessoa a pessoa, em fitas ou vídeo, tudo prescrito por um projeto que detalhe os procedimentos.

Mas é preciso olhar para além da História Oral, sobre isto Pesavento através de Carlo Ginzburg vai dizer que: “O historiador é equiparado a um detetive que busca decifrar um enigma pela elucidação de um enredo e revelação de um segredo. Vai em busca de traços, de pegadas como um caçador, de vestígios como um policial, vai além do que é dito e mostrado, transformando-se em um detetive que com seu olhar examina os traços e os detalhes³⁶”. Portanto, o historiador não tira conclusões precipitadas, fazer uso de fontes orais serve como um complemento à pesquisa, pois através dela o historiador poderá fazer um levantamento do tipo de pensamento da época, através da memória de quem contou, o historiador vai juntando evidências de acordo com suas pesquisas e poderá ir tirando suas conclusões através de suas fontes.

A História Oral faz parte de um método de pesquisa. O método nos fornece um modo de proceder, uma técnica para lidar com o que queremos fazer. Sobre isso Pesavento afirma que para os historiadores é uma estratégia de abordagem, de um saber fazer³⁷.

Memória³⁸, imaginação, representação e estratégias são bases que sustentam qualquer narrativa sobre o passado e o presente. Nesse sentido a História Oral mantém um vínculo importante com a questão da memória, e vice-versa.

Um outro fator que deve ser analisado aqui é o conceito de representatividade, pois, quando lidamos com a cultura de um povo e analisamos seu mito lidamos com a representatividade que eles dão a esse fato. Sobre este tema Chartier diz que o conceito de representação é um dos instrumentos essenciais, uma das categorias fundamentais para a análise da História Cultural. Ele destaca ainda que o Dicionário Universal de Furtière de 1927 trás duas acepções sobre a palavra representação: de um lado a representação faz ver uma ausência, o que supõe uma distinção entre o que se representa e o que se é representado. De outro lado é a apresentação de uma presença de uma coisa

³⁵ BOM MEIHY, José Carlos Sebe. **Manual de História Oral**. 5 ed. São Paulo: Loyola. 2005, p. 17.

³⁶ PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de um método: as estratégias do fazer história. In: **História e História Cultural**. Belo Horizonte, Ed. Autentica, 2008, p. 63.

³⁷ PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de um método: as estratégias do fazer história. In: **História e História Cultural**. Belo Horizonte, Ed. Autentica, 2008, p. 63.

³⁸ BOM MEIHY. Op. Cit., p. 62.

ou pessoa. Na primeira acepção a representação é o instrumento de um conhecimento imediato que faz ver um objeto ausente substituindo-lhe uma “imagem”, capaz de repô-lo em memória e pintá-lo como ele é. Desta forma, a relação de representação pode entendida como relação entre uma imagem presente e um objeto ausente um valendo pelo outro porque lhe é homólogo³⁹.

Ainda sobre este conceito Pesavento diz que os homens foram capazes de perceber a si próprios e ao mundo, construindo um sistema de ideias e imagens de representação coletiva e se atribuindo uma identidade. Representação envolve uma relação ambígua entre ausência e presença. A representação é a presentificação de um ausente, que é dado a ver por uma imagem mental ou visual, que por sua vez suporta uma imagem discursiva. Representar tem o caráter de anunciar de “por-se no lugar de” estabelecendo uma semelhança que permite a identificação e reconhecimento do representante com o representado⁴⁰.

Pelo fato desta pesquisa estar retratando a cultura de um povo indígena também é preciso entender um pouco sobre a etnohistória. Sobre esse conceito Rodrigues⁴¹ afirma que tem sido utilizada desde os anos de 1930, para dar conta de problemáticas relativas à antropologia e à história. A discussão em torno do conceito de etnohistória e de História Indígena ainda é bastante recente no Brasil. A partir da década de 1990 a pesquisa em História Indígena tem crescido tanto numérica, quanto qualitativamente na academia brasileira.

A etnohistória está ligada a História Indígena. Em muitos estudos⁴² publicados por antropólogos, arqueólogos e historiadores de vários países americanos, o termo história indígena tem sido usado como uma espécie de neologismo científico, recentemente popularizado no Brasil, grosso modo tratando da história dos povos nativos das Américas, este conceito traz algumas questões em descoberto. Primeiramente a história que os historiadores e outros cientistas sociais fazem da

³⁹ CHARTIER, Roger. **A beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002, p. 72-75.

⁴⁰ PESAVENTO, Sandra. Contribuição da História e da literatura para a construção do cidadão: a abordagem da identidade nacional. In: LEENHARDT, Jacques e PESAVENTO, Sandra (orgs) Apresentação. In: **Discurso Histórico e narrativa literária**. Nas: ED. UNICAMP, 1998, p. 17-39.

⁴¹ RODRIGUES, Bel. **A Temática Indígena** - parte II. Disponível em <<http://tecituras.wordpress.com/tag/etno-historia/>>. Acesso 03 de julho de 2013.

⁴² OLIVEIRA, Jorge Eremites de. **Sobre os conceitos de etnohistória e história indígena: uma discussão ainda necessária**. ANPUH. Anais XXII Simpósio Nacional de História. João Pessoa, 2003. p. 01.

trajetória dos povos ameríndios ou, em um segundo momento, trata-se da história narrada e interpretada pelos próprios índios.

A etnohistória foi motivo de muitas discussões realizadas por antropólogos estadunidenses entre as décadas de 1950 e 1960, parte destes debates foi publicada na revista *Ethnohistory*⁴³, fundada em 1954. Segundo Baeris, o primeiro cientista social a utilizar este termo foi Clark Wissler, em 1909, pesquisador que se referiu a etnohistória como um método que utiliza dados arqueológicos e dados provenientes de fontes textuais, principalmente de cronistas, funcionários públicos, missionários e viajantes, com o propósito de reconstruir a história das culturas indígenas. Seu uso, portanto, remete à ideia de história das sociedades não-ocidentais, a exemplo das sociedades tidas como ágrafas das Américas, África, Ásia e Oceania⁴⁴.

Pretendia-se que fosse a história de povos ágrafos escrita a partir de fontes produzidas por outros povos, predominantemente, portanto, em situação colonial. Segundo essa definição, a etnohistória estava próxima de ser uma espécie de “história dos povos sem história”. No entanto, brevemente a definição teve seus limites ampliados, chegando-se próximo de um consenso em torno da ideia de que etnohistória é um método interdisciplinar de pesquisa⁴⁵, abarcando ciências como História, Antropologia, Arqueologia, etc.

A partir da década de 1990 o estudo sobre história indígena no Brasil torna-se crescente constatada pelo significativo número de trabalhos publicados e também pelo crescente número de dissertações e teses que abordam a questão em diferentes instituições universitárias brasileiras, podemos citar como por exemplo, o LABHIN (Laboratório de História Indígena) na Universidade Federal de Santa Catarina, que atua há quinze anos junto aos povos indígenas deste estado, desenvolvendo projetos de pesquisa acadêmica em nível de graduação e pós-graduação, extensão e formação para professores indígenas. Ao longo destes anos o LABHIN tornou-se uma importante referência acadêmica para as pesquisas na temática indígena, especialmente no que se refere à História e etnohistória do povo Kaingang da Terra Indígena Xapecó.

⁴³ Sobre esta revista Jorge Eremites de Oliveira relata em seu artigo que ela é, ainda, pouco conhecida no Brasil, por conta da constatação de que muitos cientistas sociais brasileiros não vêm tendo a preocupação em saber o que vem sendo produzido em outros países, exceto quando os trabalhos são traduzidos para o português e aqui publicados.

⁴⁴ OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Ibid. p. 03.

⁴⁵ CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância de pesquisa. In: **História** (São Paulo) v. 30, n.1, p. 349-371, jan/jun 2001. p.351.

Atualmente tem crescido o número de pesquisadores cujos trabalhos revelam um maior dinamismo nas situações de contato, retratando não apenas as imposições de um grupo supostamente mais forte sobre o outro, mas também a compreensão deste processo enquanto fenômeno dinâmico, flexível, articulado entre os sujeitos que o vivenciam, oferecendo subsídios que permitem novos rumos para analisar o contato intercultural. Assim sendo, o índio, passa a ser, cada vez mais, visto pelos pesquisadores em etnohistória, não como vítimas da história, mas como agentes históricos que souberam se aproveitar das situações para sua sobrevivência. A exemplo disto, Maria Regina Celestino de Almeida⁴⁶ sugere que os aldeamentos indígenas, assunto que abordo com mais profundidade no capítulo 2 desta pesquisa, não sejam vistos apenas como espaços de subjugação e controle por parte da coroa ou por missionários e colonizadores. A autora avalia que mesmo sem desconsiderar as perdas culturais dos indígenas, é possível analisar o processo sob a perspectiva dos interesses dos próprios indígenas, onde as aldeias são vistas como espaços de sobrevivência, nos quais muitos grupos tiveram espaço de reelaborar suas culturas e identidades⁴⁷.

⁴⁶ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Os Índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010. p. 73.

⁴⁷ BRINGMANN, Sandor Fernando; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. **Alianças, conflitos e resistência: a relação Kaingang com os aldeamentos provinciais no Rio Grande do Sul (século XIX)**. Trabalho Apresentado no Simpósio Temático “Os Índios e o Atlântico”, XXVI Simpósio Nacional de história da ANPUH, São Paulo, 17 a 22 de julho de 2011. p. 01.

CAPÍTULO 2. O ÍNDIO NO BRASIL DOS SÉCULOS XIX E XX

Início a discussão deste capítulo, analisando o contexto da época que viveu o primeiro dos etnógrafos a ser aqui analisado, Telêmaco Borba, que por longos anos foi chefe de aldeamento durante o século XIX e a partir de sua experiência deixou seu primeiro registro em 1908 sobre a cultura Kaingáng. Nesses escritos, constam a narrativa do Mito de Origem deste povo, tema desta pesquisa, o que leva a analisar, portanto, o contexto que levou Telêmaco Borba a se aproximar dos Kaingáng e ser líder de aldeamento em um período em que o país estava construindo sua história em busca de uma identidade nacional. Em seguida, encerrando o capítulo, dou um breve histórico da criação do SPI, que iniciou seus trabalhos em substituição aos aldeamentos indígenas do século XIX. Iniciada no início do século XX o SPI marcou uma nova fase nas políticas de proteção ao índio do Brasil durante este século. Foi neste órgão de proteção que trabalhou nosso próximo etnógrafo, Curt Nimuendajú, cujo mito descrito por ele serviu de fonte inspiradora desta pesquisa. Assim sendo, finalizo este capítulo descrevendo um pouco mais das políticas indigenistas presentes no Brasil no século XX.

2.1 O BRASIL EM BUSCA DE SUA IDENTIDADE NO SÉCULO XIX

Durante muitos séculos os povos indígenas do Brasil foram sinônimos de atraso, taxados de selvagens e preguiçosos com o passar dos tempos da colonização. Entregues a própria sorte, foram escravizados e até mesmo catequizados, pois a Igreja via no ameríndio um corpo vazio que poderia ser preenchido com alma cristã e assim se aproximar mais da civilização européia. A situação começa a mudar a partir do século XIX quando passa a se incorporar o índio à história nacional. Esse período o que estava em voga era a construção de uma identidade nacional e o índio então passou a ser a figura central da História do Brasil. O IHGB criado em 1838 dedicou seus estudos à cultura dos índios, pois se via nele uma oportunidade de uma história mais antiga para o Brasil. O índio também estava sendo representado em pinturas, em esculturas e até

mesmo na literatura com o romantismo. O Brasil então estava construindo sua identidade com a figura do índio, o brasileiro mais antigo destas terras⁴⁸.

O Brasil colonial passava por transformações. Durante muito tempo a elite do país se via espelhada na Europa. O ideal, portanto, era ser europeu, se não, o mais próximo disso. O modelo de civilização deveria ser o mesmo da Europa, pois representava o progresso.

A tradição européia buscou em um passado remoto argumentos para consolidar essa relação pautada pela desigualdade. Os europeus não eram iguais aos ameríndios: a superioridade dos primeiros respaldava a conquista, a colonização e a catequese⁴⁹. Os índios eram desprezados de riquezas, do trabalho e do cristianismo, tal qual concebido pelos colonos, por isso os nativos eram considerados degenerados e necessitavam da intervenção européia para guiá-los a um rumo melhor, a civilização.

Havia um projeto colonial que visava à inserção do gentio nas colônias. Aos índios caberia escolher entre o rigor da escravidão e a proteção dos Jesuítas. A segunda opção era a mais escolhida, mas ela se mostrava tão destrutiva quanto à primeira. Os padres interferiam abertamente nos costumes indígenas, fazendo-os abandonar práticas perpetuadas por seus ancestrais. Os religiosos lançaram-se contra os padrões da cultura dos índios da costa do Brasil. A poligamia, a antropofagia, o casamento entre primos e as guerras foram duramente perseguidas e extintas entre as populações que viviam nas áreas colonizadas⁵⁰. Para os colonos, essa política de aldeamentos instaurada pela coroa, tinha seu lado positivo, pois os índios saíam de suas terras para viver em aldeamentos, terras estas que ficavam livres para a ocupação dos grandes proprietários.

Tal política⁵¹ foi essencial para o projeto de colonização. Afinal, os índios aliados eram indispensáveis, pois além de compor as tropas militares, eles deviam ocupar os espaços conquistados e contribuir, como mão de obra, para a construção das sociedades coloniais. As novas aldeias que se criavam próximo aos núcleos portugueses

⁴⁸ Vale lembrar que esta era uma ideia do romantismo presentes na obra Peri (O bom selvagem de José de Alencar).

⁴⁹RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização**: a representação índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996. p. 13.

⁵⁰RAMINELLI, Ronald. Ibid. p. 14.

⁵¹ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Política de Aldeamentos e colonização. IN: _____. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011. p. 71.

foram, do século XVI ao XIX, o espaço privilegiado para a inserção desses índios na ordem colonial. Desempenharam importantes funções e foram, grosso modo, estabelecidas e administradas por missionários, principalmente jesuítas. Sem dúvida, portanto, as aldeias religiosas ou missões visavam não apenas a cristianizar os índios, mas ressocializá-los, tornando-os súditos cristãos do Rei de Portugal, que teriam vários papéis a cumprir na nova sociedade que se construía. A Coroa e a Igreja se associaram nesse empreendimento, no qual os aspectos religiosos, políticos e econômicos se misturavam.

Assim sendo, como dito anteriormente, o objetivo principal da Coroa para estes aldeamentos era o de integrar os índios à sociedade colonial, tornando-os aliados e súditos cristãos, para garantir a soberania sobre seus territórios, defendendo-os dos estrangeiros e dos índios hostis. Além disso, as aldeias cumpriam também a função de assegurar aos colonos, aos missionários e às autoridades, a mão de obra necessária às mais diversas atividades. Para os religiosos, reunir os índios em aldeias para catequizá-los e extirpar seus vícios e práticas consideradas diabólicas significava cumprir os ideais missionários aos quais se dedicavam. Para isso precisavam submetê-los à disciplina, à obediência e ao trabalho compulsório e compactuavam com a violência das guerras e escravizações contra aqueles que se recusavam a colaborar. Para os índios, no entanto, as aldeias missionárias tinham significado e funções bem diferentes: terra e proteção, por exemplo, aparecem nos documentos como algumas de suas expectativas básicas ao buscar a aliança com os portugueses⁵².

Ainda sobre a política de aldeamentos na era colonial brasileira, mais particularmente sobre as missões jesuíticas no Sul do Brasil, a professora Liane Maria Nagel do Departamento de História da UFSC nos traz as seguintes informações a respeito desta fase.

Essa história ela se insere no contexto da colonização da América no momento em que os jesuítas representaram a monarquia espanhola no trabalho de catequização de pacificação dos índios guaranis. Os padres jesuítas foram convidados pelo próprio governo da província do Paraguai na época para vir para essa região e pacificar e criar isso que depois aquelas vilas e povoados que mais tarde foram chamados de reduções ou missões. Reduções porque era o lugar onde os índios ficavam reduzidos, resguardados e até protegidos contra ataques dos espanhóis, porque os índios estavam sendo mortos em função de uma exploração por parte dos colonizadores espanhóis que faziam com que os índios trabalhassem em minas de carvão

⁵² ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Ibid. p.74.

em minas de uma maneira genérica, e isso muitas vezes fazia com que os índios morressem por não ter nenhum atendimento necessário.

Os jesuítas chegaram à América e criaram povoados em três regiões, entre 1610 e 1706 os padres da companhia de Jesus fundaram mais de 40 povoados, só que esses 40 povoados nem todos se desenvolveram, alguns foram atacados, então na verdade após todo aquele processo de organização das missões resultaram 30 povoados. Desses 30 povoados 8 se localizaram no Paraguai, 15 na Argentina e sete no Rio Grande do Sul. Quem construía os aldeamentos eram os próprios índios que no início no caso os padres iniciavam as reduções com um grupo pequeno de índios e havia todo um sistema que era feito. Uma praça central, onde de um lado era construída uma igreja grande, do lado dessa igreja tinha a casa dos padres, e logo em seguida tinha outras casas que eram locais onde os índios iam trabalhar. E do outro lado da igreja ficava o cemitério, nos três lados restantes da praça eram feitas casas para os índios. Essas casas eram casas grandes. Não eram casas onde ficava uma família, ou melhor, cada família separada, pai a mãe e os seus filhos, não. Eram as famílias grandes e essas compunham o avô, a avó, o pai, a mãe, os filhos, os tios, as tias. Nessas casas onde não havia separações, não tinha uma cozinha, uma sala, um quarto não era uma peça única, grande e os índios colocavam suas redes pra dormir, ali ficava e era feita uma divisão que era respeitada. A cozinha na verdade era do lado de fora da casa porque os índios cozinhavam no chão. E os padres estabeleceram uma vida totalmente organizada, existia a igreja aonde os índios todos os dias da manhã iam à missa, ao sair da missa eles recebiam um pedaço de carne para sua alimentação e também erva mate, que era uma forma que os padres tinham de incentivar os índios a não beberem bebidas alcoólicas⁵³.

Os Jesuítas acreditavam que a natureza do índio fazia dele um cristão em potencial. Em seu coração existia a semente da “verdadeira religião” plantada por Deus. Aos padres caberia cultivar os grãos e esperar o florescimento da fé⁵⁴. Portanto os Jesuítas estavam determinados a levar os índios a um caminho de civilidade e livrá-los de seus pecados.

Mas os índios enfrentavam outros problemas na colônia, os que não aceitavam se submeter à catequização viravam alvo dos colonos, pois o que se queria, era a

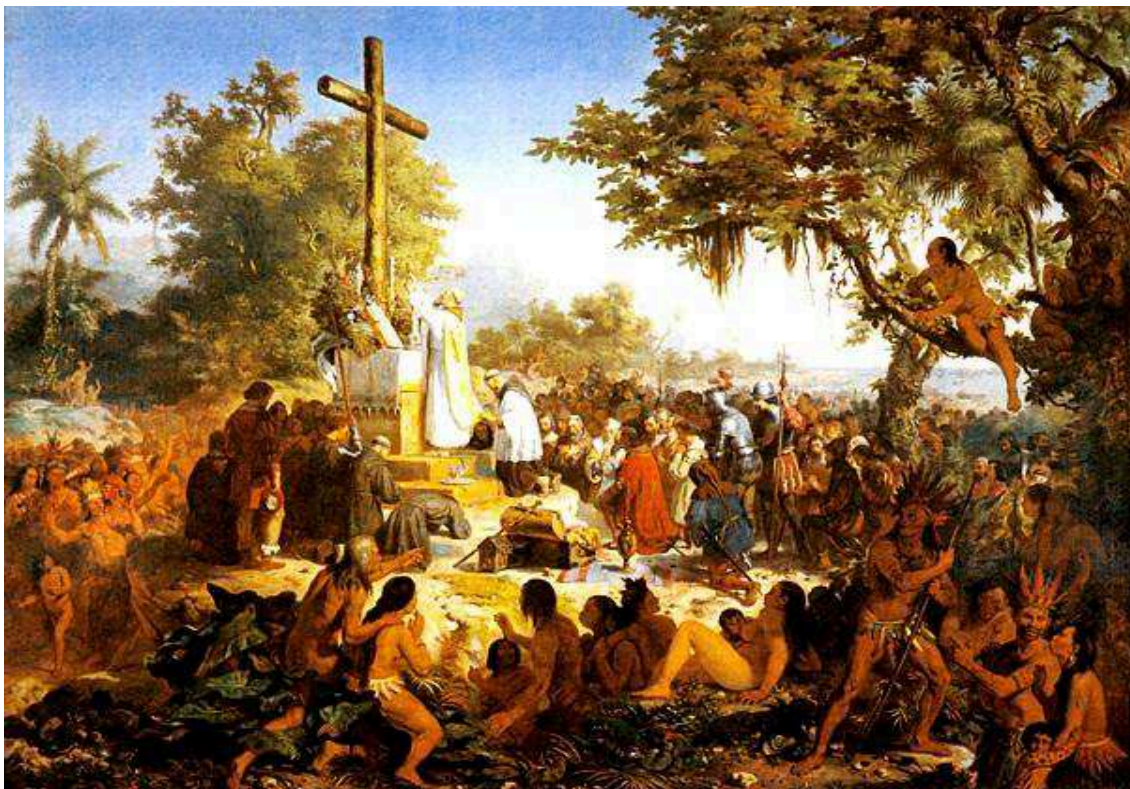
⁵³NAGEL, Liane Maria. **Missões Guarani Jesuíticas na América Latina**. Florianópolis. 26 set. 2013. Entrevista concedida a Diego de Souza Limas.

⁵⁴RAMINELLI, Ronald. Ibid. p. 41.

escravização dos nativos, pois com o qual o colono só tinha a ganhar. Mas também muitos eram caçados e morriam, pois havia grandes proprietários de terras que queriam os índios longe de sua propriedade. O período colonial para os índios então foi uma época de grandes perseguições e de muitas mortes para os nativos. As doenças e as caçadas abatiam rapidamente muitos nativos.

Durante o século XIX o Brasil assiste a grandes mudanças, deixando de ser colônia de Portugal para ser um império independente. O país passa a adotar medidas de autonomia nacional. Essa perseguição negativa aos índios, herança do período colonial, começa a mudar no século XIX com os projetos de nacionalização, o índio então passa a ser visto como símbolo do país, caracterizado como o “primeiro brasileiro destas terras”. Sua imagem passou a ser vinculada às artes, literatura e em estudos históricos. É neste contexto que surge então a obra da “Primeira Missa no Brasil” de Victor Meirelles que foi produzido em 1860. Nesse quadro o pintor busca contar uma parte da História do Brasil a partir da leitura da carta de Pero Vaz de Caminha.

Figura 4: A primeira Missa no Brasil de Victor Meirelles – 1860.



Fonte: <http://www.infoescola.com/historia/a-primeira-missa-no-brasil/>. Acesso em 27 de outubro de 2014.

A Primeira Missa no Brasil é o resultado de uma série de complexas relações entre as ideias e as utopias que se desenvolveram dentro do chamado “Projeto Civilizatório”, presente no imaginário da elite cultural e política do século XIX brasileiro. Este projeto torna-se mais evidente, de forma direta ou indireta, com a transferência da corte portuguesa ao Rio de Janeiro, em 1808, e consolida-se com as monarquias que se seguiram depois (1822 – 1889)⁵⁵.

Com a corte instalada no Rio de Janeiro, é dali que começam a se difundir para o resto do Brasil as ideias de cunho nacionalista, é no Rio também que surge a primeira academia de artes do país. Em 1826 é criada a Academia Imperial de Belas Artes do Rio de Janeiro. Esta instituição⁵⁶ era considerada indispensável para, dentre outras coisas, dar visibilidade ao projeto de construção nacional, principalmente através da confecção de ícones e símbolos nacionais, entre os quais é possível incluir-se a Primeira Missa no Brasil. Este quadro hoje faz parte do acervo do Museu Nacional de Belas Artes do Rio de Janeiro sob o tomo nº 901, datada de 1860 e foi produzida durante o império de D. Pedro II, na França, entre 1859 e 1860, chegando ao Brasil em 1861.

Havia, por parte das elites, um desejo de divulgação do Império, uma forma de mostrar o Brasil ao mundo, então este projeto nacional que visava à construção de uma nacionalidade brasileira incorporava as artes, a literatura e as produções históricas do País. Em toda a nação se buscavam nas histórias um herói e uma caracterização do que representava ser brasileiro, os índios então viraram símbolo nacional. O império investia em artes através da Academia Imperial de Belas Artes que produziam telas e esculturas indianistas. Houve também produção de literaturas através do romantismo. Em 1838 tivemos no Brasil também a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. O IHGB estava inserido, portanto, no projeto nacional na busca de uma História para o Brasil criando, inclusive a exemplo de outras nações, a figura de um herói nacional, os estudiosos desse instituto também viram no índio uma ideia de ampliar a história do país, ou seja, uma história mais longínqua, antes da chegada dos primeiros portugueses, o imperador financiava viagens dos estudiosos pelo território nacional com o intuito de fazer um levantamento das histórias de cada região e de conhecer melhor o território nacional.

⁵⁵FRANZ, Teresinha Sueli. Primeira missa no Brasil. In: FRANZ, Teresinha Sueli. **Educação para uma compreensão crítica da arte**. Florianópolis, SC: Letras Contemporâneas, 2003, p. 47.

⁵⁶Idem. p. 49.

A partir do segundo império, após 1822, com a Independência do Brasil, o país⁵⁷ lutava na tentativa de garantir uma nova nação, desvinculada de Portugal, apostando em uma pequena elite que acreditava na “Monarquia como centro de força e união, sem a qual não se poderia resistir às cortes de Portugal e adquirir a Independência Nacional”.

Na Europa, a partir do século XVIII surgem autores que libertam-se das antigas concepções de literatura e apresentam um novo estilo literário. Em suas obras, eles expressam sentimentos inspirados nas tradições nacionais, falam de amor e saudade num tom pessoal, realizando uma poesia mais comunicativa e espontânea do que a neoclássica. Era o nascimento do Romantismo que foi se desenvolvendo e enriquecendo à medida que se expandia. Assim, acabou adquirindo características tão variadas que se torna impossível descrevê-lo em todas as suas dimensões. No Brasil, percebe-se o desejo de criação de uma literatura nacional. Assim isto representou a primeira tentativa consciente de se produzir literatura verdadeiramente brasileira. Abandonou aos poucos o tom lusitano, a fim de dar lugar a um estilo mais próximo da fala brasileira⁵⁸.

O Romantismo no Brasil, portanto, começa a tomar forma a partir de 1926. O que se queria era a figura do índio como um autêntico habitante do Brasil, se defendia a sua natureza e sua forma. No período em que antecede a pintura da Primeira Missa no Brasil⁵⁹, a figura do imperador e da monarquia aparece na obra de Gonçalves Magalhães (1811 – 1882), em meio à ideia do índio selvagem. O romantismo brasileiro não foi apenas um projeto estético, mas também um movimento cultural e político profundamente ligado ao nacionalismo. Partindo, sobretudo das elites cariocas e atrelados à monarquia, os indianistas brasileiros ganhavam popularidade na representação romântica do indígena como símbolo nacional, fato que podemos relacionar com a corrente de intelectuais que faziam parte do projeto civilizatório.

O indianismo romântico, como assim foi chamado, têm suas origens no mito do *bom selvagem*, criado por J. J. Rousseau e presente nos escritos de pensadores europeus de diferentes tendências, assim presente desde os tempos da conquista do Novo Mundo. No Brasil o indianismo associou-se ao projeto do governo imperial de utilizar as artes

⁵⁷Ibid. p. 52

⁵⁸ HUGO, Victor. **Romantismo – Poesia (século XIX)**. Disponível em: <<http://www.graudez.com.br/literatura/romantismopoesia.html>>. Acesso em: 14/11/2013.

⁵⁹FRANZ, Teresinha Sueli. Primeira missa no Brasil. In: FRANZ, Teresinha Sueli. **Educação para uma compreensão crítica da arte**. Florianópolis, SC: Letras Contemporâneas, 2003, p. 56 – 57.

para construir uma identidade cultural para o país. Segundo essa visão, se de um lado a presença do selvagem, vigoroso e carregado de virtudes, servia para conferir traços originais à sociedade brasileira, do outro o colonizador português era apresentado como o elemento responsável por incluir o país no rol das nações civilizadas. Dessa representação nacionalista e politicamente conservadora, ficava de fora o negro e a escravidão, sinônimo de atraso social para o progresso do país, incompatível com a imagem positiva que se pretendia construir da nação brasileira. Mais do que uma manifestação estética, portanto, o indianismo no Brasil esteve fortemente vinculado a uma política cultural nacionalista, implementada intencionalmente pelo governo e pessoalmente apoiada pelo próprio imperador. Além dos povos nativos, esse projeto cultural procurava destacar também a exuberante natureza do país, bem como construir uma memória histórica repleta de mitos e heróis⁶⁰.

Assim sendo, a figura do escravo africano também ficou excluído nas produções do IHGB, pois a presença do escravo já era vista como sinônimo de atraso, e para a construção da nacionalidade do país, o Brasil não queria ver sua imagem associada a este fato.

A criação da Academia Imperial de Belas Artes foi um marco na criação de obras artísticas nacionais para o Brasil, obras estas que visavam remontar um pouco da História do País. Foi em 1808 com a chegada da corte ao Brasil que a coroa se empenha em sistematizar no país o ensino das artes, por este motivo a coroa traz a Missão Artística Francesa em 1816 para este fim.

A fundação da Academia ocorreu sob influência do conde da Barca, Antônio de Araújo e Azevedo. Depois da Independência do Brasil, a escola foi definitivamente instalada na Travessa do Sacramento, atual Avenida Passos, no centro do Rio, em 5 de novembro de 1826. Recebeu esforços de mestres franceses que desenvolveram o talento de diversos artistas brasileiros como Araújo Porto-Alegre, Honório Esteves, Augusto Müller, Corte Real, Gonçalves Vilela, entre outros.

A Exposição da Classe de Pintura Histórica, inaugurada em 1829, foi a primeira do Brasil, e instalada na Academia. A exposição foi determinada pelo Imperador em 26

⁶⁰ COUTO, André Luiz faria. Pintura Indianista. Disponível em <http://www.brasilartesenciclopedias.com.br/temas/pintura_indianista.html> . Acesso em 27/10/2013.

de novembro de 1828, através de um Aviso Ministerial. Na exposição foram apresentadas obras de Debret, Montigny e de diversos discípulos. A exposição teve público de duas mil pessoas, gerando um catálogo da mostra. A segunda exposição ocorreu em 1930, graças aos esforços de Debret e de Araújo Porto-Alegre, tendo 64 trabalhos expostos. No Segundo Reinado (1850-1889), a academia ajudou a elaborar a identidade nacional através da pintura histórica, com pinturas monumentais composta por elementos idealizados e heróicos. Dentre essas obras destacam-se “A primeira missa no Brasil”, de Victor Meirelles; e “O desembarque de Cabral em Porto Seguro”, de Oscar Pereira da Silva. O edifício onde estava localizada a escola foi demolido em 1938, sobrando apenas a fachada do prédio⁶¹.

2.2 POLÍTICAS INDIGENISTAS E ALDEAMENTOS NO SÉCULO XIX

A guerra inaugurou o século XIX para várias populações indígenas no Brasil. Pouco tempo se havia passado do desembarque da corte no Rio de Janeiro e os sertões dos Botocudo já estavam assolados pela guerra. Embora abolida há mais de 50 anos, a prática da “guerra justa” voltou a cena da política indigenista no início do século XIX e, dessa feita, contra as populações nativas nos confins das Gerais. Depois dos Botocudo foi a vez dos Kaingáng receberem o mesmo tratamento. Até 1811, ações similares alcançariam os Xavante, Karajá, Apinayé e Canoeiro. Nesse início do século, é forçoso reconhecer que as ações de violência recrudesceram em vários lugares, a guerra contra as populações nativas e o cativo que lhe sucedeu foram sinais evidentes desse processo⁶².

Assim iniciou no Brasil um século, que no seu decorrer, assistiria a grandes transformações, deixando de ser colônia portuguesa para se tornar um Império independente. Nesse mesmo século o país assistiu a queda da monarquia e a implantação de uma República, descrito por Manuela Carneiro da Cunha como um

⁶¹ REBOUÇAS, Fernando. **Academia Imperial de Belas Artes**. Disponível em: <<http://www.infoescola.com/historia-do-brasil/academia-imperial-de-belas-artes/>>. Acesso em: 14/11/2013.

⁶² SAMPAIO, Patrícia Melo. “política Indigenista no Brasil Imperial” In: GRINBERG, K. e SALLES, R. **Coleção Brasil Imperial**, Vol 1. p. 181.

século heterogêneo, pois, foi o único que conheceu três regimes políticos diferentes, começando ainda na colônia e terminando na República Velha⁶³. Também tivemos a sanção da Lei Áurea que garantia o fim da escravidão, e pela primeira vez, no decorrer deste século o país começou a demonstrar maior preocupação com a construção de sua História e de seus limites Geográficos. A criação do IHGB possibilitou grandes avanços nos estudos históricos do país, bem como um estudo geográfico mais amplo do território nacional. O instituto teve como foco o reconhecimento das aldeias indígenas no país, principalmente porque o motivo era de que onde habitavam nossos índios se encontrava o território brasileiro, antes do IHGB não se tinha uma dimensão exata do território nacional.

Até 1822 a concessão de terras no Brasil se fazia somente por sesmarias⁶⁴, ou seja, pela concessão do Rei de Portugal. Com o sistema de sesmarias no período colonial brasileiro a distribuição de terras pelo rei se dava com fins de exploração econômica e cristianização, porém esse tipo de concessão acarretava algumas conseqüências, pois as terras eram concedidas sem precisão de extensão e dos limites. Tal legislação gera ilegalidades, infratores e sistema de burla, pois a “posse” ilegal se tornou forma de legalizar propriedade, justificada pelo uso social da terra⁶⁵.

Após 1822 a concessão por sesmarias no país é revogada e tem-se assim um vazio legal na posse de terras até 1850 com a criação da Lei de Terras. A promulgação da lei de terras em 1850 (Lei nº 601, de 18/09/1850) e sua regulamentação em 1854 (Decreto 1.318, de 30/01/1854) tinham por objetivos, entre outros, a regulamentação das posses de terras dispostas por particulares e o estabelecimento de uma política pública para as terras devolutas⁶⁶.

A lei surgiu para regular conflitos de interesse entre o Estado brasileiro e os proprietários de terras, defensores do sistema colonial, que agiam para impedir medidas modernizadoras (antiescravagistas), esta lei repassa a espoliação das terras dos

⁶³ CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século XIX. In: _____(org). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 155.

⁶⁴ Sesmarias: Sistema de doação do usufruto da terra condicionado a torná-la produtiva.

⁶⁵ Resumo retirado de minhas anotações das aulas da disciplina de Brasil Monárquico ministradas pela professora Beatriz Gallotti Mamigonian.

⁶⁶ Tais terras consideradas devolutas eram terras que pertenciam a coroa portuguesa.

índios⁶⁷. Essa lei possibilitou um maior controle das terras do país, pois a soberania de um Estado depende do seu controle sobre o território, a população e a circulação de riquezas. Determinava que a posse por terras só se tornasse legal com a compra e a venda das mesmas, também reconheceu que as sesmarias e posses deviam ser legitimadas e validadas, isso somente para aquelas consideradas produtivas. Criou o cadastro nacional de terras onde todos os proprietários precisavam declarar suas propriedades territoriais. Assim sendo as políticas de aldeamentos tornaram-se ainda mais importantes, pois com a Lei de Terras os conflitos entre produtores e os indígenas se intensificaram, pois o principal discurso que se utilizava entre os produtores era de que os índios ocupavam terras desejadas e produtivas, porém os próprios índios não faziam “uso adequado” destas terras. Eles não produziam o excedente que pudesse gerar renda para o país, além disso, era conveniente para muitos produtores não ter registro de suas terras pois poderia avançar nas terras públicas ou de outros, a grilagem⁶⁸. Este também se institucionaliza como uma forma de obtenção de terra, se torna um mecanismo de legalização. Sendo assim a Lei de Terras também garantia terras demarcadas para a sobrevivência dos índios, em forma de aldeamentos, lá eles tinham uma educação dada pelos Padres sob a direção de um chefe de aldeamento⁶⁹.

Em 25 de março de 1824, a primeira Constituição do Império estabeleceu tão somente a garantia da propriedade “em toda a sua plenitude”, estabelecendo apenas como exceção que “se o bem público legalmente verificado exigir o uso, e emprego da propriedade, será ele previamente indenizado do valor dela. A lei marcará os casos, em que terá lugar esta única exceção e dará as regras para determinar a indenização”⁷⁰. Isso quer dizer que a carta de 1824 legalizou a prática do sesmeiro, único ocupante legal da terra que teria direito a indenização caso o Império decidisse tomar as terras de volta.

Entre 1822 e 1850, quando da promulgação da Lei de Terras, não se constituiu nenhuma legislação agrária que regulasse a ocupação de terras. O desbravamento e a ocupação de grandes e pequenas extensões territoriais foram feitos, portanto, sem um instrumento jurídico que regularizasse a ocupação. Denúncias de invasões, dúvidas

⁶⁷ OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília, DF: UNESCO, 2006. p. 74.

⁶⁸ A grilagem consiste na falsificação de documentos de registros de terras.

⁶⁹ Resumo retirado de minhas anotações das aulas da disciplina de Brasil Monárquico ministradas pela professora Beatriz Gallotti Mamigonian.

⁷⁰ MOTTA, Márcia Maria Menendes. “Posseiros no Oitocentos e a construção do mito invasor no Brasil (1822 – 1850)” in: MOTTA e ZARTH (orgs.). **Formas de Resistência**. Brasília, DF. Unesp. 2009. p. 87.

sobre a titularidade de pretensos proprietários tornaram-se então recorrentes, consagrando uma história pretérita. A ocupação de terras no Rio de Janeiro, província já densamente povoada no período, imprimiu uma intrincada estrutura fundiária, em que a delimitação territorial só dar-se-ia pelo poder da força. Era preciso, porém, construir um discurso de tranquilidade da ordem pública, a despeito dos vários indícios relativos a conflitos de terras e da ausência de uma lei que regulasse o acesso a terra. Em outubro de 1836 o presidente da província do Rio de Janeiro informava que se agravavam as invasões em áreas indígenas, já relatadas no primeiro relatório, reclamava da falta de medição e de tombamento daquelas terras. Ao longo dos anos seguintes, acusações relativas às ocupações ilegais das terras indígenas culminariam em discurso de desaparecimento físico dos índios, como se o fim das comunidades não fosse o resultado trágico daqueles procedimentos⁷¹.

Portanto nota-se que a partir de 1822 houve um vazio legal no controle da posse e do uso das terras. As invasões eram frequentes e somente em 1824 promulgou-se uma lei que garantia a posse de terras para quem já tinha obtido a mesma por sesmarias, revogada em 1822. Mas aos outros “posseiros”, como identifica o autor, não havia lei que os regularizasse tornando-se muito comum durante este período às invasões e as expulsões de outros ocupantes. O Império estabelecia que devesse haver ordem e passar uma imagem de tranquilidade aos habitantes. Somente em 1850 quando se lançou a Lei de Terras é que a União passou a ter controle sobre sua posse.

A Lei de Terras, como ficou conhecida a lei nº 601 de 18 de setembro de 1850, foi à primeira iniciativa no sentido de organizar a propriedade privada no Brasil. Essa legislação foi aprovada no mesmo ano da lei Eusébio de Queirós, que previa o fim do tráfico negreiro e sinalizava a abolição da escravidão no Brasil. Grandes fazendeiros e políticos latifundiários se anteciparam a fim de impedir que negros pudessem também se tornar donos de terras. Chegavam ao país os primeiros trabalhadores imigrantes. Era a transição da mão de obra escrava para assalariada. Senão houvesse uma regulamentação e uma fiscalização do governo, de empregados, estes estrangeiros se tornariam proprietários, fazendo concorrência aos grandes latifúndios.

Ficou estabelecido, a partir desta data, que só poderiam adquirir terras por compra e venda ou por doação do Estado. Não seria mais permitido obter terras por

⁷¹ Ibid. p. 88.

meio de posse, a chamada usucapião. Aqueles que já ocupavam algum lote receberam o título de proprietário. A única exigência era residir e produzir nesta localidade. Promulgada por D. Pedro II, essa Lei contribuiu para preservar a péssima estrutura fundiária no país e privilegiar velhos fazendeiros. As maiores e melhores terras ficaram concentradas nas mãos dos antigos proprietários e passaram às outras gerações como herança de família⁷².

Aqui temos alguns dispositivos da lei retirados do site “Info Escola”:

Art. 1º – Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas (terras do Estado) por outro título que não seja o de compra. Excetuam-se as terras situadas nos limites do Império com países estrangeiros em uma zona de 10 léguas, as quais poderão ser concedidas gratuitamente.

Art. 12 – O Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessárias para a colonização dos indígenas; para a fundação de povoações, abertura de estradas, e quaisquer outras servidões, e assento de estabelecimentos públicos; para a construção naval.

Art. 18 - O Governo fica autorizado a mandar vir anualmente à custa do Tesouro certo número de colonos livres para serem empregados, pelo tempo que for marcado, em estabelecimentos agrícolas, ou nos trabalhos dirigidos pela Administração pública, ou na formação de colônias nos lugares em que estas mais convierem; tomando antecipadamente as medidas necessárias para que tais colonos achem emprego logo que desembarcarem.

A política de aldeamento indígena no Brasil no século XIX se deu em função dos conflitos existentes entre colonos e indígenas pela posse das terras, visto que no início do século XIX, com a chegada de D. João VI no Brasil, as Cartas Régias (de 13/05; 24/08; 05/11 e 02/12, todas de 1808) declaravam guerra aos índios Botocudos e estabeleciam “que as terras conquistadas por guerra justa aos índios deveriam ser declaradas devolutas⁷³. A política de aldeamentos então veio como uma forma de proteger os índios dos ataques sofridos pelos colonos. Além disso, dentro dos aldeamentos eram realizadas as catequizações, que para a coroa era uma forma de inserir o índio na sociedade.

Em 1838 com a criação do IHGB se tem os primeiros estudos sobre os índios no Brasil, mas é somente muito recentemente que se tem um estudo mais aprofundado da cultura indígena na História do Brasil, tendo-se inserido na historiografia brasileira o índio não como vítima, mas como um sobrevivente que soube tirar proveito das

⁷² DUARTE, Lidiane. **Lei de Terras**. Disponível em <<http://www.infoescola.com/historia/lei-de-terras/>>. Acesso 05 de Janeiro de 2015.

⁷³ OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília, DF: UNESCO, 2006. p. 74.

situações adversas para sua nova forma de viver. Assim sendo Maria Regina Celestino⁷⁴ colabora com essa ideia de que os espaços de aldeamentos foram algo de interesse dos próprios índios, pois era uma maneira de sobrevivência encontrada por eles em meio ao que estava acontecendo no período. Muitos deles buscavam o aldeamento como opção pelo mal menor diante de situações ameaçadoras e desfavoráveis.

Portanto Manuela Carneiro da Cunha⁷⁵ concorda que a questão indígena deixou de ser essencialmente uma questão de mão-de-obra para se tornar uma questão de terras. A mão de obra indígena só se torna ainda fundamental como uma alternativa local e transitória como no caso da Amazônia com a extração da borracha natural enquanto não se estabeleceu a imigração de trabalhadores nordestinos.

No século XIX viu-se a necessidade de retomar as políticas indigenistas através de estreitamentos e debates políticos. Com a vinda da corte portuguesa para o Brasil⁷⁶, em 1808, a distância ideológica entre o poder central e o local encurta-se na proporção da distância física. Desde 1759, quando o marquês de Pombal havia expulsado os jesuítas, nenhum projeto ou voz dissonante se interpunha no debate, ou seja, a partir deste momento o país vivenciou um vácuo nas políticas indigenistas. Quando missionários são reintroduzidos no Brasil na década de 1840, ficaram estritamente a serviço do Estado. Assim sendo, porque é fundamentalmente um problema de terras e porque os índios são cada vez menos essenciais como mão-de-obra, a questão indígena passa a ser discutida em termos que, embora não sejam inéditas, nunca haviam no entanto sido colocados como uma política geral a ser adotada.

Debate-se a partir do século XVIII até meados do século XIX, se deviam exterminar os índios “bravos”, “desinfetando” os sertões, solução em geral propícia aos colonos, ou se cumpria civilizá-los e incluí-los na sociedade política, solução em geral propugnada por estadistas e que supunha sua possível incorporação como mão-de-obra. Ou seja, nos termos da época, se devia usar de brandura ou de violência. Este debate, cujas consequências práticas não deixam dúvidas, tratava-se frequentemente de forma toda teórica em termos da humanidade ou animalidade dos índios.

⁷⁴ ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Política de aldeamentos e colonização. In: _____. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro : Editora FGV, 2011. p. 72.

⁷⁵ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política Indigenista no século XIX. In: _____(org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 134.

⁷⁶ Ibid. p. 133.

Foi somente em 1845 que se deu início no Brasil uma nova política de proteção aos índios, algo que foi profundamente debatido entre os parlamentares. O “Regulamento a cerca das missões de catequese e civilização dos índios” foi aprovado por maioria de votos e publicado por meio de Decreto Imperial n. 426, de 24 de Julho de 1845. De acordo com o especialista este é o único documento indigenista geral ou lei indigenista básica de todo o império que vigorou até 1889. A nova legislação criou uma estrutura de aldeamentos indígenas, distribuídos por todo o território, sob a gestão de um diretor-geral de Índios, nomeado pelo imperador para cada província. Cada aldeamento seria dirigido por um diretor de aldeia, indicado pelo diretor geral, além de um pequeno corpo de funcionários.

Cabia aos missionários a tarefa relativa à catequese e à educação aos índios, enquanto os demais funcionários imperiais se encarregavam da vida cotidiana, incentivando o cultivo de alimentos, monitorando os contratos de trabalho, mantendo a tranquilidade e o policiamento dos aldeamentos, regulando o acesso de comerciantes, contatando índios ainda não aldeados e controlando as terras indígenas, entre muitas outras atividades previstas. Já não era sem tempo. As demandas pela elaboração de instrumentos capazes de dar conta da questão indígena eram freqüentes, e muitas eram as vozes que se pronunciavam a respeito⁷⁷. É preciso pontuar também que, nesse contexto, os missionários estavam a serviço do Estado e seriam considerados os principais responsáveis pela execução do Regulamento de 1845.

Analisando este contexto chama atenção o fato de que durante o império pouco se legislou sobre os indígenas. Uma análise histórica sobre o regulamento de 1845 aponta um verdadeiro desastre para os povos indígenas e, mais do que isso, a consolidação do processo de expropriação de suas terras nos mais variados e distantes lugares do império. Esse juízo já estava presente na avaliação pioneira de Perdígão Malheiros, que não escondeu suas ressalvas: “Os frutos, porém, não têm correspondido à expectativa, conquanto não haja perdidos o trabalho, e despesas. Algumas aldeias têm-se mantido, embora a custo; tal é a miséria em outras, que nem vestuário ou roupa

⁷⁷ SAMPAIO, Patrícia Melo. “Política Indigenista no Brasil Imperial” In: GRINBERG, K. e SALLES, R. *Coleção Brasil Imperial*, Vol 1. p. 178.

tinham os índios (...) o Regimento das Missões de 1845, em sua execução, mostrou-se defeituoso”⁷⁸.

Tal afirmação demonstra as dificuldades que se tinha em se manter a administração de um aldeamento. Pois os próprios índios conseguiram tirar proveito desta condição de aldeados, pois puderam aprender junto aos missionários novas técnicas de plantio e puderam se proteger contra as violências pregadas pelos colonos, mesmo assim as condições em que viviam nestes aldeamentos eram precárias e os missionários não souberam cuidar dos aldeamentos com a mesma capacidade que os jesuítas tinham na época das missões. Malheiro⁷⁹ criticou o Regimento das Missões e mostrou que a catequese e civilização dos índios não andavam nada bem, pois a miséria alastrava-se nos aldeamentos. Os índios os abandonavam e voltavam a viver em seus territórios originais, e as terras dos aldeamentos estavam sendo incorporadas aos bens nacionais ou ocupadas pelos nacionais. Malheiro também não eximiu os dirigentes dos aldeamentos pelos insucessos da catequese. Os abusos contra os índios em muitas das vezes vinham dos próprios diretores, que, em vez de os protegerem, transformavam-se em seus perseguidores, além de os explorarem em seu proveito. Mas, apesar de tudo, ele entendia que a religião cristã ainda era o principal e mais forte meio para a conversão dos índios. O Império via na conversão a principal forma de “civilizar” os índios.

No Paraná, província na qual trabalhou Telêmaco Borba, em meados de 1860 teve como primeiro cargo público a função de administrador do Aldeamento de São Jerônimo e posteriormente de São Pedro de Alcântara. Doze anos após o decreto⁸⁰ n° 426 de 24 de Julho de 1845, já estavam em prelo andamentos dos trabalhos de catequese dos índios no norte da província paranaense, no vale do rio Tibagi. Atendendo aos interesses do Barão de Antonina o governo imperial emitiu o *Regulamento das colônias indígenas do ano de 1857 – Províncias do Paraná e Mato Grosso em 25 / 04 / 1857*. Esse regulamento estabeleceu que se deveriam criar 8 colônias indígenas na rota Paraná-Mato Grosso, via rios Tibagi, Paranapanema, Paraná, Samambaia e Ivinheima. Na província do Mato Grosso deveriam ser criadas quatro

⁷⁸ MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão, 3^a Ed., A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social. Petrópolis. Vozes/INL/MEC, 1976, vol. I, P. 242 – 243. In: SAMPAIO, Patrícia Melo. **Política Indigenista no Brasil**. p. 187 – 188.

⁷⁹ MALHEIRO, Agostinho Perdigão. A Escravidão no Brasil. Rio de Janeiro, 1867, p. 327-330. In: MOTA, Lucio Tadeu. **As colônias indígenas no Paraná Provincial**. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000, xiii, p. 05.

⁸⁰ MOTA. Ibid. p.04.

províncias e no Paraná mais quatro, era o primeiro passo para a liberação dos imensos territórios dos índios Kaingáng e Kayová nos vales desses rios.

É importante ressaltar que a política de aldear os índios, seja na época colonial, seja na época imperial, tinha por objetivo, na prática, transformá-los em uma força de trabalho habilitada e “civilizada”, além de retirar deles as grandes extensões de terras. Em todo esse período⁸¹ até o final do século XIX, buscava-se concentrar e sedentarizar os índios, torná-los produtivos, mão de obra de agentes do Estado, de missionários e colonos que os instruíam nos ofícios e os submetiam às leis. No final do século XIX, esses índios sobreviviam como trabalhadores sem terra, já como “caboclos” (mestiços) que ainda tinham que lutar para serem identificados como “índios de verdade”. Nos trabalhos para os colonos, esses índios eram muito explorados. Baixos salários criavam insatisfação, e os confinamentos levavam ao esquecimento dos ritos tribais. No Amazonas, os índios recém-chegados a Manaus eram distribuídos entre casas de família, enquanto os de Santa Catarina trabalhavam em empresas privadas.

2.3 AS POLÍTICAS DE PROTEÇÃO INDÍGENA NO SÉCULO XX E A CRIAÇÃO DO SPI

Como vimos anteriormente, os índios no Brasil passaram por todos os tipos de problemas nas mãos dos colonos, entregues a própria sorte. A história das relações entre índios e colonizadores no país é baseada na dominação e no extermínio, pois eles foram usados como mão-de-obra nas iniciativas de exploração da nova terra, que os portugueses logo efetivaram. Também sofreram com várias doenças trazidas pelos colonos, doenças que se resultaram em um desastre para os índios, pois matou muitos nativos. Não foram poucas também as chamadas “Guerras Justas” estimuladas pela Coroa que tinham por objetivo capturar os índios para o trabalho forçado e livrar a terra dos domínios indígenas abrindo espaço para a dominação colonial, a miscigenação também não foi pequena.

⁸¹ OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília, DF: UNESCO, 2006. p. 74 e 76.

Durante o período colonial foi preciso adotar medidas de proteção aos índios para evitar sua dizimação total. As políticas de aldeamentos, sob tutela da Igreja, foram uma destas medidas que resultaram em grupos de aldeias espalhados por diversas províncias com o intuito de proteger os índios das violências cometidas pelos colonos. Ali os índios contavam com moradias e locais para o plantio. Neste sentido Maria Regina Celestino concorda que as aldeias religiosas ou missões visavam não apenas a cristianizar os índios, mas ressocializá-los, tornando-os súditos cristãos do Rei de Portugal, que teriam vários papéis a cumprir na nova sociedade que se construía. A Coroa e a Igreja se associaram nesse empreendimento, no qual os aspectos religiosos, políticos e econômicos se misturavam⁸². A legislação colonial sobre os indígenas foi ampla. Contudo, essa legislação não conseguiu assegurar condições mínimas de sobrevivência para a maioria dos contingentes populacionais indígenas que viviam no território que hoje forma este país.

Declarada a independência do país e instalado o regime monárquico, pouco se fez em favor dos povos indígenas. Paralelamente, os bolsões litorâneos que ainda serviam de refúgio para diversos grupos, em especial no sul, passaram a ser objeto de programas de colonização. Os Governos, imperial e provincial, promoveram várias iniciativas no sentido de eliminar os contingentes indígenas que viviam nas áreas de interesse para o estabelecimento de imigrantes europeus. Grupos de civís, conhecidos como bugreiros, foram armados para caçar os indígenas⁸³. As políticas de aldeamento do século XIX resultaram em um grande fracasso para o Império, pois havia dentro dos aldeamentos muitos abusos por parte de seus diretores. Os padres convocados pela Igreja a cuidar e administrar os aldeamentos não souberam fazer isto adequadamente, de forma que os índios, muitos deles, acabavam preferindo sair dos aldeamentos e muitos locais acabavam ficando abandonados, pois não recebiam a manutenção adequada.

É neste sentido que se criou, em 20 de Junho de 1910, através do Decreto N° 8072, vinculado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) que mais tarde virá a se chamar FUNAI, tendo por objetivo prestar assistência a todos os índios, dos nômades aos aldeados. Até 1918 apresentava o apêndice LTN, que prescrevia além da proteção aos índios a Localização dos

⁸² ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Política de aldeamentos e colonização. In: _____. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro : Editora FGV, 2011. p. 72.

⁸³ SANTOS, Silvio Coelho. **Os povos indígenas e a Constituinte**. Florianópolis: Ed. UFSC/Movimento, 1989. p. 11.

Trabalhadores Nacionais, órgão que apresentava um caráter educacional⁸⁴. O objetivo fundamental desse serviço era promover a paz no sertão, garantindo a expansão da sociedade nacional e condições de sobrevivência para os grupos indígenas. Fundamentava a ação do SPI a ideologia positivista, da qual, o General Rondon, principal responsável pela criação desse novo órgão de proteção oficial e seu primeiro presidente, era adepto⁸⁵ e mais tarde virá a convidar Curt Nimuendajú, a fazer parte deste órgão.

Com o SPI os índios passam a receber a tutela oficial do estado brasileiro, e, além de proteger e integrar a população indígena pretendia afastar a influência das ordens educacionais religiosas nas aldeias, seguindo o preceito republicano de separação de Igreja-Estado. No entanto, esta estrutura, apesar de tentar romper com a tradição religiosa, mantém semelhanças com os aldeamentos missionários formados desde o século XVI, pois em sua política de integração, o índio era considerado um sujeito transitório, que devia ser preparado para ingressar na “civilização” transformando-o num trabalhador nacional.

⁸⁴ BRINGMANN, Sandor Fernando. O Programa Educacional do SPI e os Clubes Agrícolas Escolares: a experiência entre os kaingáng do RS e de SC (1941-1967). In: NÖTZOLD, Ana Lúcia. ROSA, Helena Alpini. BRINGMANN, Sandor Fernandes, orgs. **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre. Pallotti, 2012. p. 128.

⁸⁵ SANTOS, Silvio Coelho. Ibid. p. 14.

Figura 5: General Cândido Mariano da Silva Rondon.



Fonte:<www.povosindigenas.com/comissao-rondon/>. Acesso em 20 de Março de 2014.

Na foto vemos Rondon ao lado de um pequeno índio. Cândido Mariano da Silva mais conhecido como Rondon foi um militar que atuou junto aos índios Terenas em Mato Grosso, através de suas expedições, os ajudando a demarcar e conseguindo terras para que não fossem mais molestados. Enriquece o conhecimento da região mapeando-a, descobrindo e nomeando rios, vales, montes e lagos. Sua experiência no trato com os índios lhe garante a partir de 1910 a chefia, por convite do ministro Nilo Peçanha, o Serviço de Proteção ao Índio tentando efetivar a posse de terras para os mesmos⁸⁶.

Os regulamentos e regimentos do SPI (1910, 1911, 1936, 1942, 1943, 1945 e outros) estavam assim voltados para o controle dos processos econômicos dirigidos aos índios, estabelecendo uma tipologia que permitisse disciplinar as atividades a serem desenvolvidas nas áreas. A administração da vida indígena impôs uma definição legal (jurídica) de índio, formalizada no Código Civil de 1916 e no Decreto N° 5.484, de 1928. Os indígenas passaram a ser tutelados pelo Estado brasileiro, um direito especial implicando um aparelho administrativo único, mediando às relações índio-Estado-

⁸⁶ SALEMA, Roseliane. **Cândido Randon.** Disponível em <<http://www.infoescola.com/biografias/candido-rondon/>>. Acesso 03 de julho de 2015.

sociedade nacional⁸⁷. Assim, neste sentido as terras ocupadas por indígenas, bem como seu próprio ritmo de vida, as formas admitidas de sociabilidade, os mecanismos de representação política e as suas relações com os não-índios passam a ser administradas por funcionários estatais. Desta relação entre Estado-índio passa a se reconhecer a “indianidade” do sujeito.

Com a implantação do SPI o Estado brasileiro passa a criar, para os índios, um novo quadro jurídico-administrativo com o intuito de integrar o nativo à sociedade nacional, através de educação formal e técnica. Nesse contexto, surgem, ainda que aos poucos, as primeiras escolas indígenas mantidas pelo órgão federal. De forma progressiva introduziam-se atividades educacionais voltadas para a evolução sócio-econômica, através de processos pedagógicos que envolviam cultos cívicos, aprendizado de trabalhos manuais, técnicas de pecuária e práticas agrícolas. As novas orientações jurídico-administrativas instituídas pelo governo federal acerca da questão dos indígenas estavam inseridas no contexto de modernização empreendido no Brasil, especialmente em meados do século XX⁸⁸.

O SPI, também, teve como uma de suas principais iniciativas, desde a sua criação, a pacificação de grupos indígenas em áreas de colonização. Em São Paulo, Paraná, Espírito Santo, Mato Grosso e outras regiões, progressivamente foram instaladas equipes de atração e postos indígenas. Cabia aos inspetores do órgão aplicar a técnica de contato difundida por Rondon, mantendo atitudes defensivas até estabelecer amizade com os índios e consolidar a pacificação. A partir de então, buscava-se junto aos governos estaduais garantir uma reserva de terras para a sobrevivência física dos índios. De forma progressiva, introduziam-se atividades educacionais voltadas para a produção econômica e atendia-se, precariamente, às condições sanitárias dos índios⁸⁹.

Mas, apesar das boas intenções que houve ao criar o SPI, alguns autores apresentam algumas críticas a este órgão como é o caso de Luiz Luna que diz o seguinte:

⁸⁷ OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília, DF: UNESCO, 2006. p. 114.

⁸⁸ BRINGMANN, Sandor Fernando. O Programa Educacional do SPI e os Clubes Agrícolas Escolares: a experiência entre os Kaingáng do RS e de SC (1941-1967). In: NÖTZOLD, Ana Lúcia. ROSA, Helena Alpini. BRINGMANN, Sandor Fernando, orgs. **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre. Pallotti, 2012. p. 124.

⁸⁹ OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília, DF: UNESCO, 2006. p. 115.

(...) o Serviço de Protecção aos índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, como então se denominava, vem ajudando a destruir o que nos resta de tradição indígena no país. Em contacto com a nossa civilização, em vez de incorporar-se, o índio definha, a falta de plano racional e científico de adaptação social. Contraindo as nossas doenças comuns, adquire os nossos vícios habituais e morre quando não se degenera, perdendo assim todos os seus caracteres individuais e da própria raça. Fica numa curiosa situação: não é índio nem civilizado; passa a humilhante condição de pária. É certo que há exceções, sabemos que há índios usufruindo boas condições sociais e até mesmo econômicas, mas estas condições se devem mais a eles próprios do que o SPI, menos por culpa desse órgão do que a legislação obsoleta que o rege⁹⁰.

O autor continua sua afirmação dizendo:

(...) todos os índios são submetidos a uma legislação que não corresponde à realidade social de sua tribo. (...) A constituição de 1946, seguindo o exemplo das anteriores, situa o índio na condição de tutelado do Estado⁹¹. Isso sempre contribuiu para dificultar a solução do problema indígena e tornar o Serviço de Protecção aos Índios um órgão contraditório e falho na actuação prática e operativa que poderia ter. Se o índio é irresponsável perante a lei e como tal permanece sob a tutela do estado, será sempre tido e considerado em grau de humilhante inferioridade perante outros grupos sociais. (...) o SPI (que antes de tudo necessita de outro nome) e, o Conselho Nacional de Protecção aos Índios, exigem modificações radicais. Trata-se de dois órgãos com a mesma finalidade, a de proteger os índios, e nenhum deles protegem, ambos atrapalham. O ideal seria fundi-los num só órgão autárquico⁹² (...).

Silvio Coelho dos Santos, professor do departamento de Antropologia da UFSC, também apresenta algumas críticas ao SPI. Para ele, esse órgão⁹³ não sabia exatamente o que fazer com o indígena contactado. O convívio que se sucedeu foi nefasto para os índios. O SPI também se burocratizou e chegou aos anos sessenta, inteiramente falido. Um escândalo internacional, com repercussões em organizações como a ONU, OIT, UNESCO, entre outras, decorrentes de denúncias formuladas contra funcionários do SPI, coniventes com o extermínio de grupos indígenas arredios, com a utilização de trabalho indígena em condições vis, com a dilapidação do patrimônio indígena, com a introdução de doenças venéreas em grupos recém contactados, etc., fizeram com que o governo criasse, no ano de 1967, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Portanto, analisando a fala destes dois autores, podemos ver que estas políticas indigenistas do início do século XX adotadas pelo governo através do SPI resultaram

⁹⁰ LUNA, Luiz. **Resistência do índio a dominação do Brasil**. 2. ed. Coimbra: Fora do Texto, 1993. p. 151.

⁹¹ Sobre esta condição de tutelado do Estado Luiz Luna também afirma em seu livro que os índios não precisam de protecção, mas que se reconheça seus direitos, para ele, o SPI foi fundado na melhor das intenções, como tudo o mais que se faz neste país.

⁹² LUNA, Luiz. IBID. p. 152.

⁹³ SANTOS, Silvio Coelho. **Os povos indígenas e a Constituinte**. Florianópolis: Ed. UFSC/Movimento, 1989. p. 15

em grandes desastres para a cultura indígena do país. Apesar de ter sido criado com boas intenções, este órgão de proteção nada tinha a proteger os índios, com funcionários corruptos, a falta de conhecimento no trato com os indígenas e leis que desconheciam a realidade de cada grupo indígena. Tal política de proteção resultou em um desastre na forma como se pretendia proteger o índio e incorporá-lo à sociedade, o que resultou num escândalo internacional para o país. Com o fim do SPI o governo criou um novo órgão de proteção em 1967 a fim de apagar estas experiências negativas obtidas com os índios através do SPI que acabou tendo repercussão mundial, a FUNAI representou uma nova roupagem nas políticas de proteção indígena do estado brasileiro perante os grupos nativos da nação.

Criada para continuar o exercício da tutela do Estado sobre os índios, a FUNAI tem os seus princípios de ação baseados no mesmo paradoxo fundador do SPI: o “respeito à pessoa do índio e às instituições e comunidades tribais” associado à “aculturação espontânea do índio” e a promoção da “educação de base apropriada do índio visando sua progressiva integração na sociedade nacional”. Na prática, tal como o SPI, o respeito à cultura indígena está subordinado à necessidade de integração e o estímulo à mudança (aculturação) como política prevalece. O foco da ação seria o patrimônio indígena, renda manipulada para diversos fins, desde o financiamento de projetos indigenistas a iniciativas administrativas⁹⁴.

Vale lembrar que a criação da FUNAI se deu no plano mais abrangente da Ditadura Militar (1964-1985), que pretendia reformar a Estrutura administrativa do Estado e promover a expansão político-econômica para o interior do País, sobretudo para a região amazônica. As políticas indigenistas foram integralmente subordinadas aos planos de defesa nacional, construção de estradas e hidrelétricas, expansão de fazendas e extração de minérios.

A FUNAI surgiu dando alento para os indígenas, antropólogos e indigenistas. Sua orientação básica era definida por um Conselho Indigenista, integrado por representantes governamentais e por membros da comunidade científica. Contudo, alguns meses após sua instalação, começou a ser reorientada. As propostas autoritárias logo dominaram o órgão. Militares se sucederam na sua presidência, como também

⁹⁴ OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília, DF: UNESCO, 2006. p. 131.

dominaram os demais postos de decisões. Incrementou-se uma política indigenista voltada para a integração dos contingentes tribais.

A ação da FUNAI durante a ditadura foi fortemente marcada pela perspectiva assimilacionista. O Estatuto do Índio (Lei nº 6.001) aprovado em 1973, e ainda vigente, reafirmou as premissas de integração que permearam a história do SPI. Por um lado, pretendia-se agregar os índios em torno de pontos de atração, como batalhões de fronteira, aeroportos, colônias, postos indígenas e missões religiosas. Por outro, o foco era isolá-los e afastá-los das áreas de interesse estratégico. Para realizar este projeto, os militares aprofundaram o monopólio tutelar: centralizaram os projetos de assistência, saúde, educação, alimentação e habitação; cooptaram lideranças e facções indígenas para obter consentimento; e limitaram o acesso de pesquisadores, organizações de apoio e setores da Igreja às áreas indígenas.

Em 1978, num espasmo da exacerbação autoritária, pretendeu a FUNAI decretar unilateralmente a emancipação de diversos grupos indígenas, considerados pelo órgão como definitivamente integrados e, portanto, não mais necessitando da proteção governamental, expressa através da tutela. As reações da sociedade civil, das lideranças indígenas, da Igreja, dos antropólogos, fizeram abortar essa iniciativa governamental. Tentou-se também, a essa época, estadualizar a ação indigenista federal, sem resultados⁹⁵.

No auge da campanha pelas Diretas-Já, em 1984, lideranças indígenas, apoiadas pela ABA, PRÓ-ÍNDIO, ANAI, CIMI, OAB, SBPC, além dos antropólogos, indigenistas e missionários, encaminharam para o então candidato Tancredo Neves um documento estabelecendo as bases de uma nova política indigenista. Uma política baseada no respeito ao pluralismo cultural e étnico, na cooperação, na assistência e no relacionamento político simétrico. Implantado o governo que se dizia novo, a FUNAI sofre pressões tão intensas que no curto espaço de um ano sua presidência é mudada por seis vezes. O quinto presidente, Apoena Meireles, dedicou sua ação a regionalizar a FUNAI objetivando evitar a concentração de lideranças indígenas em Brasília. O sexto presidente (outubro/88) continuou com a mesma prática, enfraquecendo sobremaneira as possibilidades de organização nacional dos diversos povos indígenas.

⁹⁵SANTOS, Silvio Coelho. **Os povos indígenas e a Constituinte**. Florianópolis: Ed. UFSC/Movimento, 1989. p. 15

A FUNAI continua a ser um braço do Estado autoritário que objetiva a transformação dos índios em não índios, por sua integração enquanto indivíduos na sociedade nacional⁹⁶. Sobre este mesmo Órgão o professor Silvio Coelho dos Santos apresenta a crítica de que a FUNAI, através de tantas burocratizações, continua a reprimir as lideranças indígenas, sempre impedindo-os de irem até Brasília para defender, junto ao Congresso, os interesses das aldeias cobrando seus direitos junto aos parlamentares.

Vale lembrar que a Constituição Federal de 1988 amparou os direitos dos índios graças à atuação dos movimentos indígenas e das entidades de apoio a sua causa. Pela primeira vez uma constituição estabelece novos elementos jurídicos para fundamentar as relações entre os índios e os não-índios e garantir a manutenção de seus direitos diante da sociedade nacional. Uma das novidades desta constituição é a de que o índio garante o respeito a sua especificidade étnico-cultural, o que lhe garante um direito de ser e de permanecer índio. Assim sendo não é mais o índio que necessita entender e incorporar-se à sociedade brasileira, mas sim, esta deve buscar entender os valores e concepções étnico-culturais de cada povo indígena localizado no Estado brasileiro.

O estado também passa a reconhecer nos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, cabendo ao Estado garantir o pleno exercício dos direitos culturais, protegendo as manifestações das culturas populares, indígenas e outras⁹⁷. Assim sendo, esta nova constituição quebra o paradigma das políticas anteriores que tinha o intuito de incorporar o índio a sociedade através de um processo chamado “civilizatório” aos quais o índio deveria respeitar. Nesta constituição os índios passaram a ter seus costumes e crenças respeitados e passariam a ser protegidos pela tutela do estado, desta forma cabe a sociedade o papel de entender a cultura indígena e respeitá-la.

⁹⁶ SANTOS, Silvio Coelho. Ibid. p. 16.

⁹⁷ COLAÇO, Thais Luzia. Os “novo” direitos indígenas. In: WOLKMER, Antônio Carlos; LEITE, José Rubens Morato (Orgs.). **Os “novos” direitos no Brasil: natureza e perspectivas**. São Paulo: Saraiva, 2003. p.88

CAPÍTULO 3. CONHECENDO TELÊMACO BORBA E CURT NIMUENDAJÚ E AS REPRESENTAÇÕES DO MITO DE ORIGEM KAINGÁNG

Neste último capítulo entro diretamente no assunto analisando os mitos de origem Kaingáng e as versões narradas pelos dois etnógrafos estudados nesta pesquisa, bem como a versão mais aceita e difundida pelos povos da Terra Indígena Xapecó no Oeste catarinense, mas antes de partir para a análise deste mito dedico os dois primeiros subtítulos a conhecer melhor quem foram estes dois etnógrafos que fizeram importantes estudos em seus períodos, o primeiro deles Telêmaco Borba, cujos estudos etnográficos resultaram na publicação de um livro em 1908 chamado “Actualidade Indígena”, nele deixando um registro de suas observações acerca da cultura Kaingáng. No subtítulo seguinte passo a descrever quem foi Curt Nimuendajú, outro importante estudioso das culturas indígenas do país, publicou em 1913, a partir de suas observações, um livro chamado “Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingáng, os Ofaié-Xavantes e os Índios do Pará” que, a exemplo de Borba, também traz um apanhado da cultura indígena, porém trazendo uma versão diferente do mito descrito por Borba.

3.1 TELÊMACO BORBA E A PRIMEIRA VERSÃO DO MITO

Nascia na cidade de Curitiba, aos 15 dias do mês de Setembro de 1840 Telêmaco Morosini Borba, um dos grandes etnógrafos do século XIX. Apelidado de “Pagé do Tibagi” por seus amigos e admiradores, tinha como pais o Sargento-mór Vicente Antônio Rodrigues Borba, natural de São Paulo, de ilustre linhagem de notáveis bandeirantes, e D. Joana Hilária Morosini, Natural de Montevidéo, de origem veneziana. Telêmaco cresceu herdando o espírito aventureiro e desbravador de seu pai o Capitão Borba. Em 1853, ainda menino assistiu a instalação da Província do Paraná.

Casou-se em 1860 com Maria Rita, em Porto de Cima. Teve como seu primeiro cargo público⁹⁸ o de administrador do Aldeamento de São Jerônimo e mais tarde aos 23 anos de idade em 1863 é nomeado para dirigir o Aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara, fronteiro à Colônia Militar do Jataí. Telêmaco Borba substituiu seu irmão

⁹⁸ FRANCO. Arthur Martins. **O Coronel Telêmaco Morosini Borba**. Curitiba. Arquivos do Museu Paranaense. Vol.1 – Artigo VII. Junho de 1941. p 143.

Joselin Augusto Morosini Borba que fora designado para exercer o mesmo cargo no Aldeamento de Paranapanema. Importante ressaltar também os estudos etnográficos que em todas as regiões no qual passou ele desenvolveu.

Alguns anos mais tarde Telêmaco foi nomeado 1º Suplente de Subdelegado de Jataí. Mudou-se com a família para essa região, onde formou grande vínculo com os Kaingangues, na época também conhecidos como “Coroados”⁹⁹. Depois de ter conquistado a confiança e o interesse de outros etnologistas, geólogos e engenheiros sertanistas, organizou uma expedição às Sete Quedas, ato de coragem e bravura, pois tratava-se de algo inédito. Esse desafio durou 45 dias, e deu à figura de Telêmaco Borba maior destaque. Também foi convidado para assumir a chefia de uma missão em Reserva onde o Governo Provincial reuniu todos os Kaingáng, Telêmaco aprofundou-se em seus estudos e pesquisas etnológicas. Borba também se tornou conhecido no país inteiro pelo trabalho literário indianista que desenvolveu e pôde contribuir com a pesquisa de outros indianistas.

Borba também torna-se conhecido na política. O vasto círculo de suas relações o arrastou para a política provinciana, da qual se tornou uma figura notável pelo seu incontestável prestígio e devotamento ao bem público. A Revolução de 1892 encontrou-o em plena atividade e levou-o a participar dos acontecimentos que sobrevieram à entrada dos federalistas no Paraná. O curso da revolução o exilou por um longo período, meses mais tarde a anistia colocou-o em seu lugar na política novamente, sempre devotado ao partido que o filiara. Eleito deputado no Congresso Legislativo Estadual, em várias e seguidas legislaturas, seu primeiro vice-presidente na legislatura de 1916-1917, Prefeito do Tibagi, Inspetor Escolar, Sub-delegado de Polícia, em todos estes cargos exercidos, Telêmaco Borba prestou relevantes serviços à causa pública do Paraná¹⁰⁰.

No dia 23 de Dezembro de 1918 morre na cidade de Tibagi, venerado pelos amigos e pessoas com quem ele trabalhou, e respeitado pelos adversários, que sabiam reconhecer-lhe o mérito. Por seu empenho nos estudos indigenistas e sua importância nesse campo de pesquisas, ganhou homenagem da diretoria do Museu Paranaense ao

⁹⁹ Tal significado está descrito com mais clareza no primeiro parágrafo da página 22 desta pesquisa.

¹⁰⁰ Ibid. p. 146.

qual deu o nome de “Telêmaco Borba” à seção de Etnografia e Arqueologia Indígena dessa Instituição inaugurando ali o retrato do seu ilustre Patrono.

Por seu entusiasmo com as leituras e com os estudos indígenas, em sua vivência com os Kaingáng, Borba deixa sua obra mais importante, publicada em 1908, o livro “**Actualidade Indígena**” que trás uma série de elementos presentes na cultura Kaingáng. Considerado um dos mais respeitáveis etnógrafos do século XIX, Borba divide com o público suas experiências com os Kaingáng e deixa um registro desta cultura. Como tema principal de minha pesquisa Telêmaco Borba em sua obra intitulada *Actualidade Indígena* apresenta o mito da seguinte forma:

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra *Crinjjimbé* emergia das agoas. Os *Caingangues*, *Cayurucrés* e *Camés* nadavam em direção a Ella levando na boca achas de lenha incendiadas. Os *Cayurucrés* e *Camés* caçados (sic.), afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os *Caingangues* e alguns poucos *Curutons*, alcançaram a custo o cume de *Crinjjimbé*, onde ficaram, uns no solo, e outros, por exiguidade de local, passaram muitos dias seguros aos galhos das arvores; e allí passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a á agoa que se retirava lentamente. Gritaram elles ás saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando também o canto e convidando os patos a auxiliá-las; em pouco tempo chegaram com a terra ao cume, formando como que um açude, por onde sahiram os *Caingangues* que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das arvores, transformaram-se em macacos e os *Curutons* em bugios. As saracuras vieram, com o seo trabalho, do lado donde o sol nasce; por isso nossas agoas correm todas ao Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as agoas secaram, os *Caingangues* se estabeleceram nas immediações de *Crinjjimbé*. Os *Cayurucrés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho para o interior della; depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas: pela aberta por *Cayurucrê*, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservados os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a *Camé*, que abriu sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seos, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela sede, tiveram de pedil-a a *Cayurucrê* que consentio que a bebessem quanto necessitassem. Quando sahiram da serra mandaram os *Curutons* para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porem, por preguiça de tornar a subir, ficaram allí e nunca mais se reuniram aos *Caingangues*: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são. Na noite posterior á sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e o carvão fizeram tigres, *ming*, e disseram a elles: – vão comer gente e caça –; e os tigres foram-se, rugindo. Como não tinha mais carvão para pintar, só com a cinza fizeram as antas, *oyoro*, e disseram: – vão comer caça –; estas, porem, não tinham sahido com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; *Cayurucrê*, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com Mao modo: – vão comer folhas e ramo de arvore –; delas vez ellas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comem folhas, ramos de arvore e fructas. *Cayurucrê* estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, lingoa e algumas unhas quando principiou a amanhecer, e, como de dia não

tinha poder para fazel-o, poz-lhe ás pressas uma varinha fina na bocca e disse-lhe: – Você, como não tem dente, viva comendo formiga –; eis o motivo porque o Tamandoá, *Ioty*, é um animal inacabado e imperfeito. Na noite seguinte continuou e fel-os muitos, e entre elles as abelhas boas. Ao tempo que *Cayurucré* fazia esses animaes, *Camé* fazia outros para os combater; fez os leões americanois (*mingcoxon*), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluido este trabalho, marcharam a reunir-se aos *Caingangues*; viram que os tigres eram mãos e comiam muita gente; então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de tronco de arvore e, depois de todos passarem, *Cayurucré* disse a um dos de *Camé*, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, a fim de que ellescahissem na agoa e morressem. Assim o fez o de *Camé*; mas, dos tigres, uns cahiram á agoa e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de *Camé* quis atiral-os de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sahir: eis porque existem tigres em terra e nas agoas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos *Caingangues* e deliberaram cazar os moços e as moças. Cazaram primeiro os *Cayurucrés* com as filhas dos *Camé*, estes com as daquelles, e como ainda sobravam homens, cazaram-os com as filhas dos *Caingangues*. Dahi vem que, *Cayurucrés*, *Camés* e *Caingangues* são parentes a amigos (BORBA, 1908, p. 20-22).

Analisando esta passagem de seu livro sobre o mito de origem, Borba descreve uma grande inundação que submergia tudo por onde passava, toda a terra habitada estava sob as águas, somente o cume da serra *Crinjijimbé* encontrava acima das águas. Borba descreve que os *Caingangues*, *Cayurucrés* e *Camés* nadavam em direção ao cume desta montanha levando em suas bocas pedaços de lenha incendiadas, os *Cayurucré* e *Camés* cansados morreram afogados na enchente. Os sobreviventes que conseguiram chegar até a montanha passaram a viver lá por muito tempo. Nesse Mito de Origem ele, também, descreve a relação que os *Kaingáng* tinham com os animais e com a terra.

Ao final deste capítulo fica a seguinte pergunta: Esta é a única versão do mito de origem que os *Kaingáng* carregam consigo até os tempos de hoje? Será esta a versão mais aceita por eles? E é essa questão que passo a analisar no próximo capítulo.

3.2 CURT NIMUENDAJÚ

Figura 6: Curt Nimuendajú (1883-1945).



Fonte:<www.etnolinguistica.org/autor:curt-nimuendaju>. Acesso em 20 de Março de 2014.

Curt Nimuendajú¹⁰¹ nasceu no dia 17 de abril de 1883, na Alemanha, em Jena, uma cidade da Thuringia. Órfão de pai e mãe foi criado por uma avó e uma tia. Foi um etnólogo de origem alemã que percorreu o Brasil em meio aos índios por mais de quarenta anos. Quando jovem, foi aprendiz na fábrica de lentes Zeiss na Alemanha. Ainda no Brasil tornou-se conhecido por sua incansável disposição para o trabalho de campo, que é a própria natureza de sua obra e de sua contribuição para a etnologia o que lhe rendeu o prestígio e o reconhecimento merecido como um dos maiores etnógrafos do Brasil no século XX.

¹⁰¹ Nascido Curt Unkel.

Ainda em sua juventude Curt Unkel chegou ao Brasil em 1903, com 20 anos de idade. Sua viagem foi custeada por uma meia irmã. Em sua cidade natal, fez o curso secundário e depois passou a exercer o papel de operário na fábrica Zeiss – artesão, aprendiz de mecânico ótico. Na biblioteca desta fábrica inicia suas leituras e aprendizagens nos mapas sobre os índios das Américas do Norte e do Sul. Durante o primeiro período em que se estabeleceu em São Paulo, trabalhou em uma loja de ferragens até o ano de 1905, quando então partiu para o interior do Estado com o intuito de conhecer os Guarani da região de Bauru, os Apapocúva-Guarani, onde na época se construía a estrada de ferro Noroeste do Brasil. Por sua vivência com os Guarani ganhou a simpatia deste povo e foi batizado, pelos próprios Guarani, como Nimuendajú que tem como significado “o que estabeleceu sua morada”¹⁰². Em 1922 naturalizou-se brasileiro, ocasião em que abandonou seu nome de família, Unkel, e incorporou o nome Guarani.

O nome Nimuendajú carrega um duplo sentido: o dos nominadores, os Guarani, que o impuseram àquele estrangeiro que habitava com eles, e o que lhe atribuiu o próprio nominado. Da perspectiva indígena, chama atenção a tradução do termo Nimuendajú: “o que estabeleceu sua morada”. Um estrangeiro que morava no meio deles, como um deles, e que por isso ali se estabeleceu. Da perspectiva de Curt Unkel, Nimuendajú seria o significante cujo significado era sua identificação com a causa indígena e com a razão etnológica. Nimuendajú entendia o sentido que para os Guarani o nome detinha, como ele próprio escreve em seu ensaio *As lendas da criação e da destruição do mundo...* O nome é parte de seu possuidor, um “pedaço”, algo idêntico a ele, inesperável de sua pessoa. O nome é a própria pessoa¹⁰³.

Entre 1905 e 1908, Nimuendajú esteve em relação direta com os Guarani do oeste de São Paulo o que marcaria de forma definitiva sua visão sobre a etnologia e sobre o problema das populações indígenas brasileiras. Além de publicar seu primeiro trabalho sobre estes índios, obra considerada monumental naquela época em virtude da qualidade dos dados e das interpretações que apresentava, deixou um diário de campo

¹⁰² GONÇALVES, Marco Antônio. Apresentação. In: NIMUENDAJÚ, C. **Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingáng, os Ofaié-Xavantes e os Índios do Pará**. Organização e apresentação Marco Antônio Gonçalves. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993. p. 17

¹⁰³ GONÇALVES, Marco Antônio. *Ibid.* p. 19.

que mais tarde, em 1954, foi publicado por intermédio de Egon Schaden¹⁰⁴, sob o título de *Apontamentos sobre os Guarani*. Este texto é um complemento à leitura *d'As lendas da criação e destruição do mundo...*, revelando seu talento e sua sensibilidade para a percepção do outro¹⁰⁵. Em 1909, Nimuendajú viaja novamente pelo oeste paulista indo ao sul de Mato Grosso, entrando em contato com os Guarani, Kaingáng, Ofaié, Oti e Terena.

Por sua dedicação e reconhecimento dos trabalhos etnográficos realizados nas aldeias indígenas, em 1910, Curt Nimuendajú foi convidado pelo próprio Coronel Rondon a fazer parte do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Importante salientar que Nimuendajú esteve com os Kaingáng entre os períodos de 1910 e 1912¹⁰⁶.

Com seus trabalhos no SPI, Nimuendajú passa a ser reconhecido internacionalmente. Incansável em seus estudos, dedicou grande parte de sua vida estudando os indígenas do Brasil. Traçou mapas dos grupos indígenas no país dando a localização de cada grupo visitado por ele, bem como identificou suas línguas e suas culturas. Sua obra máxima, através de seus incansáveis estudos, é deixada pouco antes de sua morte, pois constrói um *Mapa Etno-histórico*. (IBGE, 1981.). Vale lembrar que este mapa apresenta 40 troncos lingüísticos, três caracteres tipográficos diferentes para identificar os etnônimos das tribos existentes e extintas, e localiza 1.400 tribos. Na década de 20 um jornal de Paris, *Jornal de la Société des Americanistes*, passa a publicar seus trabalhos, principalmente os que versam sobre línguas indígenas brasileiras. Nos anos de 1941 a 1944 Nimuendajú também ministrou aulas sobre etnologia no museu Goeldi, com forte concentração na descrição das sociedades tribais brasileiras¹⁰⁷.

Em 10 de dezembro de 1945, faleceu numa aldeia dos Tukúna, perto de Santa Rita no alto Solimões. Seus restos mortais estão sepultados no Cemitério do Redentor, em São Paulo.

¹⁰⁴ Aluno de Claude Lévi-Strauss e mestre de nomes como a ex-primeira-dama Ruth Cardoso. Egon Schaden foi um antropólogo catarinense, neto de alemães, considerado um dos pais da Antropologia no Brasil. Viveu muito tempo entre os índios e publicou textos sobre a língua tupi guarani.

¹⁰⁵ GONÇALVES, Marco Antônio. Ibid. p. 18.

¹⁰⁶ Ibid. p. 20.

¹⁰⁷ Ibid. p. 21.

3.3 MITOS DE ORIGEM KAINGÁNG E SUAS REPRESENTAÇÕES

Como visto no segundo capítulo, Telêmaco Borba, a partir de sua vivência com os Kaingáng no século XIX, quando este foi chefe de aldeamento, deixou uma obra com seus escritos sobre este grupo indígena, tratando da cultura Kaingáng, seus costumes, seus ritos, seus mitos, etc. Nesta obra, analisando o mito de Origem Kaingáng Borba descreve uma grande inundação que submergia tudo por onde passava. Toda a terra habitada estava sob as águas, somente o cume da serra *Crinjimbé* encontrava-se acima das águas. Borba descreve que os Caingangues, Cayurucrés e Camés nadavam em direção ao cume desta montanha levando em suas bocas pedaços de lenha incendiada, os Cayurucré e Camés cansados morreram afogados na enchente. Os sobreviventes que conseguiram chegar até a montanha passaram a viver lá por muito tempo. Borba neste conto, também, descreve a relação que os Kaingáng tinham com os animais e com a terra, descrito neste mito de origem.

O etnógrafo Curt Nimuendajú, que a partir de seus contatos com os Kaingáng, deixou também uma obra com os escritos de suas experiências com estes índios, também traz aspectos de sua cultura como os ritos, as danças, os mitos, etc. Lembremos que Telêmaco Borba teve seu contato com os Kaingáng no século XIX, enquanto Curt Nimuendajú teve seu contato já no século XX. Mas no que se difere estes dois mitos descritos por eles? Curt Nimuendajú traz o mito de origem Kaingáng da seguinte forma:

A tradição dos Kaingáng conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles tem a cor da terra. Numa serra no sertão de Guarapuava, não sei bem onde, dizem eles que até hoje se vê o buraco pelo qual eles subiram. Uma parte deles ficou em baixo da terra onde eles permaneceram até agora, e os que cá em cima morrem vão se juntar outra vez com aqueles, saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome “Kañerú e Kamé”, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que Kañerú e a sua gente era de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. Kamé e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como foram estes dois irmãos que fizeram todas as plantas e animais, e que povoaram a terra com os seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã de Kañerú ou ao de Kamé. Todos ainda manifestam a sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta. O que pertence ao clã Kañerú é malhado, o que pertence ao clã Kamé é riscado. O Kaingáng reconhece estas pintas tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, como também na casca, nas folhas, ou na madeira das plantas. Das duas qualidades da onça pintada, o acanguçu é Kañerú, o fagnareté é Kamé. A piava é Kañerú, e por isso ela vai também

adiante na piracema. O dourado é Kamé. O pinheiro é Kañerú, o cedro é Kamé etc. Para os efeitos religiosos e feiticeiros cada clã só tira o material dos animais e vegetais da sua pinta. Na caça, tanto como na guerra, é preciso se observar esta divisão, por exemplo: como a onça acanguçu foi feita por Kañerú, um membro deste clã não pode amarrar a carniça onde se vai esperar a volta da fera afim de matá-la, nem tampouco pode convidar a onça para vir comer o que já matou, porque se ela perceber o cheiro do descendente do seu criador, por respeito deste não cheiraria, ao passo que ela não respeita a exalação de um Kamé. No assalto como na dança, o Kañerú, por ser mais disposto a resoluto, há de romper na frente, mas imediatamente atrás tem de seguir Kamé, porque o KañerúRerygn fazer este papel do iniciador por duas ocasiões importantes. No dia 19 de março de 1912 quando ele como primeiro deu a mão a um índio manso, e no dia 06 de fevereiro de 1913, quando ele como primeiro levantou as armas para matar o engenheiro Sagna¹⁰⁸.

Ainda sobre a citação do mito de origem Kaingáng, Curt Nimuendajú faz referência a Telêmaco Borba em sua obra lembrando a versão contada por ele no século XIX e fazendo a seguinte crítica:

Se Telêmaco Borba não compreendeu bem esta divisão em dois clãs, ele observou bem quando disse que eles não casam com as filhas dos irmãos que são naturalmente da pinta do pai e do tio, mas que preferem as filhas das irmãs que, segundo a mesma lei são da pinta diferente do seu tio. Mas com essa mesma observação ele prova que ele errou, considerando esta tribo dividida em três clãs: caingangues, cayrukés e camés. A divisão em Kañerú e Kamé é o fio vermelho que passa por toda a vida social e religiosa desta nação¹⁰⁹.

Portanto, analisando o Mito de Origem descrito por Nimuendajú de acordo com a tradição Kaingáng eles se dividem em dois grupos, os Kamé que representam o sol e os Kañerú que representam a lua. Assim sendo, de acordo com este mito, no início do dia se abriu um buraco na terra de onde saiu o primeiro dos Kaingáng, o Kamé, cuja característica é ter aparência mais forte pois nasceu banhado pelo sol mais brilhante. No final do dia quando já estava escurecendo abriu outro buraco na terra e dele saiu o Kañerú, que se caracteriza por ter aparência mais fraca. A pintura corporal desses dois grupos se difere por riscos e pintas, um Kamé só pode se casar com Kañerú, assim como um Kañerú só pode casar com Kamé, nunca podem se casar entre si. Nesta parte do casamento é possível ver que Curt Nimuendajú faz concordâncias com a versão do mito apresentada por Telêmaco Borba, ele faz a crítica discordando dos três clãs apresentados por Borba, quando que, para Nimuendajú, só reconhece a existência destes dois clãs, os Kañerú e os Kamé sem a existência de um terceiro clã, os Caingangue¹¹⁰. Kanerú e Kamé parece-nos melhor representados sob a forma de metades, visto que encarnam um princípio dualista geral, semelhante aos Jê do norte e aos Timbira,

¹⁰⁸NIMUENDAJÚ, C. **Etnografia e Indigenismo**: sobre os Kaingáng, os Ofaié-Xavantes e os Índios do Pará. Organização e apresentação Marco Antônio Gonçalves. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993. p. 58-59.

¹⁰⁹ Ibid. p. 60.

¹¹⁰ Assim mesmo descrito na versão trazida por Telêmaco Borba.

descritos, muitos anos mais tarde, pelo próprio Nimuendajú. Veja-se, por exemplo, que Nimuendajú demonstra que Kamé é o sol e Kanerú é a lua, grupos exogâmicos possuindo pintura corporal diferencial: riscos e pintas.

Sobre as duas versões, portanto, notamos diferenças bem distintas na forma como estes dois viajantes nos trazem este conto, é possível pensar que a mudança nas duas versões pode ter ocorrido pela força do contato dos Kaingáng com o não índio, através dos aldeamentos. Como a tradição Kaingáng sempre foi transmitida oralmente entre os seus, com o choque da cultura e a igreja forçando uma certa aculturação dos Kaingáng com o intuito de convertê-los para o cristianismo querendo “civilizar” estes nativos e inserí-los na sociedade. Na versão trazida por Nimuendajú podemos notar uma certa semelhança na forma como o cristianismo conta da criação da Humanidade, a existência de Adão e Eva, seria, ao meu ver, Kamé e Kañerú o Adão e a Eva Kaingáng, na versão trazida por Curt também ele conta que estes dois clãs foram responsáveis pela povoação da terra, com a criação dos animais e das plantas, Curt também, assim como Borba, estabelece a relação que os Kaingáng tem com os animais e com as plantas.

Mas aqui se faz um questionamento pertinente sobre esta temática, temos duas versões deste mito apresentado por dois viajantes que estiveram com os Kaingáng em duas épocas diferentes. Qual destes dois mitos continua sendo o mais aceito pelos Kaingáng nos dias de hoje? Principalmente, qual o mito mais aceito e difundido pelos Kaingáng da Terra Indígena Xapecó nos dias de atuais?

Indagado com estes questionamentos encontrei na internet o depoimento de uma antropóloga sobre seus trabalhos realizados com os Kaingáng da Terra Indígena Rio das Cobras no Paraná. A convite do SEED/Paraná (Secretaria de Estado da Educação) foi convidada como assessora e realizou, junto a aldeia uma oficina que teve duração de três dias. A atividade foi programada tendo em vista a realização de levantamento e registro de fontes diversificadas – fotografias, depoimentos dos educadores/educandos e demais moradores da T.I., e que abordaram questões sobre o passado e o presente. Também as histórias, os mitos, as receitas culinárias, as ervas medicinais, divertimentos, festas, danças, religiosidade, pescaria, futebol, escola, artesanato etc., que resultou em material para a composição de um livro. Portanto, no texto que encontrei ela fala de seu trabalho e de sua experiência com a sequência de um trabalho que ela realizou com eles sobre a seguinte temática: “que pedaço da vida dos Kaingáng o mito ocupa?”. Seguindo esta temática ela apresenta o seguinte relato:

A experiência que me interessa aqui e que me serviu como mote para essa reflexão, se refere ao segundo dia da oficina, durante o qual a conversa foi a partir da pergunta: de onde surgiram os Kaingang?(...)

Quando fiz a pergunta eles responderam terem vindo do mesmo lugar de onde vieram as outras pessoas: de seus antepassados, de Deus, de resultado do amor entre duas pessoas etc. Fiquei meio frustrada, pois nenhum deles fez qualquer referência a uma possível origem mítica, que era o que eu pretendia ouvir. E continuei perguntando, buscando a resposta que eu esperava! Eles continuaram firmes na posição inicial. Também perguntei o que conheciam sobre as duas metades exogâmicas que são os *kamé* e os *kairu*; e, qual a relação dos Kaingang com a terra. Perguntei, perguntei... e nada! Nenhuma resposta que se aproximasse minimamente do lugar onde eu pretendia que a conversa chegasse.

Isso trouxe à tona duas questões que estão sempre presentes na minha mente. Primeira, a lembrança de uma conversa com uma sábia professora Kaingang, Gilda Kuitá, que certa feita me disse que quando os Kaingang querem falar, não é preciso perguntar. Eles falam!

Segunda, a pertinência e atualidade de um bonito trecho de Tristes Trópicos (1986), no qual Lévi-Strauss em tom de decepção e simultaneamente de admiração, refere-se aos índios do *Tibagy*, e de como eles não se subordinaram à dominação: (...) despindo de poesia a imagem ingênua que o etnógrafo principiante constrói de suas futuras experiências, davam-me uma lição de prudência e objectividade. Ao encontrá-los menos intactos do que contava, ia descobrir que eram mais secretos do que aquilo que se podia esperar da sua aparência exterior (LÉVI-STRAUSS, 1986, p.149).

Penso que eles me transmitiram exatamente esse tom de segredo, de possuidores de uma lógica que eu mal compreendo e que busco compreender. Recorri então, a contribuição de dois autores que me ajudaram a pensar sobre a experiência vivenciada. Um deles, Godelier (1981, p.190) quando afirmou que: Um mito não é um “mito” senão para aqueles que não acreditam nele, e os primeiros a acreditar nele, são aqueles que o “inventam”, isto é, pensam-no e formulam-no como “verdade” fundamental que imaginam lhes ser inspirada por seres sobrenaturais, deuses, ancestrais etc.

O mito dos Kaingang ao qual me referi é o da origem dos Kaingang na terra, registrado em duas versões. Uma de Curt Nimuendajú (1913) e outra de Telêmaco Borba (1908).

Essa versão de Borba foi lida duas vezes, na oficina com eles. Em suas feições e expressões percebi um desconhecimento do que foi lido. Após a segunda leitura feita de maneira serena, por uma das participantes do grupo, fui perguntando sobre o que eles haviam entendido. Foram relendo frase por frase e eu fui anotando no quadro de giz as falas de cada um. A expressão era de que eles estavam ouvindo algo completamente novo.

Algumas perguntas foram sendo feitas por eles: onde fica essa serra Crinjijimbé? Saracuras que vieram do leste? Água que corre para o oeste? Campos planos –*Kyjer*? Seriam os Campos Gerais? Seria a Serra do Mar? Fomos marcando pontos de possíveis localizações: Serra do Mar, Rio Paraná e seus afluentes. Recorremos ao mapa do Paraná. Conversamos sobre as localizações possíveis. Vimos os rios, as serras, a divisão dos planaltos; a localização do território da guerra de conquista dos campos de Guarapuava. Muitas perguntas. Falaram que o texto era difícil e estranho.

De fato, essa história assim registrada, eles não conheciam. Agora, será mesmo que eles não conheciam esse mito? Será que não falaram por falta de confiança numa pessoa quase desconhecida? Será que os mais velhos não contam sobre as histórias antigas e sagradas? Será que eles desconhecem o sistema de organização social, cosmológico, econômico dos Kaingang? Será que eles têm medo de que se contarem aos *fóg* (brancos) esses podem se apropriar como se apropriaram de muitos de seus conhecimentos? Será... Será... Será... Muitos serás!!!

Falaram sobre os *Kamé* e os *Kairú*. Eles disseram saber que são as metades exogâmicas às quais eles pertencem por relações de parentesco e cujos símbolos são “*p*” e “*o*”, respectivamente, o *risquinho* e a *bolinha*. Disseram saber, também, que antigamente *kamé* só podia casar com *kairú* e *kairú* só casar com *kamé*. Afirmaram que atualmente, não funciona somente assim. Concordaram que os jovens não seguem a tradição, embora saibam a qual metade cada qual pertencam.

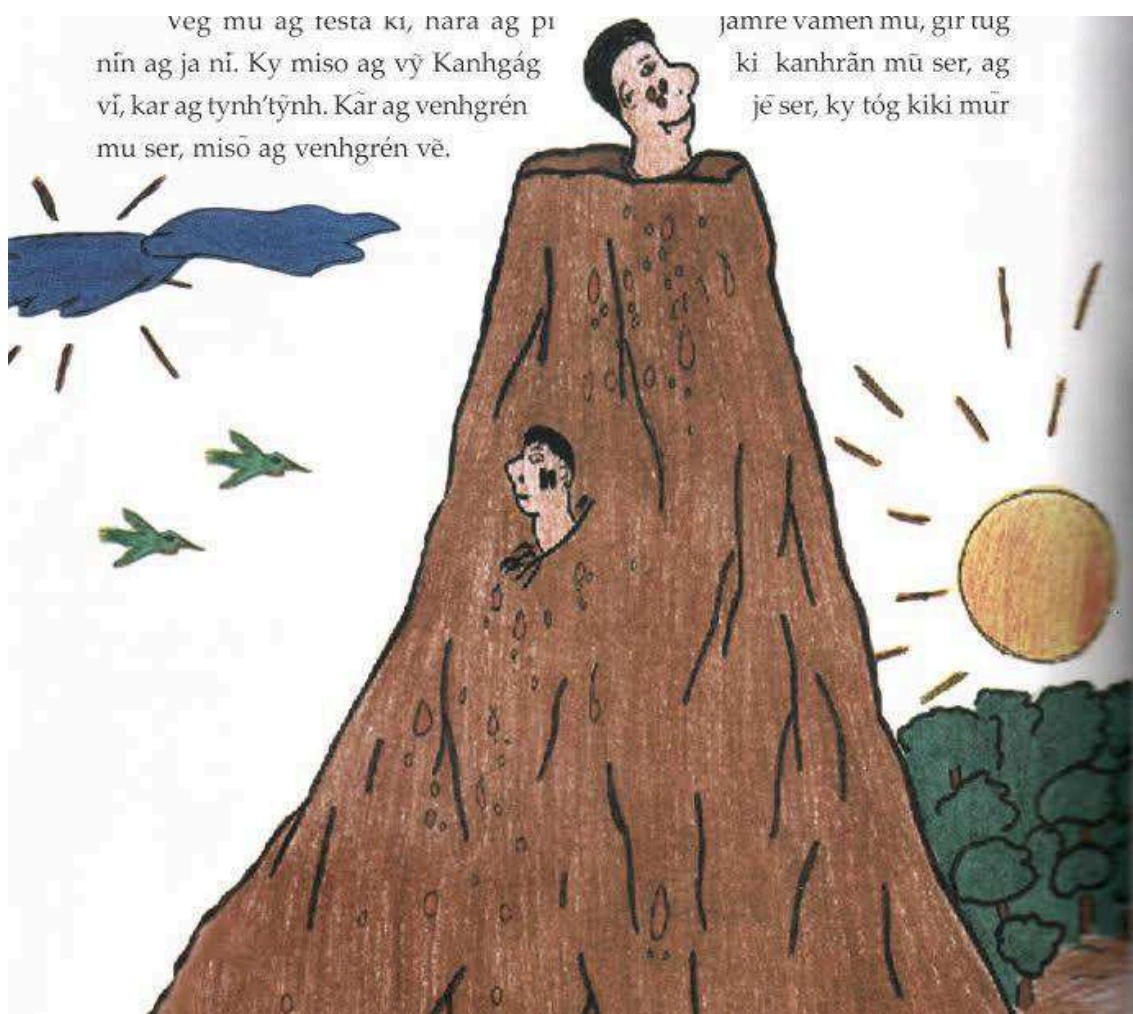
Uma das educadoras que estava presente afirmou que, hoje, os jovens querem “ficar como os *fóg* fazem; querem namorar e se casar por amor”. Numa outra ocasião, outra educadora, mãe de estudante indígena na UEM, disse que estava preocupada, pois os jovens estão reivindicando o direito à adolescência, algo incomum aos Kaingang, já que essa fase não existe na concepção deles, ou pelo menos não existia até bem pouco tempo¹¹¹.

Analisando o depoimento desta antropóloga sobre seu trabalho realizado na TI Rio das Cobras (PR) com a temática do Mito de Origem, podemos notar o distanciamento que estes Kaingáng têm do conhecimento da versão trazida por Telêmaco Borba, na versão do mito apresentada por Bel Rodrigues aos Kaingáng desta Terra Indígena eles indagam algumas perguntas sobre o mito alegando desconhecer muitos dos elementos ali descritos. Mais pra frente em suas reflexões ela mostra um pouco mais do entendimento deles sobre suas origens, falam de Kamé e Kanerú e trazem elementos descritivos de seu mito de origem que se aproximam mais da versão apresentada por Curt Nimuendajú.

Retornando para os Kaingáng da Terra Indígena Xaçecó, em trabalhos realizados com a TI pelo LABHIN/UFSC (Laboratório de História Indígena) que resultou na produção de um livro didático usado nas escolas da aldeia, um livro que tem como título “**Ouvir memórias, contar histórias: mitos e lendas Kaingáng**”. Verificamos que neste livro o laboratório nos trás, através de oficinas realizadas com professores e pessoas idosas da comunidade Kaingáng, relatos, textos e ilustrações dos próprios Kaingáng sobre sua cultura, suas festas e rituais, incluindo o Mito de Origem Kaingáng, o livro procura abordar da forma mais didática possível estes temas. Analisando o Mito de Origem descrito por alguns integrantes da TI no livro observamos:

¹¹¹RODRIGUES, Bel. **Mito e Tradição entre os Kaingáng da Terra indígena Rio das Cobras (PR):** Algumas reflexões. Disponível em <<http://tecituras.wordpress.com/2010/04/01/mito-e-tradicao-entre-os-kaingang-da-terra-indigena-rio-das-cobras-pr-%E2%80%93-some-reflexoes-parte-i/>> acesso 8 de abril de 2013.

Figura 7: Origem do Povo Kaingáng.



veg mu ag resta ki, nara ag pi
nín ag ja nĩ. Ky miso ag vỹ Kanhgág
vĩ, kar ag tynh'tynh. Kãr ag venhgrén
mu ser, misõ ag venhgrén vë.

jamre vamen mu, gir tug
ki kanhrãn mũ ser, ag
jẽ ser, ky tóg kiki mũr

Fonte: Ilustração feita pelos professores Kaingáng. Livro: NÖTZOLD, Ana Lúcia; MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. **Ouvir memórias, contar histórias:** mitos e lendas Kaingáng. Santa Maria: Pallotti, 2006. p. 30.

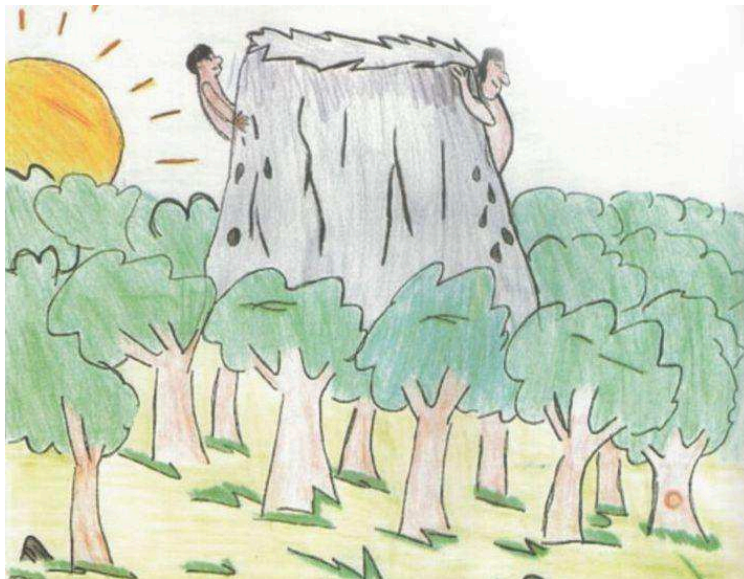
No desenho uma ilustração feita pelos professores indígenas, nela enxergamos uma representação iconográfica do mito que se assemelha mais a versão trazida por Nimuendajú, no qual mostra na parte mais alta, banhado pelo sol mais forte nascendo o primeiro dos Kaingáng, com aparência mais robusta, e ao final do outro lado onde o sol não bate nascendo outro dos Kaingáng com aparência mais fina.

Segundo os mais velhos (kofa), na terra ainda não existia o ser humano. Certo dia, bem de manhãzinha quando o sol estava nascendo, a terra se abriu formando um buraco e nasceu um grupo, olharam e viram o arredondado do sol e deram ao grupo o nome de Kanhrũ (*). A tarde, quando o sol estava se pondo, a terra tornou a se abrir formando outro buraco e nasceu outro grupo, que olharam e viram os raios do sol e deram o nome do grupo de Kamé (/).

Esses dois grupos se uniram e estão vivendo até hoje e por isso que o povo Kaingáng tem a cor da terra¹¹².

Aqui notamos uma aproximação maior na versão trazida por Curt Nimuendajú, quando se diz que abriu um buraco na terra, e durante o primeiro horário do dia nasceu o Kamé e de noite abriu-se outro buraco e nasceu o Kanerú. Vamos observar outra versão do Mito descrito no livro.

Figura 8: O surgimento do povo Kaingáng.



Fonte: Ilustração feita pelos professores Kaingáng. Livro: NÖTZOLD, Ana Lúcia; MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. **Ouvir memórias, contar histórias:** mitos e lendas Kaingáng. Santa Maria: Pallotti, 2006. p.24.

No desenho, a exemplo da imagem 7, esta também desenhada por um professor indígena, enxergamos a mesma ideia trazida na imagem anterior, uma representação iconográfica do mito que também se assemelha a representação trazida por Nimuendajú, onde de um lado da montanha, o lado banhado pelo sol, nascendo o primeiro dos Kaingáng e do outro lado, onde o sol não bate, nascendo a outra metade deste povo.

Com base nos relatos de pessoas mais velhas da nossa aldeia, contam-se sobre a origem do povo Kaingáng, onde existia a natureza, pois os animais viviam livres, em harmonia entre si; cantavam, dançavam, com suas formas próprias de se comunicar (linguagem, gestos, etc). E nesta floresta tinha uma montanha, desta montanha surgiu um ser forte e alto, que nasce ao nascer do sol, que se chamava Kanrú e nesse mesmo dia surgiu outro ser, no pôr-do-sol, esse ser era mais baixo e se chamava Kamé.

¹¹²NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfê; MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. **Ouvir memórias, contar histórias:** mitos e lendas Kaingáng. Santa Maria: Pallotti, 2006.p. 22.

Descendo da montanha ficaram surpreendidos com o que viram, para eles tudo aquilo era uma novidade. Caminhando em meio ao novo paraíso escutaram barulhos entre as árvores, então foram ver o que havia lá.

Quando chegaram viram seres estranhos, que eram os animais, e perceberam que havia uma comunicação entre eles. Kamé e Kanhrú não tinham uma forma de se comunicar com eles e a coruja então se aproximou e começou a ensinar a língua dos animais. Eles, como seres espertos aprenderam rapidamente a língua dos animais que até hoje é falada. Com o passar dos dias aprenderam muitas coisas. Como o serelepe era um ser muito agitado e então vendo-o dançar, Kamé e Kanhrú aprenderam a dança do serelepe.

Os animais com inveja do serelepe também quiseram ensinar sua dança para eles. Reuniram-se o tatu, macaco, ouriço, tamanduá, coruja. Com isso o povo Kaingang cultiva até hoje essas danças que são feitas em rituais como o kiki e apresentações diversas, demonstrando que a cultura, apesar de muitas lutas e persistências, o povo kaingáng continua fortalecendo suas tradições¹¹³.

Aqui, seguindo o relato de sua criação, nesta versão observamos a forma como eles justificam sua relação com os animais e com a natureza. Esta versão também continua apresentando elementos que se assemelham mais à versão trazida por Curt Nimuendajú, portanto podemos perceber que a versão mais aceita e difundida pelos Kaingáng da Terra Indígena Xapecó nos dias de hoje é a versão que nos trás Nimuendajú. Hoje os Kaingáng das TIs contam com o auxílio de escolas indígenas em suas aldeias que fazem o papel de repassar e transmitir aos mais jovens esta cultura tão rica e tão bela que é a dos Kaingáng. Antigamente suas tradições eram repassadas somente oralmente pelos mais velhos das aldeias, talvez tenha sido este o motivo pelo qual os relatos trazidos por Borba e Nimuendajú se diferem. Com o choque do contado e do processo de “aculturação” promovido pela Igreja e pelo Estado brasileiro, durante o decorrer dos anos esta versão do mito foi sofrendo alterações com o tempo.

¹¹³ Ibid. p. 25.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um estudo mais aprofundado na cultura Kaingángtrás à tona a questão crucial que norteou esta pesquisa, a questão do mito de origem e suas representações. No século XIX, época em que o Brasil passava por grandes transformações, temos a primeira versão deste mito narrada por Telêmaco Borba. Uma época em que os índios, através das políticas de proteção indígena, eram aldeados com a finalidade de se defenderem dos ataques dos colonos e grandes proprietários de terras. Foi em um destes aldeamentos que Telêmaco Borba, como chefe de aldeamento, começou seus estudos etnográficos.

Através de seu intenso contato com os Kaingáng deixou em 1908 um registro de sua vivência com este povo, o livro intitulado “Actualidade Indígena”, nele Borba nos traz uma narrativa do mito de origem Kaingáng. Borba fala da existência de três clãs, os *Caingangues*, *Cayurucrêse Camés*. Estes três clãs sobreviveram a uma grande inundação que submergiu tudo por onde passou, toda terra habitada estava sob as águas. Em meio a toda esta enxurrada somente um lugar encontrava-se seco o suficiente para que estes três indivíduos pudessem se abrigar, o cume da montanha *Crinjijimbé*. Estes três clãs nadaram até a montanha carregando em suas bocas somente um pedaço de lenha incendiada, os *Cayurucrêse Camés* morreram afogados na enchente devido ao cansaço, os sobreviventes que conseguiram chegar até a montanha lá sobreviveram por muito tempo. Nesta narrativa Borba explica também a relação que os Kaingáng têm com os animais e com a terra, os Kaingáng sobreviventes na montanha se comunicavam com os animais que lhes traziam suprimentos.

Um século mais tarde, em meados do século XX, outro etnógrafo deixa um relato deste mesmo mito. Um relato completamente diferente da versão deixada por Telêmaco Borba. É através do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) que Curt Nimuendajú vai ter seu primeiro contato com os Kaingáng, já experiente em expedições anteriores as aldeias indígenas, ele passa, a partir da década de 1910, a conviver com os Kaingáng. Em sua vivência com os diferentes grupos indígenas que compõe o Brasil, Nimuendajú deixa registrado um livro no qual ele narra os aspectos culturais de três povos distintos um livro intitulado “Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingáng, os Ofaié-Xavantes e os Índios do Pará”. Neste livro Nimuendajú nos traz um segundo

relato do mito de origem Kaingáng. Nesta versão do mito ele divide os Kaingáng em dois grupos distintos que se dividem em metades exogâmicas, Kamé e Kañerú, diferente de Borba que divide em três grupos sem falar em metades.

De acordo com o mito narrado por Curt Nimuendajú, no início do dia, quando o sol estava mais forte, se abriu um buraco na terra e saiu o primeiro dos Kaingáng, o Kamé contendo a característica de ser mais forte por ter sido banhado pelo sol mais claro do dia. No final do dia Nimuendajú narra que o buraco se abriu novamente e dele saiu outro dos Kaingáng, o Kañerú, com característica mais fraca por ter nascido no final do dia quando o sol já não tinha mais brilho. Diferenciados por riscos e pintas, Kamé (/) e Kañerú (*) só podem casar entre si, ou seja, um Kamé só pode se casar com um Kañerú e vice versa. Em seu livro Nimuendajú só faz concordância com Borba no aspecto da existência de dois clãs, não da existência de um terceiro citado por Borba como Kaingáng.

O choque cultural submetido aos índios no século XIX, aliado à catequização e a forma como os índios repassavam suas tradições somente através de suas memórias orais explica, em parte, esta diferença nos dois mitos trazidos por estes dois etnógrafos em épocas diferentes. Enquanto em uma época tínhamos uma versão do mito explicando a existência de um dilúvio, em meados do século XX temos uma versão totalmente nova, resultado desta catequização forçada pela igreja no intuito de “civilizar” estes índios. Os Kaingáng foram adaptando uma nova versão deste mito como uma forma de preservação de sua própria cultura e existência. Na versão de Nimuendajú, também, ele conta que estes dois clãs foram responsáveis pela povoação da terra e narra a interação deles com as plantas e os animais, assim como Borba também narra nesta perspectiva da interação.

A professora Ana Lúcia, através do LABHIN (Laboratório de História Indígena), fez um trabalho na Terra Indígena Xaçupé com professores e pessoas idosas da comunidade Kaingáng que reforça esta narrativa deixada por Nimuendajú. Com trabalhos realizados nesta aldeia a professora nos trás um registro através de um livro chamado “Ouvir memórias, contar histórias: mitos e lendas Kaingáng” no qual traz vários relatos da cultura Kaingáng, dentre eles o próprio mito de origem que se assemelha muito a versão trazida por Nimuendajú. Neste mito eles também narram,

assim como Nimuendajú, a relação que os Kaingáng tem com os animais e o respeito que eles devem ter com a flora e a fauna.

Não importa o quanto o tempo passa e as adversidades vão surgindo, é através da memória que os Kaingáng continuam preservando sua cultura e sua identidade. Através deste trabalho de comparação dos mitos conseguimos aprender mais sobre sua história e retomar a importância destes estudos para que os índios brasileiros possam ser melhor consolidados, compreendidos e valorizados.

FONTES:

BORBA, T. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Typ. E Lytog. A Vapor Impressora Paranaense, 1908.

FERNANDES, Loureiro. **Arquivo do Museu Paranaense**, volume 1, 1941. P. 160-209.

FRANCO, Arthur Martins. **O Coronel Telêmaco Morosini Borba**. Curitiba. Arquivos do Museu Paranaense. Vol.1 – Artigo VII. Junho de 1941.

NAGEL, Liane Maria. **Missões Guarani Jesuíticas na América Latina**. Florianópolis. 26 set. 2013. Entrevista concedida a Diego de Souza Limas.

NIMUENDAJÚ, C. **Etnografia e Indigenismo**: sobre os Kaingáng, os Ofaié-Xavantes e os Índios do Pará. Organização e apresentação Marco Antônio Gonçalves. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993.

NÖTZOLD, Ana Lúcia; MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. **Ouvir memórias, contar histórias**: mitos e lendas Kaingáng. Santa Maria: Pallotti, 2006.

BIBLIOGRAFIAS:

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. Política de aldeamentos e colonização. In: _____ . **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro : Editora FGV, 2011. p. 71-106.

BOM MEIHY, José Carlos Sebe. **Manual de História Oral**. 5.ed. São Paulo: Loyola. 2005.

BRINGMANN, Sandor Fernando. O Programa Educacional do SPI e os Clubes Agrícolas Escolares: a experiência entre os Kaingáng do RS e de SC (1941-1967). In: NÖTZOLD, Ana Lúcia. ROSA, Helena Alpini. BRINGMANN, Sandor Fernando, orgs. **Etnohistória, história indígena e educação**: contribuições ao debate. Porto Alegre. Pallotti, 2012. p. 123-148.

BRINGMANN, Sandor Fernando. **Índios, colonos e fazendeiros: conflitos interculturais e resistência Kaingang nas Terras Altas do Rio Grande do Sul (1829-1860)**. 2010. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em História. 2010.

BRINGMANN, Sandor Fernando; NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. **Alianças, conflitos e resistência: a relação Kaingang com os aldeamentos provinciais no Rio Grande do Sul (século XIX)**. Trabalho Apresentado no Simpósio Temático “Os Índios e o Atlântico”, XXVI Simpósio Nacional de história da ANPUH, São Paulo, 17 a 22 de julho de 2011.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). **Legislação Indigenista no século XIX**. São Paulo: EDUSP, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política Indigenista no século XIX. In: _____(org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 155-172.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etni-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância de pesquisa. In: **História** (São Paulo) v. 30, n.1, p. 349-371, jan/jun 2001.

COLAÇO, Thais Luzia. Os “novo” direitos indígenas. In: WOLKMER, Antônio Carlos; LEITE, José Rubens Morato (Orgs.). **Os “novos” direitos no Brasil: natureza e perspectivas**. São Paulo: Saraiva, 2003. p. 75-97.

COUTO, André Luiz faria. **Pintura Indianista**. Disponível em <http://www.brasilartesenciclopedias.com.br/temas/pintura_indianista.html>. Acesso em 27/10/2013.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política indigenista no século xix. In: _____(org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992. p. 155-172.

DUARTE, Lidiane. **Lei de Terras**. Disponível em <<http://www.infoescola.com/historia/lei-de-terras/>> . Acesso 05 de Janeiro de 2015.

FRANZ, Teresinha Sueli. Primeira missa no Brasil. In: FRANZ, Teresinha Sueli. **Educação para uma compreensão crítica da arte**. Florianópolis, SC: Letras Contemporâneas, 2003, p. 43-127.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **Tradição oral e memória indígena: a canoa do tempo**. América: descoberta ou invenção. 4 colóquio UERJ. Rio de Janeiro, Imago, 1992.

GONÇALVES, Marco Antônio. Apresentação. In: NIMUENDAJÚ, C. **Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingáng, os Ofaié-Xavantes e os Índios do Pará**. Organização e apresentação Marco Antônio Gonçalves. Campinas: Ed. UNICAMP, 1993. p. 09-41.

GUIMARÃES, M.S. “**Nação e civilização nos trópicos: O instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma História nacional**”. Revista Estudos Históricos, n. 1 (1988), p. 5-27.

HUGO, Victor. **Romantismo – Poesia (século XIX)**. Disponível em: <<http://www.graudez.com.br/literatura/romantismopoesia.html>>. Acesso em: 14/11/2013.

JÚNIOR, Hermes. **A PRIMEIRA MISSA NO BRASIL: o primeiro ato de imposição cultural portuguesa**. Disponível em: <http://historiaporimagem.blogspot.com.br/2011/05/primeira-missa-no-brasil-um-show-de.html>. Acesso 24 de Setembro de 2013.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão et al. 3. ed. Campinas, SP: UNICAMP, 1994, p. 419-476.

LUNA, Luiz. **Resistência do índio a dominação do Brasil**. 2. ed. Coimbra: Fora do Texto, 1993.

MALHEIRO, Agostinho Marques Perdigão, 3² Ed., A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social. Petrópolis. Vozes/INL/MEC, 1976, vol. I, p. 242 – 243. In: SAMPAIO, Patrícia Melo. **Política Indigenista no Brasil**.

MALHEIRO, Agostinho Perdigão. A Escravidão no Brasil. Rio de Janeiro, 1867, p. 327-330. In: MOTA, Lucio Tadeu. **As colônias indígenas no Paraná Provincial**. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000, xiii.

MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva. **A História dos Kaingáng da Terra Indígena Xaçepó(SC) nos artigos de Antonio Selistre de Campos: Jornal A Voz de Capecó 1939/1952**. 2008. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em História, 2008.

MOTA, Lúcio Tadeu. A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: TOMMASINO, K.; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004.

MOTA, Lúcio Tadeu. **As colônias indígenas no Paraná Provincial**. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000.

MOTA, Lúcio Tadeu. NOVAK, Éder da Silva. **Os Kaingáng do Vale do Ivaí – PR**. História e Relações Interculturais. Maringá: UEM, 2008.

MOTA, Lúcio Tadeu. **As colônias indígenas no Paraná Provincial**. Curitiba: Aos Quatro Ventos, 2000, xiii.

MOTA, Lúcio Tadeu. A denominação Kaingáng na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: TOMMASINO, K.; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (org.). **Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: EDUEL, 2004.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. “Posseiros no Oitocentos e a construção do mito invasor no Brasil (1822 – 1850)” in: MOTTA e ZARTH (orgs.). **Formas de Resistência**. Brasília, DF. Unesp. 2009. p.85-101.

NACKE, Aneliese... [et al.] **Os Kaingang no oeste catarinense: tradição e atualidade**. Chapecó: Argos, 2007.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. **Nosso vizinho Kaingáng**. Florianópolis, SC: [s. n.], 2003.

_____. ROSA, Helena Alpini. BRINGMANN, Sandor Fernandes (orgs.). **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre. Pallotti, 2012.

_____. **O ciclo de vida Kaingáng**. Florianópolis, SC: [s. n.], 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na formação do Brasil**. Brasília, DF: UNESCO, 2006.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. **Sobre os conceitos de etnoistória e história indígena: uma discussão ainda necessária**. ANPUH. Anais XXII Simpósio Nacional de História. João Pessoa, 2003.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de um método: as estratégias do fazer história. In: *História e História Cultural*. Belo Horizonte, Ed. Autentica, 2008.

RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização: a representação índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

REBOUÇAS, Fernando. **Academia Imperial de Belas Artes**. Disponível em: <http://www.infoescola.com/historia-do-brasil/academia-imperial-de-belas-artes/>. Acesso em: 14/11/2013.

REBOUÇAS, Fernando. **Victor Meireles**. Disponível em: <http://www.infoescola.com/biografias/vitor-meireles/>. Acesso 01 de Outubro de 2013.

RODRIGUES, Bel. **A Temática Indígena - parte II**. Disponível em <http://tecituras.wordpress.com/tag/etno-historia/>. Acesso 03 de julho de 2013.

RODRIGUES, Bel. **Mito e Tradição entre os Kaingáng da Terra indígena Rio das Cobras (PR): Algumas reflexões**. Disponível em <http://tecituras.wordpress.com/2010/04/01/mito-e-tradicao-entre-os-kaingang-da-terra-indigena-rio-das-cobras-pr-%E2%80%93-some-reflexoes-parte-i/> acesso 8 de abril de 2013.

SALEMA, Roseliane. **Cândido Rondon**. Disponível em <http://www.infoescola.com/biografias/candido-rondon/>. Acesso 03 de julho de 2015.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **“política Indigenista no Brasil Imperial”** In: GRINBERG, K. e SALLES, R. *Coleção Brasil Imperial*, Vol 1.

SANTOS, Frederico Silva. **A representação do índio como símbolo da identidade nacional no romantismo brasileiro**: articulação entre as obras homônimas de Gonçalves Dias, Rodolfo Amoedo e Francisco Braga, Marabá. 2012. 248f. Tese

(doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Belas Artes, 2012. Disponível em <<http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/JSSS-95CHQM>>. Acesso em 27/10/2013.

SANTOS, Silvio Coelho. **Os povos indígenas e a Constituinte**. Florianópolis: Ed. UFSC/Movimento, 1989.