



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

AINÁ SANT'ANNA FERNANDES

CAMINHANDO NA TRILHA DA SAPOPEMA:
PRÁTICA, CULTURA E CONHECIMENTO ENTRE OS
LAKLÃNÕ/XOKLENG

FLORIANÓPOLIS

2019

Ainá Sant'Anna Fernandes

**CAMINHANDO NA TRILHA DA SAPOPEMA:
PRÁTICA, CULTURA E CONHECIMENTO ENTRE OS
LAKLÃNÕ/XOKLENG**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social

Orientador: Prof. Dr. Rafael Victorino Devos

Florianópolis

2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca
Universitária da UFSC.

Fernandes, Ainá
CAMINHANDO NA TRILHA DA SAPOPEMA : PRÁTICA, CULTURA E
CONHECIMENTO ENTRE OS LAKLÃNÕ/XOKLENG / Ainá Fernandes ;
orientador, Rafael Victorino Devos, 2019.
185 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Povos indígenas. 3.
Laklãnõ/Xokleng. 4. Trilha da Sapopema. I. Victorino
Devos, Rafael. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Ainá Sant'Anna Fernandes

Caminhando na Trilha da Sapopema:

Prática, cultura e conhecimento entre os Laklãnõ/Xokleng

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Gabriel Coutinho Barbosa, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.(a) Juliana Salles Machado, Dra.
Universidade Federal de Santa Catarina

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Prof. Dr. Jeremy Paul Jean Loup Deturche
Coordenador(a) do Programa

Prof. Dr. Rafael Victorino Devos
Orientador(a)

Florianópolis, 12 de outubro de 2019.

Ao povo Laklãnõ-Xokleng.

Ao vovô Moacyr, que partiu durante minha trajetória no mestrado deixando muita saudade, e que agora toca chorinho em algum lugar do plano espiritual.

AGRADECIMENTOS

Ao povo LaKlãnõ/Xokleng. Este trabalho é para vocês. Agradeço pelo acolhimento, por todos os momentos compartilhados, por toda aprendizagem e por me darem a oportunidade de perceber o mundo de outra forma. Faltariam linhas aqui para expor a minha gratidão e para listar todas as pessoas que participaram da criação desta dissertação. A dissertação foi concluída mas a amizade continua. Vocês estarão no meu coração para sempre. Agradeço especialmente à equipe da Trilha da Sapopema, em especial Eliton, Geio e Jesaiás.

À CAPES, por tornar possível a realização da pesquisa.

Ao meu orientador, Rafael Devos, por todas as dicas que ajudaram a refinar o meu olhar para a pesquisa e contribuíram para a minha formação enquanto antropóloga.

À Juliana Salles Machado e ao Gabriel Coutinho Barbosa, integrantes da banca de defesa, pela disponibilidade, leitura atenciosa e por todas as considerações realizadas.

À toda a equipe da Ação Saberes Indígenas na Escola, pelos momentos compartilhados, amizade e aprendizado, em especial à Maria Dorothea Post Darella, que através de seu exemplo tanto me ensinou sobre como trabalhar com ética, serenidade, respeito e diálogo.

Aos professores do PPGAS pelo aprendizado.

À Maia, minha companheira de quatro patas, por todo amor incondicional.

À vovó Maria da Penha Passos, por colorir a minha vida com sua arte, suas plantinhas e sua fofura.

Aos meus falecidos avós Dalva Paiva de Oliveira Fernandes e Moacyr Fernandes, por sempre me apoiarem em tudo e me ensinarem o significado de amor incondicional, generosidade e honestidade.

À minha gêmea Larissa Sant'Anna Fernandes por ter compartilhado uma vida inteira desde o útero.

À irmã Amanda Sant'Anna Mann, pelo seu coração enorme e sempre disposta a ajudar.

Ao meu pai Fernando de Oliveira Fernandes, por sempre me avisar sobre os mercúrios retrógrados.

À mãe Claudia Passos e seu companheiro José Pacheco, por lutarem por uma educação mais democrática, humana e coerente.

Aos queridos colegas do PPGAS.

Ao meu companheiro Fernando Morshheitter, por ser um bobalhão e tornar minha vida mais leve.

Às entidades que me aconselham nos momentos confusos da vida. Agradeço por todo axé.

A todos os amigos que fiz em Floripa. Vocês se tornaram uma família para mim. Um abraço especial à galera do Rio Tavares, por todas as trocas de ideias construtivas e todas as saideiras mentirosas. Não posso deixar de agradecer especialmente à Isadora Pompeo, com quem mais convivi durante estes anos compartilhando não só a casa, mas muitas trocas e momentos de alegria e perrengues da vida.

RESUMO

Os Laklãnõ/Xokleng são um povo indígena do grupo Jê, caracterizado pelo seu amplo território de ocupação tradicional, com alta mobilidade e longas caminhadas. Hoje, após as pressões do contato, vivem em uma terra indígena no vale do Itajaí – SC, em um contexto de intenso contato interétnico. A Trilha da Sapopema localiza-se na aldeia Bugio, na TI Ibirama-Laklãnõ, oferecendo visitas guiadas à comunidade interna da TI, em ações educativas, e externa (representando uma fonte de geração de renda). Durante a caminhada são abordadas questões sobre a cultura Laklãnõ/Xokleng e o meio ambiente. O objetivo do presente trabalho foi investigar os sentidos criados pelos Laklãnõ/Xokleng a partir da Trilha da Sapopema e como a noção de cultura se imbrica às práticas, ao conhecimento e ao ambiente neste contexto. Busquei sobretudo analisar e compreender as relações estabelecidas entre pessoas, ambiente, memória e conhecimento, suscitadas a partir das práticas, interações e percepções que envolvem a Trilha da Sapopema. Para isso investiguei também outras possibilidades de práticas relacionadas ao *mato*, mobilidades e engajamento com o ambiente, e temas os quais o campo me mostrou que atravessam o tema principal da trilha. Foi realizada uma análise sobre as ações de valorização da cultura, em especial a educação escolar, a Ação Saberes Indígenas na Escola, a Casa de Cultura e os eventos relacionados ao dia do índio e ao 22 de setembro (o dia do *contato*), que apontaram a importância dos anciões neste processo. Dois aspectos emergiram como mais relevantes: a importância da prática e o engajamento com o ambiente no processo de ensino-aprendizagem e como parte constitutiva das formas de conhecimento Laklãnõ/Xokleng (o saber fazer), e a relevância da caminhada enquanto prática cultural e sua relação com a noção de território. O *tempo do mato*, o *contato* e a construção da Barragem Norte mostraram ser elementos que marcam não apenas a trajetória dos Laklãnõ/Xokleng, mas também sua forma de se identificar como grupo e localizar sua cultura.

Palavras-chave: Trilha da Sapopema. Laklãnõ/Xokleng. Caminhada.

ABSTRACT

The Laklãnõ/Xokleng are an indigenous people of the Jê group, characterized by their large territory of traditional occupation, and high mobility and long walks. Today, after the pressures of contact, they live in an indigenous land in Vale do Itajaí - SC, in a context of intense interethnic contact. The Sapopema Trail is located in the Bugio village in the Ibirama-Laklãnõ TI. They offer guided tours to the internal IT community for educational purpose, and external activities (representing a source of income). During the walk, questions about Laklãnõ / Xokleng culture and the environment are addressed. The aim of the present work was to investigate the senses created by the Laklãnõ/Xokleng from the Sapopema Trail and how the notion of culture merges with practices, knowledge and the environment in this context. I primarily aimed to analyze and understand the relationships established between people, environment, memory and knowledge, arising from the practices, interactions and perceptions that surround the Sapopema Trail. For this I also investigated other possibilities of practices related to the *mato* (a Laklãnõ/Xokleng category that can correspond to the forest and also as a reference for a life before the contact), mobilities and engagement with the environment, and themes that the field showed me that cross the main theme of the trail. An analysis was made of the actions of culture valorization, especially the school education, the project Ação Saberes Indígenas na Escola, the Casa de Cultura (House of Culture) and the events related to Indigenous Day and September 22 (the contact day), which pointed out the importance of the elders in this process. Two aspects emerged as more relevant: the importance of practice and engagement with the environment in the teaching-learning process and as a constitutive part of the Laklãnõ/Xokleng forms of knowledge, and the relevance of walking as a cultural practice and its relation to the notion of territory. The *tempo do mato*, the contact and the construction of the Barragem Norte proved to be elements that mark not only the trajectory of the Laklãnõ/Xokleng, but also their way of identifying themselves as a group and locating their culture.

Keywords: Trilha da Sapopema. Laklãnõ/Xokleng. Walking.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa da Aldeia Bugio, desenhado por alunos da Escola Laklãnõ.....	24
Figura 2 - Trecho da história em quadrinhos “Indígenas do Alto Vale do Itajaí: O povo Laklãnõ/Xokleng e a colonização de Rio do Sul”.....	42
Figura 3 - Trecho da história em quadrinhos “Indígenas do Alto Vale do Itajaí: O povo Laklãnõ/Xokleng e a colonização de Rio do Sul”.....	43
Figura 4 - Mapa da região da Barragem Norte, produzido por alunos da Escola Laklãnõ.....	49
Figura 5 - Recepção dos visitantes.....	66
Figura 6 - Explicação e apresentação no interior da Casa de Cultura.....	71
Figura 7 - Atravessando a ponte.....	72
Figura 8 - Explicação na entrada da trilha.....	73
Figura 9 - Alongamento.....	73
Figura 10 - Parada na nascente.....	75
Figura 11 - Descida com auxílio de cordas.....	77
Figura 12 - Crianças fazendo “janelinha” com as mãos.....	78
Figura 13 - Crianças fazendo “janelinha” com as mãos.....	78
Figura 14 - Crianças sentindo o cheiro da folha de Sassafrás.....	79
Figura 15 - Parada na Sapopema.....	80
Figura 16 - Parada no Xaxim Bugio.....	82
Figura 17 – Cachoeira.....	84
Figura 18 – Cachoeira.....	84
Figura 19 - Copo confeccionado com folha de Caeté.....	85
Figura 20 - Copo confeccionado com folha de Caeté.....	85
Figura 21 - Criança experimentando água na folha de Caeté.....	86
Figura 22 - Preparação do Kapug e explicação da anciã na cabana tradicional.....	88
Figura 23 - Preparação do Kapug e explicação da anciã na cabana tradicional.....	88

Figura 24 – Kapug.....	89
Figura 25 – Artesanatos vendidos pelas anciãs.....	91
Figura 26 - Artesanatos vendidos pelas anciãs.....	91

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	15
1.1. Os caminhos que levaram à pesquisa.....	15
1.2. A organização dos capítulos.....	19
1.3. O campo.....	20
2. QUEM SÃO OS LAKLÃNÕ/XOKLENG?.....	21
2.1. A política Laklãnõ/Xokleng.....	26
2.2. Índios crentes.....	28
2.3. Xokleng ou Laklãnõ? A questão do nome.....	33
3. OS LAKLÃNÕ/XOKLENG: TRAJETÓRIA E ALGUNS CONCEITOS NATIVOS.....	36
3.1. O contato e a <i>saída do mato</i>	36
3.2. A Barragem Norte.....	46
3.2. <i>Mas o que você come?</i> (Alteridade e Reciprocidade entre os Laklãnõ/Xokleng).....	51
4. A TRILHA DA SAPOPEMA.....	59
4.1. Um dia de visita.....	59
4.2. Um pouco sobre a família para os Laklãnõ/Xokleng.....	59
4.3. Como é a Casa de Cultura?.....	64
4.4. Voltando à trilha (preparação e recepção).....	65
4.5. O que o branco espera do índio?.....	67
4.6. Caminhando.....	71
5. OS LAKLÃNÕ/XOKLENG E SEUS PROJETOS: CULTURA ENQUANTO SABER FAZER.....	93
5.1. A Casa de Cultura enquanto um nó de encontros.....	96
5.2. A criação da Trilha da Sapopema.....	101
5.3. Resgate e fortalecimento cultural.....	106
5.4. A educação escolar indígena e o ensino superior.....	107
5.5. Ação Saberes Indígenas na Escola.....	118
5.6. 19/04 e 22/09.....	132
6. REFLEXÕES SOBRE A TRILHA DA SAPOPEMA.....	144
6.1. Cultura, conhecimento e prática sob uma perspectiva ecológica.....	146

6.2. A prática e a caminhada como forma de conhecimento.....	113
6.3. Como os Laklãnõ/Xokleng utilizam a performance cultural e a categoria de cultura?.....	155
7. PRÁTICAS DE ESPAÇO.....	164
7.1. Fazendo serviço no mato.....	164
7.2. Caminhando com pés, mãos, olhos e ouvidos.....	165
7.3. Lugares, territórios e deslocamentos.....	167
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	177
REFERÊNCIAS.....	178

1 INTRODUÇÃO

1.1. OS CAMINHOS QUE LEVARAM À PESQUISA

Ingressei no Programa de Pós Graduação em Antropologia social com a ideia inicial de realizar uma pesquisa sobre a produção visual de Vladimir Kozák. O interesse surgiu a partir do trabalho de conclusão de curso que realizei para a graduação em Artes Visuais na UFPR, intitulado “A relação entre paisagem e identidade paranaense na obra de Lange de Morretes”. Inevitavelmente, ao tratar deste tema, passei a compreender melhor o projeto identitário paranaense, orientado pelo Movimento Paranista, o qual excluiu as populações negra e indígena deste panorama. A partir desta constatação, e levando em conta que este projeto identitário encontrou nas artes visuais uma grande aliada na veiculação de suas ideologias, surgiram os seguintes questionamentos: na primeira metade do século XX haviam artistas que tratavam as temáticas do negro e do indígena? Que discurso estes artistas criavam em torno destes grupos? Existe alguma articulação possível entre estes discursos e a questão identitária paranaense? Pensei então em Kozák, que produziu grande quantidade de imagens etnográficas no Paraná, principalmente através da fotografia e do vídeo, mas também através de pinturas e desenhos. A proposição inicial quando ingressei no PPGAS¹ era, portanto, a de realizar um estudo sobre a produção de Kozák. No entanto, o direcionamento da pesquisa acabou tomando um rumo diferente.

Ao ingressar no PPGAS entrei em contato com novas leituras e visualizei novos horizontes. Estreei interesses, como a etnologia indígena, disciplina que até então não havia tido contato. Por outro lado, passei a repensar a Biologia e uma experiência em especial que tive por volta de 2007 quando ainda era uma caloura na graduação em Biologia: um estágio que fiz em uma pesquisa etnobotânica na UFPR². Tratava-se de uma pesquisa sobre a utilização de *Sphagnum*³ e do cipó timbopeva⁴ pela população local na APA⁵ de Guaratuba.

¹ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina

² Universidade Federal do Paraná.

³ Tipo de musgo de interesse ornamental, coletado pela comunidade da região da APA de Guaratuba, representando uma fonte de renda.

Duas coisas sempre me chamaram a atenção nesta pesquisa: primeiro, o conhecimento das pessoas. Em saídas de campo, quando andava no mato com elas, ficava impressionada com a forma como elas “liam” a floresta. Em segundo lugar, achava um tanto deslocado o foco da pesquisa, que voltava seus esforços basicamente para uma ostensiva coleta de dados que serviriam de base para a elaboração de estratégias (por parte da comunidade acadêmica para a comunidade local), de utilização sustentável dos recursos florestais. Neste caso parecia-me que o mais importante era saber ‘o quê’, ‘quanto’ e ‘para quê’ determinada população utilizava da floresta, ao invés de tentar compreender ‘como’ e ‘por quê’ este recurso (utilizando o termo da biologia) era coletado da floresta e ganhava sentido na vida das pessoas. O que voltava a atenção da comunidade para uma determinada planta, animal, lugar, e assim por diante? Será que a categoria “recurso” é suficiente para explicar a relação que as populações estabelecem com estes elementos? Será que seus usos são definidos apenas pela sua utilidade física e objetiva? Será que não teriam significados outros? Assim, minha breve experiência com uma pesquisa que envolvia ‘floresta’ e ‘pessoas’ carecia da busca na compreensão da ‘relação’ entre estas duas coisas e na antropologia percebi uma oportunidade de compreender melhor este tipo de relação a partir de uma nova instrumentalização teórica e metodológica. A partir deste momento decidi (embora ainda com uma ideia muito abstrata sobre a definição de um tema específico), que gostaria de realizar uma pesquisa que de alguma forma investigasse a relação entre conhecimento e ambiente.

Meu primeiro contato com o povo Laklãñ/Xokleng se deu através da minha amiga Ana Patte, que ingressou comigo no mestrado. Em 2016 fui com ela e outros colegas até a TI⁶ Ibirama-Laklãñ prestigiar o evento de 22 de setembro, data da “pacificação”⁷. A visita durou dois dias. No primeiro dia fomos até a Aldeia Bugio onde participei de uma caminhada guiada na Trilha da Sapopema, o que me despertou interesse de imediato. Decidi então que o tema da minha pesquisa estaria relacionado à trilha.

⁴ Cipó extraído de áreas florestais. O material era coletado por membros da comunidade e o utilizavam para a produção de cestos que eram vendidos.

⁵ Área de Proteção Ambiental.

⁶ Terra Indígena

⁷ O termo aqui encontra-se em aspas pois tem sido questionado pelos Laklãñ/Xokleng. Este assunto será abordado no decorrer da dissertação.

A trilha está localizada na Aldeia Bugio, na Terra Indígena Ibirama-LaKlãnõ, onde atualmente vivem os Laklãnõ/Xokleng, cortando um fragmento de Floresta Ombrófila Densa. Atualmente é gerida em parceria com uma empresa de ecoturismo “Ativa Rafting e Aventuras”, a qual fornece treinamento aos *trilheiros*⁸ (guias), realiza divulgação e trata das questões burocráticas. Recebe um público variado (principalmente estudantes), através de visitas previamente agendadas. A trilha é apresentada no site da Ativa Rafting da seguinte forma:

“A trilha ecológica, que tem cerca de 1800 metros de extensão e está há aproximadamente 950 metros de altitude, tem o objetivo de proporcionar aos visitantes a experiência de conhecer e caminhar pela nossa Mata Atlântica. Além do aspecto pedagógico em relação à educação ambiental, os visitantes têm a oportunidade de conhecerem e vivenciarem a cultura Laklãnõ/Xokleng.”⁹

A visita à Trilha da Sapopema foi guiada por dois *trilheiros*. Um realizava as explicações e outro realizava o suporte, orientando os visitantes na caminhada. Neste dia tratava-se de um pequeno grupo. Não gastarei linhas aqui descrevendo toda a visita, pois os temas e a forma como são abordados estarão descritos em detalhes no segundo capítulo da dissertação. Estas informações mais gerais que forneço agora tem o intuito de situar o leitor com relação à escolha do tema e às motivações da pesquisa. Dessa forma, o que importa ter em mente neste momento é que as explicações durante a caminhada abordaram questões ecológicas da floresta e expuseram aspectos da cultura Laklãnõ/Xokleng, muitas vezes associando os dois temas. Os *trilheiros* conduziram a visita de forma que os visitantes não apenas ‘caminhassem’ e ‘escutassem’ de forma passiva, mas também interagissem com a mata, proporcionando experiências empíricas que se relacionam aos temas abordados (conhecimentos ecológicos e da cultura) durante suas falas. A forma como a caminhada pela trilha é conduzida proporciona uma interação entre as pessoas e o ambiente, percebido através dos sentidos, que por sua vez conectam-se ao conhecimento transmitido através da oralidade.

Neste mesmo dia, Geraldino, o *trilheiro* que realizava a explicação, afirmou que

⁸ O termo “trilheiros” é utilizado pelos mesmos para se referir às pessoas que trabalham como guias na trilha.

⁹ Disponível em: <https://ativaaventura.com.br/vale-itajai/>

gostava de desempenhar aquela atividade na qual um dos objetivos principais era mostrar às pessoas “o que é um índio de verdade”. A partir do objetivo apontado, surge a questão sobre o que é este *índio de verdade* que se pretende mostrar. O que se busca negar ou afirmar e como esta imagem é elaborada e mostrada aos visitantes da trilha?

Como a cultura Laklãnõ/Xokleng é mostrada durante a caminhada? A que ela é associada? Estas foram duas perguntas importantes que orientaram a minha pesquisa, e busquei sobretudo analisar e compreender as relações estabelecidas entre pessoas, ambiente, memória e conhecimento, suscitadas a partir das práticas, interações e percepções que envolvem a Trilha da Sapopema.

No entanto, em diversos momentos a dissertação tratará de assuntos que não relacionam-se diretamente à Trilha da Sapopema, mas que julguei interessante incluir para uma compreensão mais ampla sobre os Laklãnõ/Xokleng. Por outro lado, alguns assuntos aparentemente deslocados atravessam questões pertinentes à trilha.

1.2. A ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS

Os **capítulos 1, 2 e 3** da dissertação trará informações sobre a inserção em campo; um panorama geral sobre os LaKlãnõ/Xokleng; alguns aspectos de sua trajetória histórica, em especial a *saída do mato* e a construção da Barragem Norte; algumas categorias nativas e uma pequena discussão sobre alteridade e reciprocidade.

No **Capítulo 4** haverá uma descrição detalhada de um dia de visita à Trilha da Sapopema, por vezes cortada por alguns temas tratados de forma breve.

O **Capítulo 5** abordará algumas iniciativas, os chamados projetos, relacionadas à valorização cultural entre os Lakãnõ/Xokleng; contextualizará o surgimento da Trilha da Sapopema e contemplará discussões sobre a Casa de Cultura, a educação escolar, Ação Saberes Indígenas na Escola e os eventos do Dia do Índio e Dia da “Pacificação”.

No **Capítulo 6** o leitor encontrará uma discussão sobre a Trilha da Sapopema, onde haverá conexão com alguns dados expostos previamente. A partir de uma perspectiva ecológica, serão realizadas reflexões sobre a prática e a caminhada como forma de conhecimento, apoiadas principalmente nas ideias de Tim Ingold; Discutirá também como os Laklãnõ/Xokleng utilizam a performance cultural e a categoria de cultura, a partir das categorias nativas e com amparo teórico principalmente de Marcela Coelho de Souza e Manuela Carneiro da Cunha.

O **Capítulo 7** contará com a exposição de alguns dados produzidos a partir de diferentes experiências em campo, com o intuito de refletir sobre as práticas de espaço entre os Laklãnõ/Xokleng e suas questões pertinentes como a produção de lugares, territorialidade.

1.3 O CAMPO

Definido o tema da pesquisa, entrei em contato com Geraldino Patte (mais conhecido como Geio), através do Facebook¹⁰. Conteí-lhe sobre a minha intenção e marcamos uma reunião com o cacique, na época Isaías Weitcha, para tratar da permissão para a realização da pesquisa. Fui até a TI para esta reunião acompanhada pela pesquisadora Gabriela Sagaz, que viera também com o intuito de solicitar permissões para a realização de sua pesquisa. Permanecemos novamente na casa de nossa amiga Ana Patte (e agradeço a ela e à toda sua família por sempre ter me recebido tão bem), na aldeia Palmeirinha.

No dia seguinte seguimos até a Aldeia Bugio. Fomos recebidas na Casa de Cultura por Eliton Weitcha (outro *trilheiro*), Geio e Isaías. Chegamos contando sobre nossa aventura para chegar até lá. No percurso entre a aldeia Palmeira (alguns chamam de Palmeira, outros chamam de Palmeirinha) e a Aldeia Bugio acabamos nos perdendo. Fomos parar no final da estrada da aldeia Sede (até o ponto de não haver mais estrada) e atolamos o carro. A história foi recebida com muitas risadas. “Mas como vocês conseguiram se perder?”. Esta história foi lembrada muitas vezes durante minha estadia na Aldeia Bugio, sempre com muito humor. A perplexidade que demonstraram ao ouvir o relato desta minha tão mal sucedida primeira empreitada pelas estradas da terra indígena mostra como para eles os caminhos que levam de um lugar a outro são facilmente reconhecíveis. Para mim, uma estreante naquelas estradas de terra sem placas, me localizar não era uma tarefa tão fácil. Comecei a me questionar: mas como é que eles se orientam por aqui? Eliton, no intuito de nos ajudar a compreender a organização das estradas da TI, generosamente desenhou um mapa no quadro da Casa de Cultura.

¹⁰ Os Laklãñ/Xokleng são grandes usuários desta rede social. Utilizam-na para conversar através do Messenger e realizam posts frequentemente sobre assuntos e cotidianos e temas políticos. Como observou Viana (2017, p .48), a mídia e as redes sociais entre os Laklãñ/Xokleng contam com discursos que questionam e subvertem a visão hegemônica e estereotipada que historicamente os colocou como objetos, passivos ou “selvagens”, “primitivos”.

2. QUEM SÃO OS LAKLANÕ/XOKLENG?

Historicamente o povo Laklãnõ/Xokleng apresenta uma abrangente ocupação territorial. Urban (1978 apud LOCH, 2014 p. 39), classificou-os como trekkings no período pré-pacificação, como subgrupos separados que estavam quase sempre em movimento, somente vivendo em aldeias coletivas por um curto período no ano, durante as sessões cerimoniais de verão. A alta mobilidade e as longas caminhadas, impulsionadas pela caça e coleta, marcam as narrativas do povo Laklãnõ/Xokleng.

Mas meu maior questionamento era, como os Laklãnõ chegaram em Santa Catarina e Alto Vale? Conforme minha pesquisa, antes dos Xokleng habitarem esse lugares, existia um grupo que viveu ao norte do Mato Grosso, segundo os entrevistados Alfredo Patté de 87 anos e Ivo Clendo de 67 e seu Cuvei Weitscha de 66 anos. Segundo eles, esse grupo começou a planejar a sua caminhada para essa região sul pelo motivo de haver pouca caça para muitos grupos indígenas. Segundo seu Alfredo, os Laklãnõ já tinham informação que nessa região sul havia muita caça e coleta, isso quer dizer que já havia tido grupos por aqui que passaram essa informação. Então se planejou um grupo para fazer esse caminho, posicionou-se uma pessoa que dentro do grupo era conhecido pelo nome Zágbág, um homem dentro do grupo, um coletor de pinhão (Zágbág, homem forte de estatura alta). Então juntou-se algumas pessoas, segundo seu Ivo eram 24 homens, até tinha esquecido seus nomes e começaram a caminhada para essa região sul, segundo seu Alfredo e Cuvei, eles levavam um ano para chegar ate em Ponta Grossa, Paraná (CRENDO, 2015, p. 28).

Como consequência da colonização e do *contato*, os Laklãnõ/Xokleng, que tradicionalmente ocupavam uma vasta área, passaram a viver concentrados no Vale do Itajaí que, segundo Reis (2015, p.140), considerando informações presentes em documentos escritos após a chegada dos europeus à América, está inserido no território de ocupação tradicional Laklãnõ/Xokleng. Há também outra Terra Indígena em Rio dos Pardos, onde vivem poucas pessoas. Segundo Heineberg (2014, p. 40), conta com uma área de 758 ha, estando situada a noroeste da TI Ibirama-Laklãnõ, sendo homologada em 2002, na região onde se encontrava no passado a população Xokleng, Ngrokòthi-tõ-prey, nas proximidades da cabeceira do Rio Negro. De acordo com a mesma autora, sua população é de 17 pessoas e os Laklãnõ/Xokleng dessa região fizeram contato com os brancos no tempo da Guerra do Contestado, lutaram contra o governo e praticamente se extinguiram nessa época.

Linguisticamente, os Laklãnõ/Xokleng integram o grupo Jê, sendo associados aos Kaingang. No entanto, sua identidade cultural não está em completa sintonia com as características deste grupo.

Há, evidentemente, diferenciações entre as culturas Xokleng e Kaingang, particularmente no referente à organização social, a rituais de passagem, à mitologia, à maneira de enterrar os mortos. Entretanto, não conseguimos obter dados factuais que viessem a contribuir para o elucidamento da questão. As investigações realizadas nesse aspecto somente demonstram que os Xokleng, a partir da penetração dos brancos em seu território, sofreram vicissitudes tais que, ao serem pacificados, sua cultura original apresentava profundas mudanças. Mudanças que se acentuaram com a pacificação, de modo que para a Etnologia só ficariam interrogações (SANTOS, 1987. p. 32)

A literatura Jê apresenta divergências com relação à inserção dos Laklãnõ/Xokleng neste grupo. Loch (2004) aponta que além da desagregação cultural, que afasta os Laklãnõ/Xokleng do grande grupo Jê, há também diferenças com relação à organização espacial. Já Siegel (2005 p. 23) observou que os Laklãnõ/Xokleng afastam-se do grupo linguístico Macro-Jê por possuírem uma cultura bastante simples na construção de casas, armas e utensílios domésticos.

A Terra Indígena Ibirama-Laklãnõ, antigo posto Duque de Caxias, está localizada no Estado de Santa Catarina. Seu entorno é composto por áreas rurais, predominantemente com produção de milho, arroz e fumo, e abarca áreas pertencentes a quatro municípios. Os Laklãnõ/Xokleng lutam a muitos anos pela ampliação de suas terras.

A TI Ibirama/Laklãnõ está a cerca de 260 km a noroeste de Florianópolis e a 100 km a oeste de Blumenau, sendo que suas terras se distribuem por quatro municípios catarinenses: José Boiteux, Vitor Meireles, Doutor Pedrinho e Itaiópolis. Agora, cerca de 70% da Terra Indígena está dentro dos limites dos municípios de José Boiteux (sudeste) e Doutor Pedrinho (norte), mas após a ampliação (demarcada pelo GT da FUNAI mas ainda em processo de homologação), a maior parte passará a se situar no município de Vitor Meireles em terras hoje ocupadas por colonos não-indígenas. Segundo o pensamento dos Laklãnõ, a demora do julgamento do processo pelo STF se dá por motivos dessa ocupação e por isso os conflitos entre indígenas e colonos daquela região tem sido intensa (CRIRI, 2015 p.9).

Após o aldeamento os Laklãnõ/Xokleng passaram a viver em uma única aldeia, mas com o surgimento da Barragem Norte, construída para evitar as enchentes nas cidades da região do Vale do Itajaí, sua organização espacial e política foi alterada, uma vez que boa parte da terra indígena ficou alagada, motivando a busca por novos locais de moradia. Aproximadamente 900ha da TI foram alagadas, compondo 95% das terras agriculturáveis da TI (PEREIRA, 1998).

De acordo com Dagnoni *et al* (2016), se a população da Mesorregião do Vale do Itajaí ganhou segurança em termos de gestão de desastres ambientais, por outro lado o Povo Laklãnõ/Xokleng obteve grandes perdas. As terras agricultáveis, rios com muitos peixes, moradias, estradas e, com a dispersão do grupo em diversas pequenas aldeias, a desagregação social, problemas estes que tem se ampliado no decorrer de quatro décadas

O deslocamento ocasionado pelo surgimento da barragem deu origem a novas aldeias. Hoje, na TI, encontramos as seguintes: Sede (primeira que existiu), Barragem, Pavão, Palmeirinha, Coqueiro, Figueira, Bugio e Toldo. Há também uma pequena aldeia Guarani vizinha à Aldeia Bugio, chamada Takuaty.

Inicialmente todos viviam na aldeia Sede, e a partir do deslocamento realizado pelas famílias em decorrência do surgimento da barragem, novas aldeias foram criadas, sendo a aldeia Bugio a mais antiga. Os primeiros moradores desta aldeia se mudaram após as primeiras enchentes e alagamentos ocasionados pela barragem no final da década de 70 e início dos anos 80. Ndili (2015), conta sobre este processo que deu origem à aldeia Bugio, relacionando seu surgimento à Barragem Norte.

A aldeia Bugio foi a primeira aldeia criada. Ela foi fundada em 02 de novembro de 1979. Seguindo informações de seu Edu Priprá, a construção da Barragem Norte provocou cheias inesperadas para o povo Xokleng. A liderança se reuniu em 1978 e decidiu que deveriam deixar as margens do rio. Foram buscar outros espaços para a criação de aldeias, identificaram quatro lugares, mas o escolhido foi o Bugio devido a proximidade com a estrada na qual transitam ônibus (NDILI, 2015, p. 20).

A Trilha da Sapopema localiza-se na Aldeia Bugio. Esta aldeia está situada na região mais alta da TI e mais distante das demais aldeias. O Bugio, dizem os Laklãnõ/Xokleng, é *lá em cima*, e o restante das aldeias é *lá em baixo*. Em decorrência da altitude é também o lugar

mais frio, e conhecido por esta característica.

A aldeia Bugio, como a aldeia Toldo, fica bem distante aproximadamente de 25 a 50 km e seu acesso é bem difícil, fica numa altitude de 700 a 900 acima do nível do mar. A maioria das famílias falam a língua materna e existe alguns mestiços. Também há uma família guarani que fala e entende a língua materna e nesse grupo de famílias guarani há uma escola e não há saneamento básico. A comunidade aldeia Bugio, eles viviam em famílias nucleares formando um micro-aldeia. Suas moradias são de alvenaria, tem uma escola, posto de saúde, cinco igrejas, e um campo de futebol. Na vida social: na aldeia Bugio a terra é imprópria para plantio, o solo é ácido, pouquíssima pessoas fazem o uso de plantação, e estas são todas para seu consumo. Algumas pessoas trabalham por dia para os colonos e empresa privadas e alguns para prefeitura, estado e governo federal e os demais são aposentados. (CRENDO, 2015, p. 24)

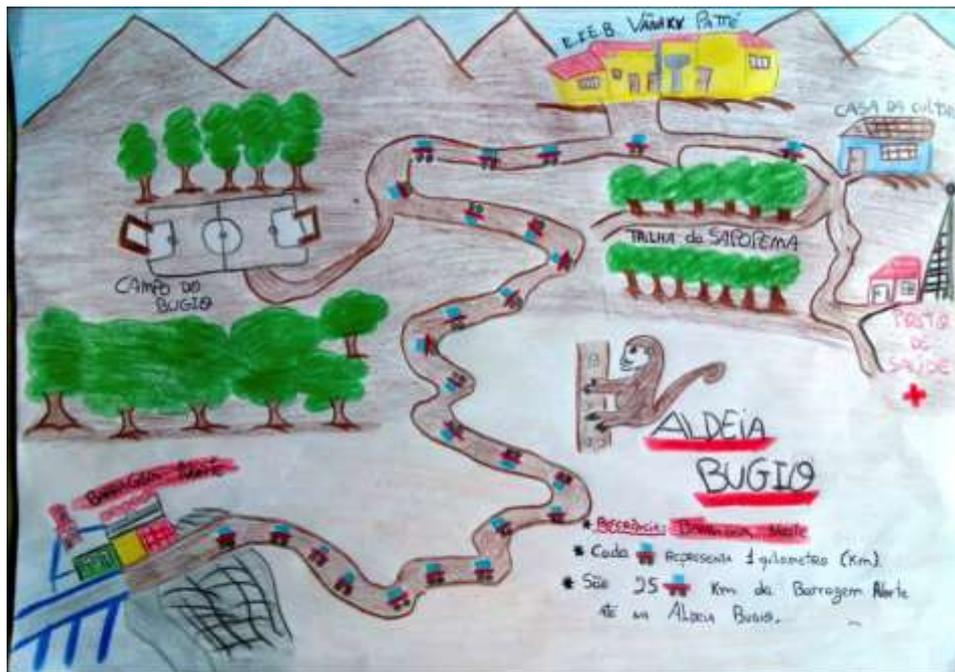


Fig 1. Mapa da Aldeia Bugio, desenhado por alunos da Escola Laklãnõ.

Este mapa da Aldeia Bugio foi produzido pelos alunos da Escola Laklãnõ, em 2019, compondo um projeto mais amplo sobre pontos de referência, coordenado pelos professores Vouge, Maria Kulá, Josias, Átila, Eloísa e Vilma, que gentilmente me cederam algumas imagens para que eu colocasse na dissertação. O objetivo deste mapa, em especial, era que os

alunos apontassem os principais lugares da Aldeia Bugio e indicassem a distância entre um lugar e outro a partir dos carrinhos desenhados na estrada, sendo cada carrinho correspondente a 1km. Os lugares referenciados no mapa, na Aldeia Bugio, foram o campo de futebol, a Trilha da Sapopema, a Casa de Cultura, o posto de saúde e a escola. Para *baixo* da aldeia podemos ver a Barragem norte. O mapear, como vemos, não se constitui enquanto uma representação, mas se aproxima do que foi proposto por Ingold (2005), como uma reconstituição, através de gestos narrativos, da experiência de ir de um lugar para outro dentro de uma região, uma vez que se constrói a partir da noção de percurso, estando um ponto situado em relação a outro.

De acordo com Cruz (2015, p. 94), hoje as principais atividades econômicas desenvolvidas na TI com uso de recursos naturais são a silvicultura, extrativismo de produtos florestais madeireiros e não madeireiros, caça e pesca para subsistência. Também atuam como empregados no comércio, fábricas e nas propriedades do entorno, trabalhando como diaristas na produção de madeira, fumo, roças e outras empreitadas.

Seu contexto interétnico é bastante complexo. Índio, branco (*zug*), Guarani, Kaingang, mestiço e Cafuzo são algumas categorias que utilizam. Os Laklãnõ/Xokleng utilizam *Índio* para se referir aos povos indígenas de uma forma geral, mas especialmente para referir-se a eles mesmos, muitas vezes em oposição a outros povos: “Fulano não é índio (Laklãnõ/Xokleng), fulano é Kaingang”. Os Guarani são vistos como mais tímidos, e os Kaingang como mais bravos. Me parece portanto, que estas categorias são construídas de forma relacional, onde utiliza-se como parâmetro o jeito de ser do *índio* (Laklãnõ/Xokleng) em relação à estas outras categorias. Sobre algumas destas categorias étnicas, Namem (2012, p. 71) explica ainda que

Os Laklãnõ costumam dizer que eram “índios puros”, mas hoje são “misturados com kaingáng, brancos e cafuzos, e estão acabando!” Para eles, mesmo que os filhos de relacionamentos e de casamentos interétnicos aprendam a Língua Laklãnõ, o importante é o “sangue” e a “cor da pele”. Assim, pelo menos em princípio, para ter os mesmos direitos dos ameríndios na terra indígena, o mestiço deve ser filho de um homem ou uma mulher ameríndios, o que, segundo eles, significa “ter no mínimo 50% de sangue indígena”. Reconhecer-se como ameríndio também é importante, mas a “mistura”, às vezes, associada à residência, tem papel decisivo na maneira como veem as coisas. Um mestiço de primeira, segunda, terceira ou quarta geração até pode ter os mesmos direitos que um ameríndio, porém, precisa considerar-se ameríndio e residir na terra indígena. Já um mestiço de terceira geração que não

resida na terra indígena está correndo o risco de ser tratado de maneira diferenciada no que se refere, por exemplo, ao usufruto das riquezas que ela oferece, principalmente madeira para venda, e às benfeitorias e indenizações em dinheiro relativas à Barragem Norte. Dessa forma, tentando excluir mestiços que não se consideram ameríndios, e os de terceira geração, que não residem na terra indígena, segundo eles, o sangue indígena é valorizado e conservado. Alguns Laklãnõ entendem que quanto mais pessoas de Língua Laklãnõ e quanto mais índios puros mais recursos governamentais serão destinados à terra indígena. Para eles, quando é o homem branco que passa a viver na terra indígena com uma mulher local, as leis a serem observadas pelo casal e os recursos a serem por eles usufruídos devem ser aqueles da sociedade dos brancos. Já quando a mulher é branca e junta-se a um homem da terra indígena, ao contrário, entendem que as leis e os recursos devem ser ameríndios (NAMEM, 2012, p. 71).

De forma geral pode-se dizer que os Laklãnõ/Xokleng vivem em intenso contato interétnico e não limitam suas vidas aos limites impostos pela TI, desenvolvendo uma série de atividades nos municípios vizinhos, especialmente em José Boiteux.

2.1. A POLÍTICA LAKLÃNÕ/XOKLENG

Há um cacique e vice cacique geral para toda a TI, mas as aldeias possuem autonomia política, tendo representatividade através dos caciques regionais. A política interna da terra indígena, em sua estrutura, reflete a externa. Assim, a escolha destas lideranças é realizada da mesma forma que para os cargos públicos no Brasil, através de eleições com voto secreto.

No início dos anos de 1990, eles passaram a votar nas eleições da terra indígena com título eleitoral criado por eles próprios e declaram ter feito isso por terem aprendido com os brancos. A estruturação e as prerrogativas e atribuições das lideranças são as seguintes: o cacique-presidente da terra indígena e o vice-cacique são eleitos por pessoas que tenham no mínimo 15 anos, analfabetas ou alfabetizadas, para mandatos de 3 anos, sendo que as primeiras votam usando a impressão digital. O cacique-presidente indica “assessores”, cujo número é variável. Essa liderança resolve assuntos relacionados à terra indígena, como aqueles que dizem respeito a indenizações, projetos e problemas referentes à invasão de terras (NAMEM, 2012, p. 80).

As eleições são realizadas com base em regimento interno, e aos eleitos para os cargos políticos espera-se que obtenham recursos que se revertam em melhorias na qualidade de vida da comunidade, resolvam questões internas e atuem em contextos de interlocução com instituições das esferas pública e privada. Dessa forma, não é incomum que as lideranças viagem para participar de reuniões em Blumenau, Florianópolis ou Brasília. As motivações são as mais variadas, como a discussão de questões relacionadas à demarcação de terras, à saúde indígena, à educação e à criação de alojamentos estudantis para os Laklãnõ/Xokleng que residem fora da TI cursando graduações em universidades.

No entanto, é importante salientar que algumas formas de atuação política, em especial fora dos limites da TI, não dependem necessariamente de ser ou não possuidor de algum cargo de liderança obtido através de eleições internas. Os mais variados espaços têm servido de palco para a atuação política dos Laklãnõ/Xokleng, contando com a participação da comunidade. Estes momentos vão desde eventos universitários, manifestações pelos direitos indígenas em contexto regional e nacional (como o Acampamento Terra Livre¹¹), através da atuação do vereador Laklãnõ/Xokleng de José Boiteux Hélio Cuzum Farias e recentemente com a ocupação do cargo de assessora de deputada em São Paulo por Ana Patté¹².

A política interna entre os Laklãnõ/Xokleng está longe de ter um clima harmonioso. As desavenças que ocorrem na comunidade são decorrentes de muitas razões, desde divergência de opiniões, fofocas e acusações das mais variadas naturezas. Durante minha pesquisa busquei não me envolver nem opinar em assuntos internos polêmicos (por mais que muitas vezes estes chegassem até mim) tentando manter a neutralidade. Por razões éticas, para não expor as pessoas e por se tratar de um terreno muito delicado, optei por não investigar a fundo as motivações das desavenças, nem escrever sobre elas nesta dissertação. O que posso

¹¹ O ATL é uma mobilização nacional realizada anualmente desde 2004, cujo objetivo é tornar visível a situação dos direitos indígenas e reivindicar do Estado brasileiro o atendimento das demandas e reivindicações dos povos indígenas.

¹² Ana Patté é ativa em movimentos pelos direitos dos povos indígenas no Brasil. É a primeira Laklãnõ/Xokleng a ocupar um cargo na Assembleia Legislativa de São Paulo (Alesp), assessorando a deputada Isa Penna do PSOL.

afirmar é que elas existem, não são poucas e que as desavenças políticas e cotidianas muitas vezes acabam se tornando uma coisa só. A política faz parte da vida dos Laklãnõ/Xokleng, e é permeada por divergências, conflitos e questões relacionadas ao parentesco.

Atualmente vivemos em oito aldeias, há um cacique para cada região que é eleito democraticamente pela comunidade, e um cacique geral representando todas as aldeias. Geralmente um dos aspectos que leva um cacique ao poder é a sua extensa família, cujos membros se esforçam em elegê-lo para se verem representados. (PATTE, 2015, p. 23).

Muitos Laklãnõ/Xokleng reclamam de caciques que supostamente beneficiam seus parentes através da indicação para os cobiçados cargos das escolas existentes na TI. A política na TI é complexa, conforme apontou Namem (2012):

Os Laklãnõ e os demais habitantes da terra indígena dizem que os caciques são eleitos principalmente com os votos de seus consanguíneos e afins e que, depois, só atendem esses parentes e alguns poucos aliados políticos. Para eles, essa atitude constitui grande erro, tendo em vista que os caciques devem atender a todos os moradores das aldeias e distribuir de maneira igualitária, às pessoas e às famílias, os recursos liberados para a terra indígena. É difícil, entretanto, atribuir peso determinante a parentes dos candidatos no resultado das eleições, pois a política na terra indígena é complexa, uma vez que há muitas pessoas de ascendências diversas, que influenciam as eleições, e são comuns as articulações com a política regional (NAMEM, 2012, p. 84).

2.2. ÍNDIOS CRENTES

Os Laklãnõ/Xokleng são, em sua maioria, evangélicos. A conversão ocorreu a partir da década de 50, e hoje diversas igrejas evangélicas são encontradas na terra indígena. A Assembléia de Deus conta com o maior número de adeptos e os cultos são geralmente conduzidos por pastores Laklãnõ/Xokleng. Os evangélicos são chamados de *crentes*. À estes, espera-se uma vida distante de bebidas alcoólicas, jogos, brigas e *macumba*. Isso não significa

que ao tornar-se *crente*, uma pessoa negará por completo o seu passado. Por vezes, situações ocorridas na vida pré-conversão (uma bebedeira em um baile por exemplo) são lembradas e contadas de forma bem humorada, mas enfatiza-se sempre que hoje não fazem mais este tipo de coisa por estarem *crentes*.

Apesar da conversão ao cristianismo, a cosmologia nativa permanece presente no pensamento Laklãñ/Xokleng. A existência destes dois polos produz sobreposições e rupturas destes universos míticos.

(...) há certa variabilidade nas interpretações xokleng, que oscilam entre a construção de semelhanças e rupturas entre o ‘tempo do mato’ e os preceitos bíblicos. Vetxá, por exemplo, costumava ressaltar que existem várias ‘histórias do mato’ que ‘vão igualando’ as histórias bíblicas. Assim, um mito acerca de um dilúvio, onde o protagonista (um ‘espiritista’, kujã) se salva, pois sobe num coqueiro que cresce de acordo com suas ordens, é aproximado da narrativa da arca de Noé. Do mesmo modo, os valores: obedecer e respeitar aos mais velhos, não rir de da desgraça alheia, entre outros, são algumas das atitudes que Vetxá enxerga como semelhantes entre a ética cristã e a ética dos índios que estavam ‘no mato’. No entanto, apesar das semelhanças, Vetxá também marca que não se tratava da mesma coisa, pois os ‘índios do mato’ conversavam com os animais e não conheciam o Deus que conhecem hoje – que vieram a conhecer a partir de 1953. Assim, nos cultos, é possível recorrer a estes universos míticos paralelos (‘do mato’ e cristão) – desta forma a pregação de Aniel (cacique- presidente), que enfatizava a ruptura entre as crenças ‘do mato’ e as pentecostais (HOFFMANN, 2011, p. 134).

A presença da cosmologia nativa no pensamento Laklãñ/Xokleng contemporâneo se apresenta também a partir de uma história que é contada recorrentemente por muita gente da TI:

Certo dia, Kamlen pediu para seus filhos caçar bugiu, antes de ir ele falou: tem dois bugiu, matem o que esta mais longe, não mata aquele que está perto. Eles, desobedecendo seu pai (Kamlen), e mataram, ao mesmo tempo ele sentiu, seu kupleg (espírito) começou adoecer, e quando chegaram ele falou para sua mulher. – Kagzy, em kla óg txo e mo ve jé jamãg tu te, e kupleg penugógmu. Tõgekuógkla, kióglamevãnhkla vunõtxigkitute. Titoógkupleg káglãn há vã. (kagzy, meus filhos me desobedeceram, mataram meu espírito (bugio), por isso ate a sua quarta geração não viverá por muito tempo. Ele, kamlen estava matando os espíritos de seus filhos).

Trecho de entrevista com ancião realizada por WEITSCHÁ (2015, p. 49).

Ouvi esta história de muitas pessoas diferentes e com variações, mas de forma geral ela relata o surgimento de uma maldição. Kamlen comunicava-se com animais e tinha uma ligação especial com o macaco bugio¹³. Segundo algumas versões, ele tomava a forma deste animal. Um dia, Kamlen pediu para seus filhos caçarem um bugio, orientando a maneira correta de abatê-lo. No entanto, as instruções foram ignoradas, o que levou Kamlen a experimentar a dor e o sofrimento que o bugio sentiu ao ser morto. Kamlen era o Kujá do povo Laklãnõ/Xokleng. Conforme me explicaram, era “como se fosse um pajé”.

O KUJÁ era a pessoa que conhecia todos os espíritos e era o que tinha contato direto com eles, podendo nesse sentido, interceder por alguém ou pelo povo, que depois de cometer um erro, tomasse a condição de arrependido durante a cerimônia aos espíritos (POPÓ, 2015 p. 29).

Em decorrência da desobediência de seus filhos, Kamlen jogou uma maldição sobre os mesmos e suas gerações posteriores, prometendo que não sobreviveriam por muito tempo. Dizem que o Juvei, filho de Kamlen que o desobedeceu, teve uma morte muito sofrida. João, professor da escola Vanhecu Patte, uma vez me explicou: “O Juvei foi cortar palmito, ficou doente e aí a noite o sobrinho viu os bugio vindo comer os pedaços dele a noite toda. Aí de dia ele amanheceu morto. Os animais vieram carregar ele. Talvez foi espírito porque os antigos tinham muito a ver com animais e espíritos.”

O livro “Os índios Xokleng: Memória Visual” (1997), de Silvio Coelho dos Santos, conta com um retrato de Kamlen. Quando um Laklãnõ/Xokleng o está folheando, é comum que pare naquela página, aponte e conte esta história. Alguns dizem que Kamlen era um *macumbeiro*, encarando suas práticas de feitiçaria de forma negativa. Outros o vêem com muito respeito. Fica claro que algumas categorias evangélicas entram em ação na interpretação sobre determinadas práticas tradicionais. No entanto, a divergência de opiniões mostra que não há homogeneidade na forma como as crenças evangélicas influenciam a

¹³ Macaco do gênero *Alouatta*.

percepção que eles têm destas práticas, nem na forma como compreendem esta influência. Sobre a influência da religião na cultura Laklãnõ/Xokleng, Fonseca (2015) conta que

Essa questão já se tornou polemica e vem contribuindo para a desvalorização da nossa cultura, o que ocorre quando se fala em espíritos da natureza que os Xokleng/Laklãnõ acreditavam que estavam junto deles. Esta desvalorização está relacionada a entrada de denominações evangélicas dentro da terra indígena, igrejas que tem trabalhado tentando fazer com que as pessoas acreditassem que isso que eles antigamente acreditavam não era certo. A religião cristã tratava o conhecimento espiritual que eles tinham como um ato diabólico, uma macumbaria, um feitiçaria e isso não era certo perante Deus. Com a influencia da religião cristã o povo foi deixando de acreditar e foram esquecendo de um grande conhecimento que eles possuíam e que por muito tempo foi preservado por grandes sábios. Quando falamos de espíritos que os índios do mato se comunicavam e do conhecimento da religião com nossos alunos temos que ter muito cuidado, já que a maioria das famílias dentro da terra indígena atualmente são evangélicas e não queremos que venham criar um atrito, ou ainda mais, confundir o aluno. O que queremos é buscar nele uma compreensão entre essas duas coisas (FONSECA, 2015, p. 35).

Esta percepção crítica com relação à influência da religião sobre a cultura e a cosmologia Laklãnõ/Xokleng tem emergido principalmente a partir dos professores. Estes encontram-se em uma posição delicada, e têm produzido debates a partir do tema. Os professores enfrentam questionamentos por parte dos pais. Por um lado espera-se que o professor ensine aos alunos a cultura de seu povo. Por outro, abordar alguns assuntos com os estudantes pode gerar o descontentamento de algumas famílias, uma vez que algumas práticas são consideradas *do diabo* na perspectiva evangélica. Afinal, como conciliar a crença cristã e o ensino da cultura? Este é um embate no qual os professores deparam-se.

Outra interpretação possível sobre o imbricamento das crenças cristãs e nativas, as coloca não de forma oposta, mas criando uma relação de complementaridade, onde a crença cristã viria com o potencial de atualizar alguns aspectos da cosmologia pré-contato.

Para o pesquisador Nanblá, o povo não só acreditava nos espíritos de animais e da natureza, mas também acreditava num "Ser" superior que está acima de nós. No ponto de vista do mesmo autor, a vinda do cristianismo entre o povo, veio para complementar a sua crença que já existia ao longo de toda sua história desde o passado remoto até os tempos atuais (WEITSCHÁ, 2015, p.

32).

Nem todo Laklãnõ/Xokleng é *crente*. Ou melhor, *está crente*. Há também um grande número de *desviados*, pessoas que, mesmo que convertidas, não seguem à risca as normas de comportamento preconizadas pela religião, mas podendo a qualquer momento *ficar crente* novamente. Neste sentido, entendo que a condição de *crente* está mais ligada ao *estar* do que com o *ser*, indicando assim um sentido não definitivo. Tal observação corrobora com o que foi mencionado por Hoffman (2012).

Uma história que ouvi certa vez, envolvendo principalmente jovens (na faixa de 15 a 25 anos, que não costumam estarem crentes), mesmo tendo caráter anedótico para os próprios índios, fala um pouco, de forma jocosa, desta dinâmica. Alguns dias após ter ‘aceitado Jesus’ (se convertido) durante um culto, os amigos mais próximos do jovem foram até sua casa e pediram-lhe: “fulano, já que agora virasse crente, me dá aquele fumo (tabaco) que tavas usando”. Eis que, diante do pedido, o jovem respondeu: “não, não, estou guardando pra quando me desviar”. Alerto que tal história soa cômica apenas para as pessoas que estão ‘desviadas/afastadas’, podendo parecer até pouco respeitosa para quem esteja no estado crente. Mesmo assim, ela parece apontar para a importância desta dinâmica do ethos Pentecostal (HOFFMANN, 2012, p. 131).

Retornando à história de Kamlen. Via de regra, ela não é contada como uma ficção. Trata-se de uma história verídica. Durante estas conversas, eu tentava compreender de que forma a crença pentecostal equacionava tal narrativa. A explicação que me foi dada por Ananias, *crente* e muito envolvido com as atividades da igreja, traduz bem o que acredito ser a visão de pelo menos uma boa parcela dos *crentes* Laklãnõ/Xokleng. Ele disse “Não é que a gente não acredita. A gente sabe que existe, mas prefere ficar longe porque é coisa do Diabo”. Segundo o professor João, “Eu tenho por certeza que existe. Nós índios somos muito ligados a isso. Temos a religião evangélica que predomina aqui dentro mas nós índios ainda acreditamos muito nisso”.

A afirmação sobre eles acreditarem geralmente vem acompanhada com o exemplo de continuidade com práticas do *tempo do mato* que envolvem a comunicação com os animais, mostrando que este aspecto compõe a cosmologia Laklãnõ/Xokleng. A saracura avisa que vai

chover, e há também o passarinho que, dependendo da forma como canta, emite um aviso de sorte ou azar. Através da emissão dos sinais realizada por determinado animal e da interpretação realizada pelo humano, estabelece-se a comunicação. No entanto, um amigo da aldeia Palmeira contou-me também que teve êxito em conversar com a chuva, pedindo que ela parasse em um momento onde isso era necessário. Muitos acreditam ainda que um descendente do Kamlen em cada geração tem o potencial de desenvolver habilidades semelhantes às que ele tinha. Mas nem todos crêem neste tipo de habilidade, ou como mencionei anteriormente, embora acreditem, preferem não se envolver com este tipo de coisa.

O objetivo deste subcapítulo foi produzir uma pequena reflexão do que significa ser um *índio crente* para os Laklãnõ/Xokleng. O tema não poderia passar despercebido visto que a religião ocupa grande espaço na vida dos Laklãnõ/Xokleng (cotidiana, social e simbólica), tem gerado debates entre os mesmos e articula-se com âmbitos semânticos que consideram fazer parte de sua cultura. Para maiores informações a respeito do tema, ver Wiik (2004) e Hoffmann (2012).

2.3. XOKLENG OU LAKLÃNÕ? A QUESTÃO DO NOME

Hoje, no cotidiano, utilizam “Xokleng” como termo de auto denominação. No entanto, me disseram que o termo traz uma carga pejorativa, e que preferem ser chamados por Laklãnõ, que significa “gente que caminha em direção ao sol”. Para Conceição (2015),

Os nomes estão em disputa e reflexão, pois encontramos quem concorda ou discorda de um nome enumerando seus motivos para tal posicionamento. Os momentos nos quais isto surge estão muito ligados àqueles do *nós*, como nome do grupo ou como pronome. O *nós* da primeira pessoa do singular *ãg, nã* e o da nossa gente, *aggónhka*. *Aggónhka* também é uma forma de se referir ao idioma (CONCEIÇÃO, 2015, p. 53).

Gaklan (2005) realiza um esclarecimento sobre o uso e o valor das denominações empregadas para/pelos Laklãnõ/Xokleng. Muitos foram os nomes utilizados para referir-se a

este povo. Segundo Gakran (2005, p. 12), desde os primeiros contatos amistosos a partir de 1914, as denominações dadas foram as mais variadas: “Bugres”, “Botocudos do Sul”, “Aweikoma”, “Xokleng”, “Xokrén”, “Kaingang de Santa-Catarina” e “Aweikoma-Kaingang”, sendo estas últimas denominações devido à proximidade linguístico-cultural existente entre os Xokleng e os Kaingang.

Jules Henry (1964) chamou-os de Kaingang, Greg Urban (1978) de Shokleng e Alexandro Namen (1991) de Botocudo. Silvio Coelho dos Santos, pesquisador que mais produziu publicações e mais tempo permaneceu entre os Laklãnõ/Xokleng, optou por chamá-los de Xokleng, e esta acabou sendo a denominação mais difundida entre os indígenas e não-indígenas. Quando se conversa com os Laklãnõ/Xokleng percebe-se que “Xokleng” é o termo mais utilizado por eles mesmos no cotidiano. No entanto, isso não significa que exista consenso com relação ao seu uso. Pelo contrário, muitos debates são realizados em torno desta denominação. Gakran (2005, p. 13) afirma que

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

Estes debates e escolhas em torno da auto-denominação parecem estar inseridos em um processo mais amplo onde os Laklãnõ/Xokleng têm se empenhado em ações de revitalização cultural e afirmação identitária, que encontra suporte não apenas na forma de se nomear mas também na língua, na educação escolar, em suas práticas, festividades e nos projetos que desenvolvem. Estes aspectos serão tratados em outros capítulos desta dissertação.

Segundo Tchucambang (2015, p. 10), no passado os Xokleng se dividiam em vários subgrupos, entre eles Ágdjin, Glókózy tō pléj, Kózy klã nō e Laklãnõ (mas aponta a

existência de diferentes versões para estes nomes entre os sábios). De acordo com Ndili (2015, p. 14), este último subgrupo constitui o grupo Laklãñ/Xokleng que atualmente reside na Terra indígena Ibirama-Laklãñ. Para o autor

Esse nome com que nos identificamos, passou a ser usado oficialmente por ocasião da demarcação de nossa terra a partir de 1998, quando a comunidade se reuniu e decidiu que não aceitava mais o nome dado por gente de fora, sempre errado. Depois disso o nome foi incorporado na nossa terra e na escola, que passou a ser chamada Escola Indígena de Educação Básica Laklãñ. Para nosso povo esse processo foi importante porque ele marcou um momento de recuperação de nossa autonomia. Apesar de ainda não estar totalmente incorporado pela comunidade, já passou a ser uso comum na escola e em outros setores da comunidade (NDILI, 2015, p. 14)..

Os Laklãñ/Xokleng têm portanto escolhido “Laklãñ” como termo de autodenominação atualmente. Trata-se de uma escolha orientada não apenas a partir do que consideram mais coerente de acordo com suas origens e sua cultura, mas se mostra também como uma escolha política, capaz de afirmar algo também para a sociedade não-indígena. Considerando este cenário, optei por utilizar Laklãñ/Xokleng nesta dissertação, motivada pelas mesmas razões apontadas por Conceição (2015), que elucida:

Depois de quase dois anos refletindo sobre como me referir a eles escolhi Laklãñ/Xokleng. Apesar de haver discordâncias com o nome Xokleng, este ainda é o mais usado no dia a dia. Laklãñ circula predominantemente no ambiente acadêmico universitário e escolar ou em situações de interface com os *zug* (brancos). (...) Então, acredito que manter juntos os dois nomes mais usados enfatiza o debate existente (CONCEIÇÃO, 2015 P. 30).

3. OS LAKLÃNÕ/XOKLENG: TRAJETÓRIA E ALGUNS CONCEITOS NATIVOS

3.1. O CONTATO E A *SAÍDA DO MATO*

Obviamente eu não fui a primeira pesquisadora a transitar e a permanecer na terra indígena. Os Laklãnõ/Xokleng estão bastante familiarizados com a presença de antropólogos e compreendem que a função do antropólogo é pesquisar coisas da cultura. Enquanto estive na Aldeia Bugio fui aconselhada por diferentes pessoas a conversar com seus parentes mais velhos. “Ainá, vai lá conversar com a minha vó, ela sabe bastante coisa”. De acordo com as concepções Laklãnõ/Xokleng, os *anciões* são as pessoas que mais entendem da cultura por estarem mais próximos do *tempo do mato*. Anciões são também chamados de sábios. Não existe, *a priori*, uma idade a partir da qual alguém é considerado um ancião. Percebo que o reconhecimento enquanto tal seja, além de serem mais velhos e por isso estarem mais próximos da cultura do *tempo do mato*, também proveniente do envolvimento que estabelecem com as atividades que tratem da cultura, onde são consultados e utilizados como fonte de informações sobre a mesma. No capítulo 5 falarei um pouco sobre os projetos e eventos que giram em torno da cultura Laklãnõ/Xokleng e sobre a papel dos anciões neste contexto. Mas de uma forma geral, estar mais próximo deste passado que relaciona-se ao *tempo do mato* os coloca em uma relação mais íntima com as coisas da cultura.

Mas o que é o *tempo do mato*? O termo é utilizado para designar toda a época anterior ao *contato*, onde os Laklãnõ/Xokleng mantinham um modo de vida semi-nômade, abrangendo uma grande área de circulação, motivados pela obtenção de caça e pinhão.

O nomadismo estacional é uma característica essencial dos Xokleng, estando este nomadismo ligado às atividades de caça e coleta, que obrigam o grupo a um deslocamento mais ou menos constante dentro do território por eles ocupado. Chamamos este nomadismo de estacional porque o deslocamento dos grupos para áreas do litoral ou do planalto está ligado às estações do ano em que os frutos estão maduros, atraindo também as diversas espécies de mamíferos e aves que deles se alimentam. Estas atividades de caça e coleta geralmente eram feitas simultaneamente; ao mesmo tempo em que o grupo de caçadores se deslocava em busca de

caça, iam coletando mel, larvas e frutos, que tanto podiam ser consumidos imediatamente como levados posteriormente ao acampamento (LAVINA, 1994, p. 55).

Não há consenso com relação à utilização do termo “semi-nômade” ou “nômade” na literatura sobre os Laklãnõ/Xokleng. Ambos os termos estão presentes na mesma. Optei por utilizar “semi-nômade” por ter sido o termo mais recorrentemente ouvido em campo. De acordo com as narrativas, os grupos circulavam por uma extensa área e se encontravam de tempos em tempos para festejar. A constante movimentação dos Laklãnõ/Xokleng está presente nas narrativas que discorrem sobre este modo de vida pré-contato.

A partir de 1828, com a chegada sucessiva dos não-índios provenientes da Europa, inicia-se a conquista definitiva do território de ocupação tradicional Laklãnõ/Xokleng. Este processo de ocupação, empreendido pela ação das companhias de colonização que procuravam espaço visando alocar os imigrantes alemães, aconteceu de forma trágica para os povos indígenas da região sul, sendo os Laklãnõ/Xokleng sistematicamente dizimados pelos ataques dos grupos armados de “bugreiros” (PEREIRA, 1998, p.12).

Os bugreiros eram homens que planejavam e realizavam ataques contra índios. Os grupos, compostos geralmente por caboclos, eram contratados pelos agentes colonizadores, governantes provinciais e imigrantes europeus. A justificativa era recorrente: oferecer segurança aos colonos e garantir o desenvolvimento da colonização (WITTMANN, 2007 p.49).

De acordo com Santos (1987 p. 59), “a colonização no sul do país tomou caráter de frente (...), que tendia a eliminar o indígena dos territórios em que tinha interesse, pois ele era o obstáculo à sua expansão. Assim, na medida em que a frente se expande pelas terras virgens, aumentam as notícias sobre ataques que os indígenas estavam a fazer aos colonos, tropeiros e moradores (...)”.

Dessa forma, a presença dos Laklãnõ/Xokleng tornou-se um entrave para os projetos de colonização e “progresso” da região. Além de dificultar o avanço na ocupação territorial

pelos colonos, os indígenas eram considerados um obstáculo para a segurança da população. Assim, foram direcionados esforços para remover este “empecilho”, e neste contexto surge a Companhia de Pedestres.

A Companhia de Pedestres foi criada pelo governo catarinense em 1836. Os primeiros colonos alemães tinham se instalado havia poucos anos nas terras da província. O texto da lei, em seu artigo 4o, legitima que a tropa deve “proteger, auxiliar e defender os moradores de qualquer assalto do gentio, malfeitores e fugitivos, perseguindo-os até seus alojamentos, quilombos ou arranchamentos. Fazendo todo o possível por apreendê-los e, no caso extremo de resistência, destruí-los”. Nesse mesmo ano foram investidos mais recursos porque os imigrantes estavam temerosos pela constante presença indígena. O governante justificou a necessidade: “Por ocasião de terem aparecido bugres no distrito de Itajaí foi ordenado ao cidadão Agostinho Ramos, major da Guarda Nacional, que fizesse correr os matos, e empregasse os meios convenientes para obstar as malfetorias destes gentios ferozes”. (WITMANN, 2007, p. 44)

Fica claro que naquele momento havia uma perversa política de extermínio aos indígenas, sendo colocada em prática não apenas através das ações dos bugreiros contratados para perseguir, capturar e assassinar indígenas, mas também a partir de iniciativa oficial e institucionalizada. Foi também defendida (especialmente por Hugo Gensch) a ideia de que o “problema” poderia ser resolvido através da adoção de crianças¹⁴ Laklãnõ/Xokleng.

Os Blumenauenses estavam convencidos de que o sucesso da colonização e do desenvolvimento da cidade dependia da resolução deste “problema”. A violência contra os Laklãnõ/Xokleng continuava a se agravar, e isso fez emergir debates em torno de uma possível solução. O assunto chegou a dar origem a denúncias internacionais, chegando até o XVI Congresso Internacional de Americanistas, realizado em Viena em 1908.

Em Blumenau, travou-se um verdadeiro duelo entre as posturas pró e contra o extermínio. Os defensores dos índios, no entanto, também tiveram suas divergências. Durante o congresso na Áustria, os Xokleng foram tema de mais

¹⁴ Muitas crianças foram de fato adotadas. O livro “O vapor e o Botoque” (2007) de Luisa Tombini Wittmann traz ricas informações sobre o tema.

uma apresentação. Albert Frič fez uma denúncia acalorada da tentativa de extermínio dos índios no Vale do Itajaí. Mais do que isso, responsabilizou os colonizadores europeus pelo genocídio. Ao concluir, incitou os congressistas a elaborarem um protesto contra aqueles atos desumanos. Houve bate-boca. Os organizadores do evento interferiram e impediram Frič de contrargumentar. Anunciaram que, apesar de serem sensíveis aos problemas enfrentados pelos índios no mundo, o dever de combater a violência seria dos governos e não dos cientistas. O assunto foi encerrado (WITTMANN, 2007, p. 83)

Posteriormente a política oficial do extermínio deu lugar à de “proteção” (com todas as aspas merecidas), cujo objetivo consistia em atrair os indígenas e confiná-los para tornar possível o projeto de ocupação do território da região por imigrantes. Neste contexto originou-se o SPI (Serviço de Proteção ao Índio). Segundo Wittmann (2007, p. 156), em 1910, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), a primeira tentativa de relação oficial e sistemática entre o Estado e os povos indígenas no Brasil. A Inspeção Regional 7, responsável pelos três Estados do Sul, construiu em Santa Catarina dois postos com o intento de atrair índios. Santos (1987, p. 143) conta que

no alto vale do Itajaí, onde se haviam concentrado os trabalhos do SPI, nos finais de 1913, apenas três funcionários tentavam manter os postos de atração instalados nas margens dos rios Plate e Krauel, afluentes do Itajaí do Norte. (...) Para facilitar os trabalhos nesses postos, o Serviço havia colocado algumas famílias de índios Kaingang, originárias do Paraná. Alguns caboclos e suas famílias foram também ali instalados. Os indígenas e os caboclos deveriam servir nos trabalhos e manutenção dos postos, abertura de picadas e plantação de roças. Os Kaingang especificamente serviriam ainda como intérpretes. (...) Tudo estava assim preparado para a atração dos índios. Esses, entretanto, relutavam em aparecer. A monotonia dos acontecimentos desesperançava os funcionários e, de vez em quando, alguns deles resolviam permanecer em Hammonia (Ibirama), durante alguns dias. Em setembro de 1914, Eduardo Hoerhan se encontrava na sede desta colônia quando recebeu a notícia de que os índios haviam atacado o posto de atração do Plate. Era domingo, 20 de setembro de 1914. Hoerhan imediatamente se preparou para regressar ao posto e no dia seguinte, 21, chegou ao Plate com um grupo de trabalhadores.

Após tentativas frustradas de atração e contato amistoso com os Laklãnõ/Xokleng, Eduardo de Lima e Silva Hoerhan, funcionário do SPI encarregado do aldeamento, tomando

ciência da notícia do ataque, retorna ao posto para uma nova tentativa de realizar contato.

Finalmente, em 22 de setembro, Hoerhan num ato de coragem atravessou nu e desarmado o espaço de um clareira as margens do Plate e confraternizou com os índios. A “pacificação” estava em marcha, na versão dos brancos. Para os Xoklengs, entretanto, eles é que estavam conseguindo “amansar” Hoerman e seus companheiros. Isto a era razão das continuas exigências que faziam aos servidores da SPI (SANTOS, 1987, p.56).

A “pacificação” é o evento que representa um divisor de águas na história dos Laklãnõ/Xokleng, a partir do qual seu modo de vida sofreu alterações significativas. Em uma época marcada por conflitos violentos entre os Laklãnõ/Xoklengs com colonos e bugreiros, Eduardo Hoerhann, em 22 de setembro de 1914, com auxílio de um intérprete Kaingang, conseguiu estabelecer o primeiro contato amistoso com os índios. Esta é a versão oficial e não indígena da história. Veremos adiante como a mesma é contada a partir da perspectiva Laklãnõ/Xokleng. Já esclareço de antemão que o termo “pacificação” foi utilizado no início do parágrafo não em itálico, mas sim entre aspas por alguma razão. Esta palavra muitas vezes é utilizada pelos Laklãnõ/Xokleng (inclusive entre aspas quando escrita), mas o sentido que carrega não corresponde necessariamente ao mesmo contido no discurso oficial. As aspas nos induzem a duvidar de seu sentido, ou pelo menos a considerar que outros sentidos (objetivos ou subjetivos) são possíveis. E estes sentidos não dizem respeito apenas a discursos ou a formas de contar uma história. Esta é de fato uma palavra muito cara aos Laklãnõ/Xokleng. Está ligada a uma sucessão de acontecimentos que quando lembrados provocam tristeza, mas também um sentimento de resistência. Popó (2015, p. 21), ao tecer comentários sobre entrevistas que realizou com membros da comunidade, afirma que

É relevante em todas as falas ressaltar a palavra “pacificação”, pois é uma das palavras que muito se ouve dentro das conversas com anciãos, que para o Povo Xokleng/Laklãnõ significa todo o sofrer que ainda trazem na memória (POPÓ, 2015, p 21).

Mesmo que utilizado, o termo “pacificação” tem sido bastante questionado pelos Laklãnõ/Xokleng. A palavra carrega uma conotação de passividade e acredito que essa seja

uma das razões para negá-la. Os Laklãñ/Xokleng têm preferido a palavra *contato* para se referir à este evento. Ouvi versões em campo que mostraram uma noção completamente oposta à ideia de passividade, onde a vinda de Eduardo já era prevista e que a escolha em sair do *mato* foi dos próprios índios. Esta faceta da história demonstra o protagonismo dos Laklãñ/Xokleng frente à este evento histórico, que se opõe à versão oficial onde eles teriam sido pacificados através do feito heróico de Eduardo Hoerhan. Gakran (2015, p. 37) traz uma narrativa sobre a versão nativa do contato:

Em conversa com um dos sábios Laklãñ, segundo ele, um dia conversando entre eles, falaram um para o outro dizendo: ‘vamos um dia fazer contato amigável com os brancos, igual como fizeram os vákáplág, e quando fizermos o contato, nos tornaremos amigos deles e vamos morar junto com eles! De acordo com o ancião, apesar dessa ideia de fazer contato, sempre continuavam a guerrear com eles. Um dia, proibiram os demais Laklãñ de guerrear. Assim procuraram um meio de fazer um contato amigável com eles para se tornarem amigos deles. Observa-se que a intenção era ter a liberdade de poder criar os filhos, porque se não os brancos iriam acabar com o povo. Mesmo fazendo este acordo, segundo os sábios Voble e Kóvi, foram lá para matar o Jãgál ‘Eduardo’. Foram à casa do Katagãl mas ele não estava lá; já tinha ido embora. Então pegaram todas as coisas que estavam na casa (roupas e alimentos) e levaram para seus acampamentos, na mata, para os demais parentes. Na manhã do dia 22 de setembro de 1914, foram à casa buscar um cachorro que tinha ficado. Veja que o contato com o homem branco foi por causa de um cachorro (GAKRAN, 2015, p. 37).

Naturalmente, os acontecimentos que giraram em torno do *contato*¹⁵ apresentam algumas variações dependendo da pessoa que os narra. Mas de forma geral, os Laklãñ/Xokleng a contam com riqueza de detalhes¹⁶, lembrando do protagonismo de Voble e Kovi. Descrevem momentos como as primeiras comunicações aos gritos com Eduardo à beira

¹⁵ Esclareço aqui que quando falo em *contato*, em itálico, não estou me referindo simplesmente ao contato entre os Laklãñ/Xokleng e à sociedade não-indígena em um amplo espaço de tempo, mas sim à este processo específico que está sendo enunciado. Contato, portanto, faz referência a um processo mais amplo, enquanto *contato* diz respeito ao termo utilizado pelos Laklãñ/Xokleng para falar de um conceito que emerge a partir do processo histórico vivido por este povo.

¹⁶ O documentário fruto da primeira oficina audiovisual Laklãñ/Xokleng (2014) traz narrativas interessantes sobre o contato. Caso o leitor tenha interesse em assisti-lo, está disponível no YouTube e pode ser acessado através do endereço <<https://www.youtube.com/watch?v=VCM5yu56Gzk&frags=pl%2Cwn>>

do rio, a desconfiança durante a negociação e o aperto de mãos com o desenrolar da situação. A escolha dos Laklãñ/Xokleng em contar e recontar esta história sinaliza a importância deste evento. Os Laklãñ/Xokleng utilizam múltiplos suportes para enunciar esta história, como a escrita (através de trabalhos acadêmicos e escolares), o teatro (nos eventos organizados pelas escolas), a oralidade (seja em uma conversa informal comendo pinhão em volta do fogo ou em um discurso proferido ao público), e também através de narrativas visuais.

A imagem abaixo diz respeito a um trecho da história em quadrinhos “Índigenas do Alto Vale do Itajaí: O povo Laklãñ/Xokleng e a colonização de Rio do Sul” (DAGNONI *et al*, 2016), realizado pela Prefeitura Municipal de Rio do Sul em parceria com outras instituições e pesquisadores. Foi realizado com a colaboração da Escola E.I.E.B. Vanhecu Patté e 28 autores Laklãñ/Xokleng. O trecho mostra pontos fundamentais da versão nativa sobre o *contato*, onde o mesmo se desenrolou a partir de uma estratégia de sobrevivência dos indígenas.





Fig. 2 e 3: Trecho da história em quadrinhos “Indígenas do Alto Vale do Itajaí: O povo Laklãnõ/Xokleng e a colonização de Rio do Sul” (DAGNONI et al, 2016).

Conforme já mencionado, os Laklãnõ/Xokleng chamam de *tempo do mato* todo o período anterior ao *contato*, e é a partir deste momento que os índios *do mato* tornaram-se os índios *de fora*.

Os índios “de fora” do mato são os que vivem um processo de mudança e de perda das formas tradicionais de moradia, alimentação, religião; um processo que se inicia em 1914 e que continua em movimento progressivo até hoje, segundo eles. Os xoklengs atuais se auto-intitulam índios “de fora”, saudosos dos modos e costumes do mato, mas conscientes de sua *transformação*. São *diferentes* de seus antepassados e, portanto, distantes de sua ordenação inicial, “natural”, pré-pacificação. Falam sempre com muito pesar que tudo mudou, e mudou muito. Toda vez que ouvia alguém falar “nós, os índios de fora”, percebia a clareza que o termo carregava, quanto a cada momento não se ser mais o que se foi (LOCH, 2004. p.32).

A *saída do mato*, como consequência *do contato* é representativa para os Laklãnõ/Xokleng por ter produzido transformações em seu modo de vida, dando origem ao aldeamento e ao já mencionado período no qual eram submetidos ao Eduardo Hoerhann. O

evento representa uma ruptura com o *tempo do mato*, gerando duas categorias distintas: os índios *do mato* e os índios *de fora do mato*, sendo estes últimos correspondentes ao que conhecemos hoje.

A ‘saída do mato’, ocorrida no dia vinte e dois de setembro de 1914 (tanto nas narrativas nativas como nas “oficiais”), tem pertinência mítica no sistema de pensamento xokleng – daí seu caráter de ruptura, ponto de mutação, que insere no mundo social a topologia ‘índios (de dentro) do mato’ e ‘índio de fora do mato’ (HOFFMANN, 2011. p.66).

Este processo de *saída do mato* opera no pensamento Laklãnõ/Xokleng contribuindo para a construção de sua concepção sobre quem são hoje, representando, conforme apontado por Hoffmann (2011), pertinência mítica. O pensamento Laklãnõ/Xokleng faz uma distinção bastante marcada dos índios do mato e dos índios de hoje. Os índios do mato são portanto outros, com um modo de vida muito distinto do que apresentam hoje, mas apesar de não viverem mais *no mato* os Laklãnõ/Xokleng extraem deste tempo histórico e mítico elementos que os identificam enquanto tal, elaborando sua cultura e sua identidade a partir da continuidade com práticas do *tempo do mato* (assunto que será abordado nos capítulos posteriores).

Após o contato, os Laklãnõ/Xokleng passaram a viver sobre a “proteção” do SPI. No entanto, as narrativas nativas mostram que a atuação do SPI se mostrou impositiva e prejudicial em vários aspectos. Relacionam este momento com o início de um processo progressivo de afastamento da cultura devido à imposições do SPI.

Após o contato, o povo Laklãnõ/Xokleng sofreu muitas perdas, principalmente pelas imposições do SPI (Secretaria de Proteção ao Índio), que condenava as práticas da nossa cultura, costumes, tradições, crenças, e conhecimentos tradicionais. O SPI e suas escolas, assim como as missões religiosas, fizeram com que fossem substituídos os remédios e a alimentação tradicional por industrializados, desconsiderando os conhecimentos milenares de nosso povo e condenou sua crença e o uso das pinturas corporais, que definiam a linhagem das famílias e a forma de se organizar. Devido a essas interferências sobre as crenças e o modo de vida, o povo Laklãnõ/Xokleng aos

poucos foi deixando seus costumes, coletividade e outras práticas tradicionais do povo (TSCHUCAMBANG, 2015 p. 10).

Além das lamentáveis imposições do SPI e às doenças que passaram a assolar os Laklãnõ/Xokleng a partir do contato com os não indígenas, cabe ressaltar também que as memórias dos eventos que sucederam a dita “pacificação” não são nada pacíficas. A época do *primeiro chefe*, época em que Eduardo comandava o Posto Duque de Caxias, é lembrada com muita tristeza, e traz narrativas de violências e crueldade sofridas pelos índios, através de castigos, estupros e até mesmo assassinatos, como é o caso do índio Lili (Brasílio Priprá), que foi morto na tentativa de realizar uma denúncia sobre os maus tratos que a comunidade estava sofrendo por Eduardo. Ouvi de algumas pessoas que Eduardo no início “não era ruim”, mas depois acabou “surtando” e fazendo estas maldades aos índios.

Com o passar do tempo o povo percebeu que o tal encontro acontecido anteriormente estava sendo prejudicial aos seus costumes tradicionais, então, após várias décadas de contato, apelou pela justiça e por seus direitos originários, segundo a lei maior, a Constituição Federal de 1988. E assim, o contato com o não índio em 1914, se tornou uma constante perda de hábitos tradicionais, mas também de novas conquistas. Para o meu povo Laklãnõ/Xokleng dois momentos marcaram mais, seguidos de um terceiro, em sua história recente de contato: o primeiro refere-se ao aldeamento em 1914, que os reuniu à força num espaço restrito, concentrando-os junto ao rio Itajaí Norte. Até então, viviam dispersos (livres), numa área com muito espaço, com mais de 300 km, até a região de Campos Novos, Curitiba e Torres no Rio Grande do Sul, formando diversos núcleos familiares; e o segundo momento marcante que o povo relata refere-se ao tempo da construção da Barragem Norte. Nessa ocasião ocorre a dispersão das famílias que foram reunidas e unificadas pelo aldeamento em 1914. O grupo que restou e que havia se reorganizado num aldeamento dispersa-se para formar diferentes aldeias. O terceiro momento não muito relatado, mas que analisando o decorrer da história, para a educação este fato é o que mais pontuou, a morte de Basílio Priprá, em agosto de 1954. Este fato foi muitíssimo importante, pois seus feitos trouxeram resultados positivos para a nossa história, foi neste acontecimento que o povo passou a ter o conhecimento das atrocidades que a pessoa de Eduardo Hoerhan teria feito até este momento. E como Basílio Priprá foi o mediador deste conhecimento, foi brutalmente assassinado. No entanto, como prova de confiança, prosseguiu de passos firmes a cumprir sua promessa. Basílio, em seus últimos atos demonstrou o quanto é importante lutar e persistir para alcançamos os nossos objetivos. E com a sua morte o povo não se desesperou porque tinha a certeza de estar amparado nas leis e confiante de que esse era o momento certo de um

recomeço da história. A partir dos anos seguintes, o povo se organizou e colocaram líderes que assim pudessem administrar, mas vieram outros chefes que junto com os líderes indígenas trabalhavam para cuidar do território e do povo Laklãnõ/Xokleng. Atualmente este povo está dividido em grupos distribuídos por aldeias que são oito ao todo, a saber: Coqueiro, Figueira, Toldo, Sede, Palmeirinha, Pavão, Bugio e Barragem (PATTÉ, 2015, p. 20).

3.2. A BARRAGEM NORTE

Além dos eventos já comentados, como o *contato* e a atuação do SPI e de Eduardo, os Laklãnõ/Xokleng carregam em sua história marcas resultantes da construção da Barragem Norte.

A ocorrência de enchentes no Vale do Itajaí deu origem a um plano de contenção que envolvia a construção de cinco barragens, sendo elas a Norte, Oeste, Sul, Benedito II e Mirim. Das cinco barragens previstas, três foram construídas.

A barragem Oeste, situada no município de Taió, e a barragem Sul, no município de Ituporanga, foram iniciadas no final da década de 60 e terminadas, a primeira em março de 1973 e a última delas, em novembro de 1975 (MUELLER, 1985, p. 23).

No ano de 1976, foi dado início às obras da Barragem Norte, a maior delas (MUELLER, 1985, p. 23), e sua construção foi realizada sem consulta prévia ao povo Laklãnõ/Xokleng. A Barragem Norte surge em suas narrativas como outro fator responsável pela transformação de seu modo de vida. Antes do surgimento da barragem a comunidade vivia reunida em uma só aldeia. O alagamento impulsionou o deslocamento do povo para áreas mais altas e conseqüentemente a ramificação em múltiplas aldeias e a desagregação social. “Antes a gente vivia tudo junto”.

A construção da Barragem Norte ocasionou também o declínio da atividade agrícola (MUELLER, 1985, p. 28) e o aumento da extração de madeira como alternativa estratégica de sobrevivência (MUELLER, 1985, p. 30). No entanto, os impactos da barragem recaem não

apenas sobre o meio ambiente e a vida cotidiana dos Laklãnõ/Xokleng, mas também sobre sua vida cultural, como apontado por Patté (2015, p. 27). Em campo, todas as narrativas que ouvi sobre a barragem trouxeram a ideia de transformação como tônica. Patté (2015) traz uma narrativa obtida através de entrevista com um morador da Terra Indígena que demonstra esta faceta dos impactos causados pela Barragem Norte de acordo com a concepção Laklãnõ/Xokleng:

Segundo o entrevistado Ndilli Jeremias Patté 52 anos morador da Terra Indígena Laklãnõ nos anos de 1970 a moradia dos Laklãnõ Xokleng era em torno do rio Hercílio dando equivalente a 14 km onde as casas tinham uns 100 metros de distância uma da outra. Viviam da caça e coleta e principalmente da pesca onde o rio passava perto de suas casas e ali pescavam e preparavam ali mesmo em torno do rio e ali passavam o dia inteiro, ali ficavam de forma coletiva, as crianças nadavam e brincavam no rio que era raso e limpo, transparente e viam os peixes no fundo do rio porque haviam muitas pedras e por cima das pedras haviam muitas tartarugas (pene) de várias espécies que hoje não se vê mais. Ele conta que peixes que existiam naquela época hoje não existem mais como o Bela, Pétodé, tartaruga entre outros, esses peixes eles pegavam com a mão por baixo das pedras dentro do rio. Nessa época eles não sabiam o que era sábado e domingo, comiam, brincavam, nadavam e depois voltavam para suas casas que eram próximas ao rio. “O povo xokleng era um povo que plantava e cultivava e tinham roças em coletivo, plantavam milho, abobora, aipim e vários outros tipos para seu próprio sustento, todos viviam em coletividade e a presença de não indígenas era muito pouco e a porcentagem de mestiçagem era pequena, então até aos 17 anos eu ainda não conhecia o cigarro e nem bebida alcoólica, isso começou a ocorrer no ano de 1975 quando principalmente as índias começaram a se casar com os “bancos” que vinham de Minas Gerais para trabalhar na construção da Barragem, os trabalhadores da construção da barragem organizavam festas com bebidas e traziam drogas e chamavam as índias para participar com isso começou a ter o caso de doenças sexualmente transmissíveis, um caso que não haviam entre os índios naquela época, dali em diante começou a miscigenação que até hoje permanece muito forte entre o nosso povo. Se a barragem não tivesse entrado talvez as drogas e bebidas e miscigenação demoraria entrar na Terra Indígena e isso foi um atraso na cultura e nos costumes do nosso povo, isso tudo aconteceu por causa da barragem (Patté, 2009, p. 27).

A construção da barragem é utilizada também para explicar o surgimento de doenças que antes não existiam entre os Laklãnõ/Xokleng. Enquanto tomávamos café na varanda de sua casa, Nandjá, acompanhada por seu filho Gean, me mostrava alguns artesanatos e contava que

“Antes da barragem as pessoas não ficavam doentes. Depois da enchente que começaram a ter câncer, pedra na vesícula... Antes nenhuma índia, índio tinham feito cirurgia. Agora às vezes tem que fazer cirurgia por causa dessas doenças que dão por dentro, por causa dessa água suja.”

“A água lá de baixo vem da rede, puxa do rio. Antes a água era limpa, do poço, do ribeirão. A do mato é mais limpa. A água do Bugio é limpa, do mato, diferente da água lá de baixo.”

As narrativas sobre a construção da barragem são acompanhadas por teorias sobre o surgimento de doenças associados à qualidade da água que ficou comprometida. Neste sentido, os mais afetados parecem ter sido os moradores *lá de baixo*, ao passo que aos habitantes da Aldeia Bugio foi possível a continuidade à obtenção da água do mato, considerada uma água mais limpa e boa para consumo. Há portanto, uma proximidade relativa da Aldeia Bugio com o *mato*.



Fig. 4. Mapa da região da Barragem Norte, produzido por alunos da Escola Laklãnõ, a partir de uma atividade sobre os pontos de referência da terra indígena, coordenada pelos professores Vouge, Maria Kulá, Josias, Átila, Eloísa e Vilma.

A barragem é de fato um grande problema para a comunidade. Em 2017, quando as chuvas começaram a se intensificar, pude acompanhar a distribuição de cestas básicas pela defesa civil (como havia a possibilidade da comunidade ficar ilhada, a defesa civil fica encarregada de supri-la minimamente) e nas negociações entre lideranças e autoridades municipais para o fechamento das comportas. Além dos efeitos permanentes da construção da barragem, sazonalmente a comunidade enfrenta uma série de prejuízos causados pelo fechamento de suas comportas. Áreas ficam alagadas, podendo atingir residências e estradas ficam interrompidas ou muito perigosas para o tráfego, impedindo que crianças frequentem a escola. Contaram-me que todos os anos tudo é prometido pelas autoridades e políticos, mas as

reparações dos prejuízos causados pelos alagamentos não são de fato cumpridas, restando aos Laklãnõ/Xokleng conviver com o ônus deste empreendimento. Como protesto à esta situação, os Laklãnõ/Xokleng instituem as *greves*, que são assentamentos sobre a barragem. Permaneci em uma das residências da greve, onde estava ocorrendo uma reunião entre lideranças e comunidade para discutir a situação, após presenciar as negociações para o fechamento das comportas. Conversei um pouco com a dona da casa, enquanto jantávamos. Falou-me sobre as motivações da greve e me contou que embora as manifestações dos indígenas sejam mal vistas por muitos habitantes dos municípios da região – por entenderem erroneamente que os índios não se importam com a possibilidade de outras pessoas serem atingidas pelas cheias do rio -, eles compreendem a importância da barragem, não desejam que as vidas de outras pessoas sejam prejudicadas, mas lutam pelo que consideram justo, que é a reparação dos danos causados pelo empreendimento e a oferta de condições mais dignas para se viver sob aquela situação que lhes foi imposta.

3.3. *MAS O QUE VOCÊ COME?*

ALTERIDADE E RECIPROCIDADE ENTRE OS LAKLÃNÕ/XOKLENG

Algumas experiências ou situações que vivemos em campo, por mais que a primeira vista pareçam banais, pessoais demais ou supostamente descoladas de nosso tema de pesquisa, muitas vezes podem se tornar potentes por nos levarem a compreender visões de mundo distintas. Início este subcapítulo trazendo algumas experiências que tive em campo, não com o intuito de discutir como o campo me afetou (embora tenha afetado de várias formas, é claro), mas como artifício reflexivo para pensar a alteridade e a reciprocidade.

Antes mesmo de eu iniciar o campo, recebi conselhos levemente preocupados de minha amiga Ana Patte, que por saber que sou vegetariana, me alertou dizendo que os Laklãnõ/Xokleng eram *muito carnívoros*. Para mim não era uma grande preocupação estar em meio a pessoas que comem carne, levando em conta que vivemos em uma sociedade onde a carne se faz fortemente presente na alimentação da maioria da população (vegetarianos sempre são uma minoria). A princípio, o fato de eu estar alojada na Casa de Cultura me garantia certa liberdade com relação ao que eu comeria ou deixaria de comer, uma vez que eu preparava meu próprio alimento. No entanto, não demorou muito para que percebessem que eu não comia carne.

Ao ser recebida na casa das pessoas, muitas vezes era obrigada a recusar determinados alimentos, e mesmo quando não havia uma situação de recusa direta (quando alguém me oferecia e eu tinha que dizer “não, obrigada”), montava meu prato sem passar despercebida. Dificilmente não me questionavam. “Mas você não vai pegar a carne?”. O mesmo estranhamento ocorria quando eu estava almoçando ou jantando na casa de cultura e, ao oferecer comida às pessoas, geralmente me perguntavam: “Mas você só vai comer isso?”. Explicava que não comia carne, e ao me indagarem sobre a razão, complementava a explicação contando que este tipo de comida me fazia mal e poderia me deixar doente. No entanto, sentia que qualquer resposta que eu lhes oferecesse não era completamente suficiente. A recusa pela carne era recebida com bastante desagrado, a ponto de eu ter ouvido uma vez “Você não quer comer a nossa comida porque tem nojo da gente”, mesmo eu estando com o prato cheio com tudo que estava servido à mesa (menos a carne). É claro que com o

passar do tempo fui me tornando mais próxima de famílias e pessoas, que passaram a compreender que a escolha em não comer carne nada tinha a ver com não querer comer a comida deles. Quando me recebiam já me ofereciam opções sem carne. “Esse aqui você pode comer!”. Nestes contextos, ao invés de respostas de desagrado ouvia piadas e brincadeiras bem humoradas, mas de uma forma geral, o estranhamento com relação à minha alimentação nunca deixou de existir, manifestando-se de forma distinta dependendo do contexto e da pessoa.

“E aí, já está comendo carne?”. Ouvi esta pergunta inúmeras vezes, algumas delas acompanhada por relatos de pesquisadores que passaram por ali e deixaram de ser vegetarianos a partir da convivência com os Laklãnõ/Xokleng. Este tipo de pergunta geralmente era feita de forma muito bem humorada (e os Laklãnõ/Xokleng são de fato muito piadistas. O tom de piada está presente em grande parcela de suas práticas comunicativas), mas ainda assim sentia que havia algum tipo de cobrança, que às vezes era realizada de forma mais direta. “Por quê que quando a gente vai lá com os brancos a gente tem que comer a comida de vocês, e vocês vem aqui e não podem comer a nossa comida?”.

Passei a compreender então que a preocupação de Ana ao me alertar sobre o tal carnivorismo tinha a ver com a previsão deste tipo de situação. Os Laklãnõ/Xokleng podem ter sentido algum tipo de estranhamento ao se depararem com hábitos alimentares que fogem à sua familiaridade, mas acredito que as razões do estranhamento e das perguntas não se encerrem aí. O confronto com as diferenças, aqui suscitados através da alimentação, possibilitou algumas reflexões sobre o que o que os Laklãnõ/Xokleng consideram deles (*a nossa comida*) e a expectativa que possuem sobre o outro (e neste caso o outro corresponde à pesquisadora).

“A minha comida não é essa daqui, a minha comida é *totolo*, carne...” me disse dona Kundin certa vez averiguando meu prato do almoço na Casa de Cultura. Retorno então àquela fala pouco amistosa: “Você não quer comer a nossa comida porque tem nojo da gente”. Cabe aqui lembrar que no momento eu estava comendo a comida deles, e com eles. O único elemento que não estava presente no prato era de fato a carne. A carne, portanto, tem grande importância na vida dos Laklãnõ/Xokleng, e interpreto que *nossa comida* neste caso não dizia respeito necessariamente à comida física (ou seja, ao que estava posto à mesa). *Nossa comida*

pode ser interpretada também como uma referência à cultura. O sentido da crítica, na realidade, relaciona-se a eu não ter sido considerada suficientemente disposta a experimentar um pouco do jeito de ser dos Laklãnõ/Xokleng, ou seja, comer o que consideram a base de sua alimentação. Como dizem, “Se não tem carne não tem comida”.

Percebo que a carne ocupa um lugar central não apenas na alimentação cotidiana dos Laklãnõ/Xokleng, mas no pensamento deles sobre o que os torna um. Ser Laklãnõ/Xokleng é também comer carne, e isso ganha força através do que é mostrado sobre sua cultura. A carne é tida como um alimento tradicional, oferecida aos visitantes da Trilha da Sapopema no *Kapug*, e compõe os pratos de comida típica que são vendidos nas festividades do dia do índio e do 22 de setembro¹⁷. Aparece repetidamente também nas apresentações teatrais destes mesmos eventos, tornando-se um elemento chave nas performatividades sobre sua cultura.

A partir destas experiências interpreto que a alimentação se coloca como um marcador de alteridade, e que as perguntas que faziam sobre eu ‘já estar comendo carne ou não’ tem a ver com uma expectativa de eu tornar-me menos *outro*. E isso diz alguma coisa sobre o que esperam dos antropólogos. Enquanto estudiosos da cultura, espera-se que compartilhem um pouco da mesma. Percebo que conviver com eles, fazer o que eles fazem e principalmente comer o que eles comem, torna-se um pré-requisito importante para a compreensão do jeito de ser dos Laklãnõ/Xokleng.

Conversando com Cota e Mila na cozinha de sua casa, trouxeram o livro “Os Índios Xokleng: Memória Visual” de Silvio Coelho dos Santos (1997) para me mostrar. Como se viajassem no tempo, contavam histórias enquanto o folheavam, mostrando as imagens e as pessoas que conheciam. Contaram-me sobre as maldades de Martim Bugreiro, que abria a barriga de mulheres grávidas e cortava a orelha dos índios. Também as de Eduardo Hoerhan, que “era um homem muito mau”. Cota disse que ficava muito triste e com muita raiva deles ao ver estas fotos e lembrar estas histórias. O livro estava todo grifado pois Mila havia o

¹⁷ Todo ano os Laklãnõ/Xokleng organizam um evento no dia 22 de setembro, ou pelo menos próximo à esta data, para lembrar do *contato*. Os convites realizados para os eventos vêm acompanhados com a ideia de resistência ou reflexão. Haverá mais informações sobre estes eventos no decorrer da dissertação.

utilizado como referência para produzir uma peça teatral na escola, onde, segundo eles, foram contadas histórias tristes que levaram as pessoas a se emocionarem e a chorarem. O livro “Memória Visual” é muito conhecido pelos Laklãnõ/Xokleng, que a ele recorrem para lembrar de sua história e explicar sobre eles mesmos. Para eles, antropólogos são as pessoas que estudam a cultura, e neste sentido, Silvio Coelho dos Santos tornou-se uma grande referência, sendo este seu livro o mais conhecido e utilizado pelos Laklãnõ/Xokleng. As informações reunidas por Silvio Coelho são importantes para os eles, mas percebo que este livro representa algo a mais pela potência das imagens que carrega, não apenas pela sua representatividade histórica, mas também por ativar tão fortemente memórias afetivas de pessoas, lugares e situações, ou despertar sentimentos muitas vezes tristes.

Alguns antropólogos são lembrados com bastante admiração, como é o caso de Silvio Coelho e também de Alexandro Namem (ou Moconã). Namem é muito lembrado por ter permanecido durante vários anos entre eles e aprendido o idioma, esforço que quando realizado é bastante reconhecido. Acredito que assim como compartilhar o mesmo tipo de alimento, aprender o idioma é uma forma de aproximar-se, de tornar-se menos diferente, de estar disposto a empenhar um esforço para entrar no universo Laklãnõ/Xokleng, e isso não diz respeito apenas aos antropólogos, mas a qualquer pessoa que esteja disposta a tal empreendimento entre eles. Meu limitado tempo em campo só permitiu que eu aprendesse algumas poucas palavras e frases no idioma. A não compreensão do idioma foi uma barreira para a pesquisa, pois muitas vezes ficava sem entender sobre o que conversavam (e percebo o não se fazer entender como algo de estratégico entre eles). Por outro lado, demorei também a compreender o sentido de algumas expressões em português que, creio eu, relacionam-se ao vocabulário da região.

A figura do antropólogo também pode ser vista com desagrado ou desconfiança. “Teve um que veio aqui e só escreveu besteira sobre a gente”. Existem críticas com relação ao trabalho dos antropólogos, e muitos entendem que iremos escrever livros sobre eles e enriquecer às suas custas. Enquanto estive alojada na Casa de Cultura, frequentemente apareciam pessoas por lá. Alguns por curiosidade (uma vez que meu carro estacionado em frente anunciava a presença de uma pessoa estranha ali), e outros, quando já amigos ou conhecidos, paravam para um café, para conversar, para pedir carona ou simplesmente para dar um oi. Um dia pela manhã recebi uma visita inesperada, de uma pessoa até então

desconhecida, que me fez várias perguntas e questionamentos sobre o que eu fazia ali. “Você veio aqui fazer uma pesquisa, depois vai publicar um livro e vai vender e ganhar dinheiro”. O desagrado, acompanhado deste tipo de comentário desconfiado, muitas vezes vinha seguido por relatos sobre pesquisadores que fizeram sua pesquisa e depois nunca mais apareceram na Terra Indígena. Uma queixa compreensível, e que, embora a princípio tenha a ver com os rumos de uma determinada pesquisa, na realidade fala muito sobre o descontentamento dos Laklãnõ/Xokleng com a falta de cuidado dos pesquisadores na manutenção de vínculos. Tais vínculos são valorizados pelos Laklãnõ/Xokleng, dispostos a fazer amizades, e que não dispensam uma boa conversa à beira do fogo, um cafezinho e uma boa piada.

A produção de dados para a pesquisa se constrói à medida em que se adentra um universo distinto. Entra-se então na questão da importância em se tornar menos outro para os interlocutores. Embora eu tivesse familiaridade com textos antropológicos, como uma (quase) antropóloga estreada, em minha primeira empreitada etnográfica, cheguei em campo bastante inexperiente e perdida. Não sabia muito bem como chegaria onde queria, como responderia às questões colocadas à minha pesquisa. Deveria fazer uma lista de perguntas e pedir para as pessoas me responderem? Por onde eu começaria? Quem eu entrevistaria? Deveria fazer entrevistas? Como eu faria essas perguntas? Como acessaria as informações que precisava? Como coletaria dados? Por onde afinal se começa uma etnografia?

Analisando metodologicamente este cenário, vejo que a pesquisa está para além da observação participante proposta por Malinowski. Reconheço que me deixar ser afetada (FAVRET-SAADA, 2005) e seguir os fluxos sem me prender apenas a um conjunto de perguntas pré estabelecidas acabou constituindo o método do trabalho. É claro que quando estamos conversando acabamos orientando a conversa para questões que nos interessam mais, mas estas questões jamais seriam colocadas sem haver um contexto mínimo para tal. O mesmo ocorre com as atividades que intencionamos participar em campo.

Falei em método e não em escolha metodológica, uma vez que a mesma acabou se construindo no decorrer da pesquisa, ao invés de eu ter seguido à risca um plano pré determinado (por mais que tivesse um objetivo definido à pesquisa). Em partes isso decorre da aceitação do que a princípio poderiam ter sido obstáculos para a pesquisa, como parte dela. Em alguns momentos cheguei a considerá-la improdutiva, quando as chuvas atrapalhavam e

eu permanecia dias sem nenhum contato direto com a Trilha da Sapopema, pelas questões de gênero que em certa medida dificultavam que eu adentrasse determinados contextos, ou até mesmo muitas vezes pela dificuldade em combinar as coisas com meus interlocutores. No entanto, compreendi que as experiências que surgiam nos momentos “improdutivos” não eram menos ricas para a pesquisa e tornaram-se fundamentais para uma compreensão mais ampla sobre os Laklãñ/Xokleng. Assim, a pesquisa teve seu objeto remodelado durante o campo. Como diria Saez (2011, p. 599), a antropologia é ciência cujo objeto está verdadeiramente definido no fim da pesquisa.

Estar lá enquanto pesquisadora não abria portas *a priori* para coletar (ou melhor, produzir, uma vez que esta operação é uma via de mão dupla) quaisquer tipos de dados que me ajudassem a compreender qualquer realidade distinta da minha ou responder aos problemas da minha pesquisa (e acredito que esta afirmação seja aplicável a praticamente todas as pesquisas etnográficas). Findado meu campo e olhando agora de forma distanciada, percebo que o estar em campo é, sobretudo um processo social. Sem qualquer tipo de estreitamento de laços e relações de amizade que foram criadas, nenhuma pesquisa teria sido possível (e agradeço muito a cada amiga e amigo que me ajudaram a construir esta dissertação). Percebi que pensar que eu estava lá para coletar qualquer tipo de dado seria bastante ingênuo. Ao invés disso estava lá para viver uma experiência que estava sendo construída não de forma unidirecional, mas a partir de múltiplas vias e direções a partir das quais os dados (que me ajudariam a refletir sobre o as questões pertinentes ao tema da pesquisa) seriam produzidos a partir das relações em campo, com variados sujeitos. Todas estas reflexões me levam a compreender melhor o conceito de ser afetado proposto por Favret-Saada:

Como se vê, quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160).

Por vezes me senti mais pesquisada por eles (queriam saber o que eu comia, se tinha filhos, se era casada, onde a minha família morava, se meus pais eram casados...) do que de fato pesquisando alguma coisa. Meu campo não foi contínuo. No início permaneci seis semanas, iniciando em abril de 2017. Durante os meses seguintes retornei para estadias com durações médias de 10 dias. Depois passei a realizar visitas mais breves, mas sempre retornando. Foi assim durante um ano, e sempre que retornava era (e ainda sou) recebida com a mesma pergunta: “E o seu namorado? Já casaram?”. Além da minha dieta vegetariana, a minha condição enquanto não casada, sem filhos e enquanto alguém que sequer tem planos relacionados a isso, também gerava estranhamento entre eles, pois para os Laklãnõ/Xokleng ter um(a) companheir(a) e filhos é, sem dúvidas, muito importante. Algumas vezes chegaram a me sugerir que encontrasse um companheiro pela aldeia. Entre eles, muitos assuntos giram em torno de relacionamentos, casamentos e filhos.

Ainda nos primeiros dias em campo, fui até a casa de Geraldino para tomar banho pois a Casa de Cultura estava sem chuveiro. Fui recebida por um grupo de crianças que conversavam comigo e brincavam no meu carro. Uma delas encontrou meu celular para brincar e se recusava a compartilhar o novo brinquedo com outra criança. A criança excluída da brincadeira logo me disse “essa aí se gana”. Foi a primeira vez que ouvi a expressão. Com o tempo compreendi que *se ganar* corresponde a um comportamento de recusa ao compartilhamento, onde se a pessoa tem condições de prover algo a alguém, seja dando ou emprestando, se recusa a fazê-lo. Na minha interpretação é o que também poderíamos chamar de pão-durismo ou egoísmo. *Se ganar* é algo mal visto pelos Laklãnõ/Xokleng, especialmente com relação à comida. “Aqui é casa de índio, pode chegar e ir se servindo”. Os Laklãnõ/Xokleng atribuem aos brancos o comportamento de *se ganar*, e afirmam que o *jeito do índio* é distinto. A noção de reciprocidade está muito presente na forma como os Laklãnõ/Xokleng veem a si mesmos e explicam quem são. E acredito que estejam certos. A importância da alimentação reforça o papel da reciprocidade enquanto constituinte das relações sociais Laklãnõ/Xokleng, à medida em que comer o que eles comem, e comer junto com eles torna-se uma forma de tornar o outro menos outro, e aí relembro as perguntas que realizavam sobre minha alimentação e à expectativa que apresentam com relação à figura do antropólogo enquanto alguém que (espera-se) compartilhe de sua cultura.

Estar de carro alterou, de certa forma, o rumo de minha pesquisa pois condicionou as experiências espaciais que eu tive dentro e fora da TI. Me colocou também em uma posição que a princípio não imaginava, uma vez que passaram a recorrer a mim para solicitar todo tipo de caronas frequentemente. Vejo que a solicitação de caronas, que a primeira vista poderia parecer constituir algum tipo de negociação implícita ou de contrapartida para que eu estivesse ali realizando a pesquisa, na realidade mais tinha a ver justamente com a reciprocidade (parte constitutiva das relações sociais Laklãnõ/Xokleng), e ao *não se ganhar*. Isso explica um pouco a naturalidade com que realizam solicitações, pedem e emprestam coisas. “Ih, cadê a vassoura? A vassoura já andou...” Disse Kátia chegando certa manhã para limpar a Casa de Cultura. Muitos objetos de fato “andam” na aldeia, ao passo que muitas vezes não se sabe onde estão as coisas. A chave da Casa de Cultura muitas vezes tinha que ser procurada. Me parece que em alguns casos a lógica da circulação prevalece sobre a noção de imobilidade dos objetos, e acredito que as coisas circulam justamente porque as pessoas não *se ganam*, tornando as fronteiras entre o lugar e a propriedade de certas coisas mais fluidas.

4. A TRILHA DA SAPOPEMA

4.1. UM DIA DE VISITA

7:30 da manhã. O frio, o ar úmido e a neblina típicos da Aldeia Bugio naquela época do ano. Me desenrolando das 5 camadas de cobertores que me ajudavam a não congelar, levantava do colchonete onde dormia e me colocava de pé, já ouvindo algumas pessoas chegando na casa de cultura, que durante minha estadia na Aldeia Bugio acabou se tornando também a minha casa. Este era o típico início de um dia de visitas à Trilha da Sapopema.

As primeiras pessoas a chegarem geralmente eram Kátia, Maria e Dani. Kátia, na época, além de vice-cacique, trabalhava na casa de cultura mantendo-a limpa e preparando o almoço para os trilheiros. Maria é sua filha, na época grávida de Valentina. Ajudava a mãe com as funções da casa de cultura. Dani, na época com 3 anos, foi a primeira pessoa com quem fiz amizade na aldeia Bugio. Chama Kátia de mãe e Maria de mana. Eu já sabia que o sistema de parentesco Laklãnõ/Xokleng era distinto do nosso, mas em campo pude entender um pouco onde estava esta diferença.

4.2. UM POUCO SOBRE A FAMÍLIA PARA OS LAKLÃNÕ/XOKLENG

Se Dani fosse um menino criado de acordo com os padrões ocidentais, provavelmente chamaria Kátia de vó e Maria de mãe. No entanto, em muitas famílias Laklãnõ/Xokleng é comum que as pessoas que chamamos de vó e vô sejam chamadas de mãe e pai. Ouvi também as expressões mãe velha e pai velho.

Nem toda família assume estas mesmas regras de parentesco e estes mesmos termos. É comum também que os avós sejam chamados de mãe e pai, mas que a mãe não seja necessariamente chamada de mana, sendo também tratada por mãe. Há ainda famílias que seguem o nosso padrão ocidental de nomeação de familiares. Em todo caso, o que pude perceber de uma forma geral, independentemente da designação atribuída aos parentes, é a importância dos avós (utilizando aqui o termo ocidental) nas famílias, e o contraste entre a nossa forma e a forma dos Laklãnõ/Xokleng em se relacionar com os mais velhos. Tendemos a gerar um distanciamento entre jovens e idosos: talvez numa tentativa de manter uma relação

respeitosa com os idosos, mas contraditoriamente muitas vezes os infantilizamos e os excluimos de alguns aspectos da nossa vida social. Para os Laklãnõ/Xokleng, pelo que pude perceber, a distância que separa os velhos dos jovens é menor. Existe um grande respeito e cuidado com os mais velhos, mas a relação é mais próxima e descontraída, com conversas e brincadeiras sendo estabelecidas num tom de amizade, mesmo que a diferença de idade seja bastante acentuada. Existe um vínculo afetivo muito grande entre netos e avós. Não foi uma única vez que ouvi que os avós amam até mais os netos do que os próprios filhos. Sobre a constituição da família Laklãnõ/Xokleng, Namem (1991 p. 73) afirma que

Ao menos aparentemente, a família nos Botocudo pode, tentativamente, ser definida como monogâmica, na qual ora há somente filhos biológicos, ora filhos biológicos mais filhos adotivos. Os filhos adotivos podem ser netos – e não necessariamente um nem o primeiro neto -, netos esses, filhos de qualquer um dos filhos biológicos da família modelar. Os netos adotados nem sempre residem permanentemente com seus avós, vez por outra sendo possível encontra-los residindo temporariamente ou em definitivo com seus pais. Os filhos adotivos podem ser também brancos, adotados ou regionais. Nas famílias de um modo geral e naquelas onde há adoção de neto(s) em particular, os avós são designados por termos nativos que significam pai e mãe, e os pais são referidos por termos que significam irmão e irmã. A família modelar parece poder comportar, ao menos temporariamente, a presença de um ou mais filhos casados e suas respectivas proles. Parece comportar também, temporariamente, a presença de parentes consanguíneos e/ou afins, principalmente: filhos não casados e que tenham filhos, irmãos (do homem ou da mulher) e, por exemplo, cunhados; avós (os pais do homem ou da mulher) e, por extensão, sogros (NAMEM, 1991, p. 73 – notas).

A adoção de crianças é uma prática relativamente comum entre os Laklãnõ/Xokleng. Segundo Namem (2012, p. 75), adoção implica aliança, aproxima as pessoas envolvidas na relação a ponto de outros parentes consanguíneos ou afins chegarem a sentir inveja.

Nos casos de adoções em que tomei conhecimento tratavam-se de adoções dentro da própria família. Em um deles, o pai (avô biológico da criança), me contou que quando sua filha estava grávida disse a ela que o filho que gestava seria seu. A adoção neste caso, se deu antes mesmo da criança nascer, e aponta mais uma vez para o grande amor que os avós

alimentam com relação a seus netos, pois o que motiva a adoção não é a falta de parentes com condições de cuidar das crianças, mas sim a alegria que os avós sentem em criá-las.

Os Laklãnõ comumente adotam crianças de seus filhos e filhas, sobretudo quando são mães e pais solteiros, mas, às vezes, também adotam filhos de irmãos, irmãs e outros parentes consanguíneos (“os parentes se amam porque têm o mesmo sangue”, dizem eles), bem como de outros parentes, amigos e até de brancos. Os motivos para adotar crianças vão desde o costume de as mulheres jovens, especialmente as filhas, doarem uma de suas crianças pequenas a mulheres idosas, especialmente às mães, até o falecimento da mãe ou do pai biológicos da criança, a esterilidade feminina, a necessidade de companhia e ajuda na velhice, nominação e amizade. Amor é o que dizem sentir pelos adotados, mais do que isso, sempre declaram, na presença dos filhos biológicos, que os adotados são mais amados por eles do que os próprios biológicos, o que faz com que se sintam como filhos verdadeiros, o que é confirmado por todos. É em virtude desse sentimento, dizem eles, que não há Laklãnõ vivendo em orfanatos e asilos! (NAMEM, 2012, p. 74)

Os filhos adotados não são tratados de forma diferente pelos pais. Muito pelo contrário, são tratados com muito carinho. As crianças são muito estimadas pelos Laklãnõ/Xokleng. É realmente difícil encontrar uma casa sem crianças, e a gravidez é recebida com muita alegria, mesmo quando não planejada ou concebida fora de um relacionamento estável. Ter um filho sem estar casada não parece ser um tabu. Perder um bebê, por outro lado, é algo muito triste. Os casos de abortos espontâneos que soube, foram-me contados com muito pesar e tristeza.

Casar não pressupõe necessariamente se mudar da casa dos pais e criar um novo lugar para sua recém-constituída família. Ao contrário, é muito comum que as pessoas casem e continuem vivendo na casa dos pais com cônjuge e filhos, o que indica uma estrutura familiar menos nuclear. Para estar casado não são necessárias formalidades. Algumas pessoas realizam cerimônia religiosa (em igrejas evangélicas da TI) e/ou casam-se legalmente, mas de forma geral basta que o casal passe a viver junto para estar casado. Uma casa representa um espaço agregador onde confluem as vidas de pessoas com diferentes graus de parentesco. É um espaço de compartilhamento. A casa, ao mesmo tempo em que fornece um sítio agregador, espaço de socialização e compartilhamento, produz também um movimento expansivo, uma vez que os vínculos familiares não se encerram nos limites das paredes da

residência. Uma razão frequente que leva as pessoas a saírem das próprias casas para se deslocarem dentro da terra indígena são as visitas aos parentes. As residências dos parentes muitas vezes encontram-se próximas. As casas são conectadas através do fluxo dos parentes que frequentemente se visitam, constituindo um tipo de rede. Era comum eu estar na casa de uma pessoa e inesperadamente encontrar alguém que havia conhecido em outra casa sem sequer imaginar que eram parentes. Esta situação aconteceu, ainda, entre pessoas que viviam em aldeias diferentes. Esta dinâmica de visitas como manutenção do vínculo entre parentes não se limita apenas à TI, pois há pessoas que residem em áreas urbanas como Pomerode, Presidente Getúlio, José Boiteux e Itajaí para trabalhar. No entanto, na maioria das vezes acabam retornando à TI.

Como mencionado, muitas vezes as residências de familiares encontram-se próximas. No entanto, como observou Hoffmann (2011, p. 25), a contiguidade física entre casas não é sempre verificável, consanguíneos e afins podendo residir em casas muito afastadas, até fora da TI. Dessa forma,

o parentesco será criado através de visitas, menos constantes em razão do afastamento. Onde não há uma espacialidade comum e sociabilidade cotidiana para criar parentesco, este é efetivado através destas visitas, portanto (HOFFMANN, 2011, p. 25).

O autor articula graus de partilhamento e abrangência, sendo que

o primeiro termo envolve um devir parente (*konhká*) através da sociabilidade cotidiana, que abarca partilha e troca (de alimentos, palavras, ações), implicando por sua vez em aliança. Já o segundo está ligado a um afastamento deste movimento ideal de tornar-se (mais ou menos) *konhká* (parente). Quanto maior o partilhamento, portanto, menor a abrangência e vice-versa (HOFFMANN, 2011, p. 24).

Levando em conta estas definições, o local de residência representaria o maior grau de partilhamento. Tanto em uma casa quanto um grupo de casas (as residências dos parentes que encontram-se próximas as quais citei anteriormente), apresentariam um grau de partilhamento

que estaria relacionado à espacialidade. No entanto, estar fisicamente próximo não é o único condicionante para criação do parentesco. A distância não seria capaz de apagar a relação *konhká* (esta sim determinante para a criação do parentesco), que poderia ser cultivada através das visitas. Em outras palavras, se por um lado o compartilhamento de residência é capaz de gerar uma proximidade entre as pessoas, aspecto condicionante para que exista a relação *konhká*, inclusive entre pessoas não consanguíneas, por outro, a distância geográfica não é capaz de fazer alguém deixar de ser parente. Assim, o deslocamento dos Laklãñ/Xokleng, dentro e fora da TI torna-se um fator relevante na manutenção do parentesco.

Compreender a relação de parentesco entre as pessoas sempre foi um pouco confuso para mim. Houve um dia em que encontrei um dos trilheiros na casa de uma senhora que eu sempre visitava. Perguntei a ele “ela é sua avó?” e ele me respondeu que não, que era sua tia. Em seguida, tentando compreender melhor, perguntei se ela era irmã do pai ou da mãe, e por que a chamava de tia. Na minha cabeça haviam apenas duas possibilidades de resposta: “ela é irmã do meu pai” ou “ela é irmã da minha mãe”, ou ainda que dissesse que era casada com o irmão do pai ou da mãe. No entanto, a resposta que ele me deu foi: “Não sei, mas ela é tipo uma tia. Vou ter que pesquisar isso”. Isto indica que tentar compreender a questão do parentesco Laklãñ/Xokleng tendo como ponto de partida a consanguinidade e as categorias ocidentais de parentesco talvez fosse perda de tempo. Em todo caso, tendo em vista meu limitado conhecimento sobre parentesco e não sendo este ou a convivência familiar os temas da pesquisa, não teria condições de trazer aqui informações muito aprofundadas a respeito disso. No entanto, mesmo não se tratando do objetivo da pesquisa, alguns aspectos pude perceber: a estreita relação entre avós e netos; a presença das adoções; a importância da família como constituinte da vida social dos Laklãñ/Xokleng; o compartilhamento da residência por muitos parentes, proporcionando uma convivência próxima; e a importância das visitas para manutenção do vínculo entre parentes.

4.3. COMO É A CASA DE CULTURA?

A casa de cultura já foi uma residência. Agora adaptada para as atividades que ali são desenvolvidas, é composta por uma ampla sala com duas portas de acesso para os visitantes: uma na frente (voltada para a estrada) e outra ao fundo (voltada para a trilha). Nesta sala há também mais duas portas que acessam outros cômodos da casa, uma para o banheiro, e outra para a cozinha, por onde é possível acessar mais 3 ambientes. Um é o escritório da Trilha da Sapopema, onde ficam guardados documentos e equipamentos (cordas, kits de primeiros socorros, maca para eventuais resgates etc). O próximo cômodo, logo ao lado do escritório e do mesmo tamanho, acomoda instrumentos musicais que são utilizados em outras atividades não concernentes à Trilha. Na extremidade oposta à porta de entrada da cozinha há ainda uma porta de acesso à outra sala com saída para a parte externa. Este espaço agora é utilizado para guardar máquinas e utensílios de costura atualmente sem uso e já foi destinado a acomodar o memorial, um pequeno museu. Suas paredes lembram que este espaço outrora foi um memorial, pois trazem pinturas que representam objetos Laklãnõ/Xokleng, com seus respectivos nomes indicados. Este mini-museu agora encontra-se em uma casinha de madeira logo ao lado da casa de cultura. No entanto, em 2017, devido a uma infestação de marimbondo na casa de madeira, o memorial foi provisoriamente transferido para o antigo local. Iniciei a minha estadia na Aldeia Bugio dormindo no escritório da Trilha da Sapopema. Depois passei a dormir nesta sala que antigamente era o memorial, onde permaneci a maior parte do tempo. Dormia também na casa de algumas famílias, mas a minha “casa” oficialmente era a casa de cultura. Era o lugar que os habitantes da aldeia associavam a mim e onde me procuravam quando queriam falar comigo. A Casa de Cultura é utilizada como alojamento por muitos pesquisadores que passam pela Aldeia Bugio. Além das residências, é claro, houveram pesquisadores que também se alojaram na escola e no posto de saúde.

4.4. VOLTANDO À TRILHA (PREPARAÇÃO E RECEPÇÃO)

Enquanto Kátia e Maria organizavam a cozinha e limpavam o banheiro, os trilheiros começavam a chegar. Uns organizavam as cadeiras em formato de plateia na sala enquanto outros preparavam materiais que seriam utilizados durante a visita. Cascas e folhas de Sassafrás eram coletados para depois serem mostradas na trilha. Pedacos de Taquara eram cortados para que fossem recheados com a massa ou carne de porco, que já estavam sendo pré-preparados na cozinha para a feitura do *kapug* no fogo da cabana tradicional. As anciãs, responsáveis por mostrar um pouco da cultura Laklãñ/Xokleng na cabana e expor artesanatos para venda na casa de cultura também já começavam a chegar.

Com tudo preparado para a chegada dos visitantes, os *trilheiros*, já devidamente uniformizados, com camisetas que traziam a logo da Trilha da Sapopema na frente, e as escritas “condutor” e “Gen Gé Ke Mu”, já encontravam-se a postos, prontos para receber os visitantes, que tinham sua chegada anunciada pelo barulho do motor do ônibus que se aproximava através da estrada. Era de praxe um certo atraso, já que a sinuosidade da estrada de terra que leva à aldeia Bugio exige uma certa lentidão, condicionante para tornar as manobras nas curvas possíveis e a viagem segura.



Fig. 5. Recepção dos visitantes.

Um dos *trilheiros* vai em direção à porta do ônibus, que, estacionado em frente à casa de cultura desliga os motores e abre sua porta. Logo começam a sair crianças do sexto ano de um colégio de Blumenau. O *trilheiro* mais próximo ao ônibus cumprimenta os responsáveis pela excursão, e juntamente com os demais, agrupam os visitantes em frente à um grande pôster da Trilha da Sapopema, pendurado na parede externa da casa de cultura. Ali iniciam a recepção aos visitantes explicando o significado das palavras “a kamu te ute”, que significa “sejam bem-vindos”, e os direcionam ao interior da sala, orientando-os a se acomodarem nas cadeiras enfileiradas. Aos poucos as crianças se acalmam e fazem silêncio para ouvirem com curiosidade o que os tais índios, pessoas as quais a maioria delas, até o momento, apenas através de livros e filmes teria tido contato. Os *trilheiros*, todos enfileirados em frente ao público, se apresentam um por um. Muitas vezes eu, também devidamente uniformizada, era apresentada. O que não anulava a curiosidade dos visitantes – tanto das crianças quanto dos adultos - , que muitas vezes vinham me perguntar “você também é índia?”.

4.5. O QUE O BRANCO ESPERA DO ÍNDIO?

Este questionamento já dá uma primeira pista sobre os atributos que os brancos esperam que um indígena apresente para de fato ser considerado um índio. A primeira interpretação que se pode fazer da pergunta “você também é índia?” relaciona-se à ideia de que este estranhamento imediato parte do pressuposto de que não sou esteticamente próxima da imagem de indígena que lhes pareceria familiar. Talvez isto já aponte para uma expectativa alimentada pelos brancos: a de que um índio precisa “ter cara de índio”, a partir de um padrão estereotipado, seja através do fenótipo, construção estética ou comportamento. Talvez um estereótipo construído a partir da ideia de pureza, onde as características nativas são preservadas, sem ou com pouca influência do universo não indígena. No entanto, na perspectiva Laklãnõ/Xokleng, embora haja a valorização do “índio puro”, e que esta categoria relacione-se ao sangue e ao fenótipo, o ser ou não ser indígena encontra-se em um campo de maior complexidade.

Os Laklãnõ costumam dizer que eram “índios puros”, mas hoje são “misturados com kaingáng, brancos e cafuzos, e estão acabando!” Para eles, mesmo que os filhos de relacionamentos e de casamentos interétnicos aprendam a Língua Laklãnõ, o importante é o “sangue” e a “cor da pele”. Assim, pelo menos em princípio, para ter os mesmos direitos dos ameríndios na terra indígena, o mestiço deve ser filho de um homem ou uma mulher ameríndios, o que, segundo eles, significa “ter no mínimo 50% de sangue indígena”. Reconhecer-se como ameríndio também é importante, mas a “mistura”, às vezes, associada à residência, tem papel decisivo na maneira como veem as coisas. Um mestiço de primeira, segunda, terceira ou quarta geração até pode ter os mesmos direitos que um ameríndio, porém, precisa considerar-se ameríndio e residir na terra indígena. Já um mestiço de terceira geração que não resida na terra indígena está correndo o risco de ser tratado de maneira diferenciada no que se refere, por exemplo, ao usufruto das riquezas que ela oferece, principalmente madeira para venda, e às benfeitorias e indenizações em dinheiro relativas à Barragem Norte. Dessa forma, tentando excluir mestiços que não se consideram ameríndios, e os de terceira geração, que não residem na terra indígena, segundo eles, o sangue indígena é valorizado e conservado. Alguns Laklãnõ entendem que quanto mais pessoas de Língua Laklãnõ e quanto mais índios puros mais recursos governamentais serão destinados à terra indígena (NAMEM, 2012, p 71).

Transitei não apenas pela aldeia Bugio, mas também por outras aldeias durante o tempo que permaneci em campo, principalmente pela aldeia Palmeira. Lá, dormia sempre na casa de minha amiga Ana Patté. E em uma destas vezes fomos a uma festa na aldeia coqueiro, na casa de outra pessoa. As festas, como em todo lugar, são uma boa oportunidade de conhecer gente diferente. Lá, conheci uma mulher muito simpática, de pele clara e olhos azuis. Já nos primeiros minutos de conversa, quando ela se apresentou, mesmo sem haver qualquer pergunta a respeito, fez questão de enfatizar “eu sou branquinha e tenho olho azul mas sou índia”, o que aponta para o fato de que para o Laklãnõ/Xokleng, embora o “sangue puro” seja valorizado, ser ou não ser indígena está muito além desta questão, ou de trazer atributos físicos que tenham a ver com esta categoria étnica.

A pessoa Laklãnõ deve ter, como principal atributo, “sangue puro”, como eles dizem, isto é, descender direta e exclusivamente daquelas pessoas contatadas em 1914 por Eduardo Hoerhann, uma vez que a ascendência entre eles parece ser determinante. De qualquer forma, é preciso entender quais os atributos imateriais que, porventura, a noção de sangue puro aciona. Falar a língua e ter um nome Laklãnõ, partilhar determinada visão de mundo, moral e forma de amar, observar certas regras de comensalidade e de atitudes que cabem aos gêneros na convivialidade cotidiana, reconhecer-se como Laklãnõ e, se possível ou de preferência residir na terra indígena, aparentemente são outros atributos no processo de constituição da pessoa (NAMEM, 2012 p.70).

Outra expectativa que o branco nutre com relação ao “ser índio”, que pude perceber através do comportamento dos visitantes, diz respeito à idealização do “índio ecológico”, aquele índio que entende tudo sobre a floresta e vive em plena harmonia com a natureza. A exemplo disso posso trazer aqui uma situação ocorrida em um dia de visita. Tratava-se de um grupo de adultos, de uma universidade de Lages. Dois deles, mesmo antes de iniciar a caminhada, vieram conversar comigo. A conversa iniciou com as perguntas de praxe “você também é indígena?”, “mas afinal, o que você faz aqui?”. Logo que respondi as perguntas, os dois se apresentaram. Um era historiador e o outro biólogo. A breve conversa prosseguiu com um questionamento do historiador: “Eu vi eles comendo salgadinho. Eles comem esse tipo de coisa?”, num tom bastante chocado, desapontado com o fato deles consumirem alimentos industrializados. Complementou ainda dizendo que o índio deveria ser um “ambientalista natural”. Já o biólogo, no decorrer da visita, complementava e corrigia as explicações dos

trilheiros utilizando termos científicos. Esta não era uma prática incomum tratando-se de adultos. Quando se tratava de uma visita escolar, muitas vezes os professores interrompiam os *trilheiros* para complementar suas explicações ou explicar novamente aos estudantes utilizando os termos que considerariam mais apropriados.

O comportamento destas duas pessoas, o historiador e o biólogo, traz mais pistas para compreender a concepção do branco sobre o índio, sobretudo no contexto da Trilha da Sapopema. É como se houvesse uma dupla expectativa: por um lado há uma cobrança quase que moral, onde espera-se ver o tal índio ecológico, que possui uma estreita relação com a floresta, de onde provém diretamente seus alimentos (sem o intermédio da indústria ou de embalagens), seu conhecimento e seu modo de vida. Por outro, por estarem abordando assuntos relacionados ao ambiente, a todo momento o visitante sentia a necessidade de validar o conhecimento dos *trilheiros* sobre o ambiente com complementações explicativas ou terminológicas. A partir daí surge a seguinte pergunta: que tipo de conhecimento sobre o ambiente os visitantes esperam que os *trilheiros* detenham? Podemos aqui conceber “visitantes” e “*trilheiros*” respectivamente como metonímias de “sociedade branca” e “povo indígena”. Se por um lado há um senso comum que espera, ou melhor, cobra que o indígena seja mais conectado ao ambiente e por isso possua um grande conhecimento sobre ele, por outro, quando este conhecimento contempla aspectos do conhecimento ocidental, é instalada uma hierarquia entre as formas de se conhecer o mundo, onde o conhecimento científico localiza-se em um estrato superior, sempre buscando legitimar os demais. Em contrapartida, há uma busca por algum tipo de conhecimento que seja particular do indígena, conhecimento este que não faz parte do mundo dos brancos, causando curiosidade.

Houve um dia em que apareceram dois irmãos de Rio do Sul na aldeia. Chegaram sem aviso prévio, e sem nem saber da existência da trilha. Queriam conhecer “a cultura dos índios”. Alguém os levou até mim. Expliquei que, por não ser Laklãnõ/Xokleng, eu não seria a melhor pessoa para esta tarefa e fui buscar Eliton (um dos responsáveis pela trilha) para atender ao pedido deles. Assim, ele conduziu uma visita até o memorial, explicando tudo de forma muito atenciosa e respondendo a todas as perguntas. Enquanto estávamos do lado de fora do memorial, um sapo coaxou. Quase que imediatamente um dos homens interrompeu a conversa e perguntou a Eliton: “E o sapo cantando, significa o quê?”. A resposta foi: “É só um sapo mesmo”, com uma risada simpática. Muitas das perguntas dos irmãos aguardavam

respostas que girassem em torno de rituais, mitos e cosmologias indígenas - “este na foto é o pajé?”, “aqui eles estavam fazendo algum ritual?” -, o que aponta para os aspectos que despertam curiosidade nas pessoas, aspectos que supostamente deveriam estar presentes na construção do indígena, frutos de uma concepção bastante idealizada deste outro. Tratando-se de um tipo de conhecimento que envolve o ambiente – a partir do coaxar de um sapo, por exemplo, estabelecer uma relação com um significado outro -, este seria um tipo de conhecimento que, em contraste com o conhecimento ambiental demonstrado na trilha, já possuiria uma legitimidade intrínseca, não demandando algum tipo de validação proveniente do universo científico ocidental.

4.6. CAMINHANDO

Com os *trilheiros* devidamente apresentados e dispostos de pé em frente às crianças que estavam sentadas nas cadeiras da sala da casa de cultura, começam os avisos antes que a caminhada se inicie. As direções dos banheiros feminino e masculino são indicadas e sugere-se que quem precise ir ao banheiro o faça antes que se encaminhem para a trilha. As crianças são também aconselhadas a deixarem suas mochilas ali. Dos seis *trilheiros* apenas dois davam as instruções e realizavam as explicações durante a caminhada. Eram os que estavam envolvidos a mais tempo com as atividades da trilha, e que as coordenavam. Os demais *trilheiros* ficariam encarregados de oferecer suporte e pela segurança dos visitantes.



Fig. 6. Explicação e apresentação no interior da Casa de Cultura.

As crianças são direcionadas para fora da casa de cultura e, por serem muito numerosas, com o auxílio dos professores são divididas em dois grupos organizadas em filas. Cada grupo é acompanhado por três *trilheiros*, um professor e um guia contratado. Os guias, ou recreadores, são funcionários de uma empresa de turismo que acompanha o passeio das crianças desde o momento em que saem da escola. É claro que nem todas as visitas realizadas

na trilha contam com este tipo de acompanhamento. É um caso muito particular desta escola, instituição privada que contrata uma empresa para conduzir as viagens dos alunos. Esta escola realiza uma parceria com a Trilha da Sapopema, trazendo muitas turmas todo ano. A presença da equipe da empresa de turismo propicia um clima mais recreativo à visita, com os guias sempre fazendo brincadeiras e gritos de guerra com as crianças para atrair sua atenção e organizá-las.

Um dos grupos deixa a sala primeiramente, para que haja um intervalo de tempo entre as saídas do primeiro e do segundo grupo, evitando congestionamento na trilha. Caminham em direção à pequena ponte de madeira localizada logo atrás da casa de cultura. Atravessam-na e andam um pouco em direção à esquerda, onde param, já na entrada da trilha. Ali o *trilheiro* que conduz a visita alerta sobre alguns perigos que os estudantes porventura possam se deparar durante o percurso, mostrando em suas mãos as plantas as quais ele se referia. Cita o bambu lambedor, o capim navalha, insetos e outros animais. “O menos perigoso vai ser a cobra” fala em tom de piada. Em seguida lembra as crianças de amarrarem seus tênis a fim de evitar acidentes. Todos juntos, mãos encostando o chão para alongar e alguns polichinelo para aquecer juntamente com um sol tímido que começa a despontar no céu assim que as nuvens e a neblina começam a se dissipar. Pede para que organizem uma fila e a caminhada se inicia.



Fig. 7. Atravessando a ponte.



Fig. 8. Explicação na entrada da trilha.



Fig. 9. Alongamento.

Aos poucos o grupo vai adentrando a trilha, com o *trilheiro* explicador à frente e sempre um deles acompanhando a última pessoa da fila. O ambiente torna-se mais úmido, frio e escuro, já que a vegetação cria obstáculos para a luz. Não é preciso caminhar muito para perceber que não se tratará de um trajeto plano. Logo no início nos deparamos com uma descida. Nas partes mais difíceis, o caminho conta com dispositivos que facilitam o deslocamento a fim de evitar acidentes. Assim, esta primeira descida já possui cordas amarradas entre as árvores para que as crianças possam contar com a ajuda das mãos evitando tombos e escorregões. Além disso, nesta parte o solo foi preparado de maneira que tomasse forma de uma escadinha, muitas vezes com os “degraus” amparados com auxílio de pequenas toras de madeira.

A primeira parada é a nascente. Saindo da trilha e dando apenas alguns passos à sua esquerda, em uma pequena descida, o *trilheiro* se posiciona ao lado de um ponto do solo onde verte uma água cristalina que torna-se mais evidente por acumular-se entre o agrupamento de pedras que a envolve. As crianças, enfileiradas na trilha e de frente para o *trilheiro*, prestam atenção na explicação. “Essa água não precisa de tratamento, ela já vem limpa”. Explica que aquela área já fora degradada, mas passou por um processo de recuperação que possibilitou a regeneração da mata nativa, responsável pela qualidade do ar e da água. Fala sobre a importância da chuva para a mata atlântica e pede para as crianças inspirarem para sentirem a diferença entre o ar puro da floresta e o ar poluído da cidade, que diz ser mais pesado. Chama atenção para a importância da reciclagem, e sobre as crianças darem o exemplo da separação do lixo nas próprias casas para a família. “Aqui no município a gente ainda não tem reciclagem, mas estamos buscando isso”, diz o *trilheiro*. “Nascente significa vida pra gente. Quando encontra uma nascente de água é um novo ser Laklãnõ/Xokleng que tá nascendo”, relata também. Complementa dizendo que aquela nascente se trata de uma das cabeceiras do Rio Benedito, e que o local é privilegiado em nascentes de água, que quando encontradas pelos Laklãnõ/Xokleng, são sempre preservadas.



Fig. 10. Parada na nascente.

Quando passávamos pelas regiões de maior depressão do terreno, frequentemente nos deparávamos com pequenos córregos de água aos quais tínhamos que atravessar, seja pulando de um lado a outro no próprio solo ou dando pequenos saltos entre uma pedra e outra evitando molhar os pés. Em diversos pontos os *trilheiros* ajudavam as crianças, oferecendo apoio com as mãos para que não escorregassem. O mesmo ocorria quando se tratava de um lugar alto ou muito escorregadio.

Como disse anteriormente, cada um dos grupos era guiado por três *trilheiros*: um que explicava e outros dois que ofereciam este tipo de suporte (isso não impedia que o *trilheiro* explicador também ajudasse os visitantes nestes casos). Os pontos da trilha que oferecem riscos (sejam de quedas, escorregões, ou até mesmo de molhar os pés), já são previstos, e durante a caminhada, quando já próximos deles, mas antes mesmo que as crianças se deparem com as situações, os *trilheiros* ultrapassam-nas e se posicionam estrategicamente nestes lugares para oferecerem ajuda. Neste caso, a prevenção de riscos colocada em prática pelos *trilheiros* envolve não apenas o conhecimento do trajeto e do ambiente, mas sim uma equação

que associa estes dois aspectos à percepção do ritmo do caminhar dos visitantes, que por sua vez altera o ritmo de caminhar dos *trilheiros*.

A manutenção da trilha é realizada periodicamente, a fim de garantir a segurança dos visitantes. “Ainá, anota aí pra mim por favor: tirar corda; verificar pé esquerdo do mirante; trocar a corda do ribeirão no trecho de subida de volta; ver a corda da cachoeira porque as duas pequenas estão torando a árvore”, me pediu um dos *trilheiros*, já que eu estava com um caderno na mão. A preocupação com a segurança dos visitantes faz com que a trilha, em certa medida, se torne um espaço controlado. O caminho é marcado pela ausência de vegetação no solo, indicando por onde se deve andar. É uma ausência que propõe presença dos pés e a ação de caminhar. As cordas também auxiliam a função de orientar a direção, mas mais do que isso, indicam não apenas por onde, mas como se deve caminhar, com as mãos auxiliando este processo. No entanto, o controle se restringe ao que é possível, uma vez que fatores como a própria geografia do terreno e seus cursos de água muito mais nos obrigam a entender este ambiente e nos adaptarmos a ele do que adaptá-lo a nós mesmos. As chuvas, frequentes na Aldeia Bugio também são um fator que tornam este espaço suscetível a transformações. Não importa o quão frequente seja a manutenção da trilha, pois após uma sequência de dias de chuvas fortes, caminhar neste espaço torna-se inevitavelmente mais difícil, o que pode acarretar no cancelamento de uma visita que já havia sido agendada. As próprias estradas que dão acesso à Terra Indígena se tornam mais perigosas. As chuvas, sobretudo após a construção da Barragem Norte, periodicamente acarretam em transformações na paisagem da Terra Indígena e conseqüentemente na vida das pessoas, mas deixarei este assunto para ser tratado mais tarde.



Fig. 11. Descida com auxílio de cordas.

Caminhando mais adiante, após uma leve subida, encontramos um mirante. Trata-se de uma grande plataforma de madeira com parapeito, construída à margem do morro, em um ponto alto e voltada para um vale que se forma logo a frente, de onde é possível ouvir o barulho de um rio. Com as crianças todas sobre o mirante, um dos guias da empresa de turismo que já havia acompanhado visitas com outras turmas e já tinha conhecimento do roteiro, se antecipa ao *trilheiro* e pergunta às crianças: “Quantos barulhos vocês conseguem ouvir?”. O *trilheiro* prossegue “Façam uma janelinha com as mãos. Quantas árvores vocês conseguem ver?”. Assim, todos uniram a mão esquerda à direita com seus respectivos polegares e indicadores em frente ao rosto, por onde podiam obter um recorte da mata que se via de longe à sua frente, imaginando quantas árvores estariam ali enquadradas. O *trilheiro* fala do contraste entre a diversidade da floresta negra da Alemanha, com 62 espécies de árvores, e no Brasil, com 10 mil espécies de árvores. Em seguida, fala sobre duas espécies importantes da região: a canela Sassafrás e o Xaxim Bugio. “Com a canela Sassafrás a gente faz chá. É bom pra gripe ou pra se recuperar quando tá muito cansado”. Os *trilheiros* que fazem o suporte entregam para as crianças pedaços de casca de tronco de Sassafrás e suas

folhas, que elas tateiam, apertam, rasgam e cheiram. Neste caso não é apenas a visão como um dispositivo totalizador que participaria da atribuição de sentido à Sassafrás. Ao contrário, é a conjugação dos sentidos - tato, olfato, visão e até mesmo paladar (duas crianças chegaram a mastigar as folhas), ativados através da interação com os fragmentos da árvore que ajudam os visitantes a compreenderem - ou elaborarem - o sentido de Sassafrás.



Fig. 12 e 13. Crianças fazendo “janelinha” com as mãos.



Fig. 14. Crianças sentindo o cheiro da folha de Sassafrás.

Após, o *trilheiro* explica que a Aldeia Bugio foi a penúltima da Terra Indígena a ser criada, possui 37 anos, e se localiza em uma área onde nos anos 80 houve muita extração de madeira. “Durante a era militar foi feita a barragem do Rio Hercílio, sem pedir pra gente. Agora tem 900ha debaixo d’água, onde tinha a comunidade e lavoura. O governo liberou que explorasse madeira como indenização, mas ficou extraíndo por 10 anos e degradou a área”. Explica ainda que o Sassafrás foi muito explorado na região para a extração de seu óleo que já esteve presente na fórmula da coca-cola e também na composição de óleos de foguetes da NASA, por não ter seu aspecto modificado com grandes variações de temperatura.

Ainda no mirante, os visitantes são convidados a fazer “orelhinha de elefante”, posicionando as mãos em formato de concha atrás das orelhas. Mantendo-se nesta posição, todos permanecem em silêncio por alguns segundos de costas para a parte aberta do mirante (a qual pode-se ter a vista), e lentamente começam a girar em torno do próprio eixo até estarem de frente para esta parte aberta. Permanecem mais alguns segundos ali parados, em silêncio, apenas ouvindo. O *trilheiro* pergunta: “o que vocês ouviram?”. As crianças respondem: “passarinho”, “vento”, “água”, “rio”. O *trilheiro* explica que as crianças estão corretas, e que ali embaixo passa um rio. Complementa explicando que antigamente os índios *do mato* utilizavam a técnica da “orelhinha de elefante” para se localizar em meio à mata, orientando-se a partir do barulho do rio. Localizando o rio era possível saber onde estavam e para onde deveriam caminhar. Já com as crianças se movimentando para deixar o mirante, o monitor da empresa de turismo faz uma pergunta a elas, que ele mesmo responde: “vocês sabem o que é isso? É um líquem, um tipo de fungo. Se alguém fumar perto dele, ele pode morrer!”.

Prosseguimos a caminhada. Adiante há um desvio na trilha que se amplia em torno de uma grande árvore. Ali as crianças todas se agrupam, voltadas para o *trilheiro*, ao lado da árvore. A explicação se inicia: “Essa aqui é a Sapopema, e essa é a Sapopema Júnior”, fala apontando para uma Sapopema ainda jovem. Muitas árvores, assim como esta, contêm uma etiqueta de identificação, proveniente de um projeto, implantado a alguns anos, que monitora o desenvolvimento de algumas espécies arbóreas na região. “Essa árvore era usada como meio de comunicação nas caçadas. Por isso a gente apelidou essa árvore de wi-fi”. Com um pedaço de pau, demonstra como os índios do mato faziam, golpeando a grande Sapopema, que por ser oca reverbera um som bastante alto que pode ser ouvido de longe. Explica que

dessa forma os parceiros de caça poderiam localizar uns aos outros em meio à mata. Outro tema abordado nesta parada, relacionado à Sapopema, é o mel. Produzido pelas abelhas no oco desta árvore, era utilizado para o feitiço do *Môg*, bebida fermentada produzida principalmente a partir do mel e do xaxim. O *trilheiro* contou também que o mel era utilizado em rituais de batismo, sendo colocado nos olhos da criança para aguçar sua visão. Além da sua importância para a comunicação em caçadas e para a obtenção do mel, conta ainda que muitas vezes para conquistar uma mulher interessante o índio arriscava a própria vida subindo em uma Sapopema para coletar uma flor que iria entregar-lhe. A parada é finalizada com uma explicação ecológica: “Daqui alguns anos vai ter briga por território porque a Sapopema júnior vai derrubar a maior”.



Fig. 15. Parada na Sapopema

Seguimos em frente. Após alguns minutos de caminhada encontramos um acesso por onde é possível realizar um leve desvio da trilha. Caminhando aproximadamente uns 3 metros vimos à nossa frente alguns Xaxins. Na realidade é possível ver inúmeros Xaxins

durante toda a caminhada, mas de forma espaçada. A presença dos Xaxins é algo que chama bastante atenção no ambiente da trilha, sobretudo por se tratar de uma espécie ameaçada de extinção. Neste local de parada há um agrupamento de Xaxins, e é ali que o *trilheiro* se posiciona para realizar a explicação: “Este aqui é o Xaxim Bugio. Tem esse nome por causa da cor, e com isso aqui antigamente faziam xampu. Ele deixa o cabelo muito macio e brilhante”. Retira um punhado de uma secreção que se forma junto ao agrupamento de folhas do Xaxim, e esfregando entre os dedos mostra do que se trata. Algumas crianças e uma professora também pegam um pouco e passam nos próprios cabelos. O *trilheiro* fala também sobre a importância do Xaxim Bugio para a produção do *Môg*, e explica que possuem raízes inativas ao longo do seu tronco, assim seu replantio é possível enterrando uma fatia deste tronco.



Fig. 16. Parada no Xaxim Bugio

Retornando pelo mesmo acesso voltamos à trilha por onde continuamos caminhando. Seguindo em frente logo nos deparamos com uma descida inicialmente sutil, tornando-se acentuada e sinuosa antes de chegarmos na nossa última parada. Este trecho conta com o amparo de cordas e os *trilheiros* são posicionados estrategicamente nos locais de maior desnível, onde um simples passo não é suficiente. É necessário que se dê um pequeno salto para se locomover. Assim, permanecem parados auxiliando as crianças. Como o terreno exige movimentos lentos, sobretudo com o solo úmido, um pequeno congestionamento é ocasionado, com as crianças enfileiradas aguardando sua vez para realizar o pequeno salto com a ajuda do *trilheiro*. Passando este obstáculo, há uma área aberta, com superfície rochosa e plana onde as crianças vão se concentrando. Ao adentrarmos nesta área, vemos uma pequena cachoeira ao lado esquerdo. A sua frente um acúmulo de água que cria seu caminho sobre a superfície rochosa, onde produz um sulco por onde corre. Este curso d'água acentua a descontinuidade provocada pela superfície rochosa em meio à mata. Devido à cachoeira, a área é, obviamente, úmida e cheia de poças. Para ouvir a explicação do *trilheiro* as crianças se acomodam na parte mais alta - e conseqüentemente mais seca - desta área aberta. Ele explica que antigamente os índios não possuíam copos e se deslocavam muito, eram semi-nômades. Por isso não era possível carregar muitas coisas e precisavam se virar com os recursos disponíveis no mato. Assim, dobravam a folha de Caeté e a utilizavam como copo para beber água. Enfatiza mais uma vez a qualidade da água no local, e mostra a forma de se dobrar a folha para produzir o copo. Neste momento os outros dois *trilheiros* já estão posicionados um em cada lado da queda d'água, com as folhas dobradas tal qual foi explicado, oferecendo água às crianças, que ao aproximarem-se para experimentar a tal 'água pura' e 'sem gosto de garrafa', muitas vezes molham os próprios pés pisando nas poças. "Humm, essa água é boa mesmo, mas é gelada!" exclama um menino após tomar um gole da água no copo de Caeté que o *trilheiro* segurava. Algumas crianças aproveitam e enchem suas próprias garrafas. Outras pedem folhas aos *trilheiros* para que elas mesmas façam os copos, e repetem os movimentos ensinados por eles até conseguirem dobrar a folha da forma correta e beber água no próprio "copo". Há ainda aquelas que tentam criar dobraduras alternativas.

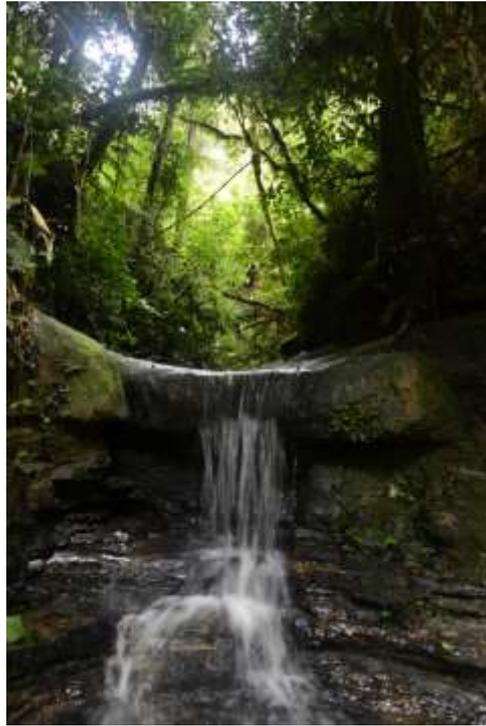


Fig. 17 e 18. Cacheira



Fig 19 e 20. Copo confeccionado com folha de Caeté



Fig. 21. Criança experimentando água na folha de Caeté

Os *trilheiros* voltam às posições para auxiliar as crianças e aos poucos elas vão deixando o local da pequena cachoeira. Quando todas já estão na trilha novamente, o *trilheiro* que ficou por último dá um sinal ao que está à frente do grupo, dizendo “fechou!” o que significa que todas já superaram aquela passagem e encontram-se à sua frente. Ou seja, todos os visitantes estarão caminhando entre os *trilheiros*, sempre com um na frente e outro “fechando”. Agora na volta há uma subida um pouco íngreme, mas nada muito pesado. Caminhando um pouco mais, acessamos a parte da trilha onde iniciamos a caminhada, e continuamos (agora na direção contrária à do início da visita), até sairmos pela mesma parte onde entramos.

Já estamos no fim da manhã, e deixando o ambiente úmido e escuro da trilha é possível ver alguns visitantes tirando uma camada de agasalhos, devido ao sol que a esta

altura do dia começa a esquentar ainda mais, apesar do vento gelado. Não apenas a caminhada com as explicações fazem parte do passeio. Paramos agora na cabana típica, cujas paredes são feitas com finas e compridas toras de madeira e seu telhado com palha de Guaricana. No centro há uma fogueira. Ao lado do fogo uma anciã, tia de um dos *trilheiros*, encarregada por cuidar do fogo, preparar o *kapug* e explicar sobre o prato na língua nativa. Nas paredes da cabana encontram-se encostados bancos de madeira que logo começam a ser ocupados pelos visitantes, que ali se sentam prestando atenção na anciã. Por vezes as crianças desviam sua atenção para os cachorros que ali transitam - astutamente, diga-se de passagem -, já aguardando algum afago ou pedaço de comida. Por entre as frestas da parede, algumas crianças espiam curiosas, se escondendo e rindo, e permanecem um tempo ali por perto brincando. Outra anciã também permanece sentada na cabana, embora não tenha nenhum envolvimento com as atividades da trilha. A anciã responsável pelo fogo, cuida do preparo do *kapug*, e avisa ao *trilheiro* quando o alimento está pronto. Mexendo no fogo começa a explicar em xokleng. Os visitantes, mesmo sem compreenderem o significado das palavras, permanecem atentos e curiosos. Presumo então que neste caso a forma como as coisas são faladas já é algo interessante por si só, em detrimento da significado do que está sendo dito. Em outras palavras, o próprio som da língua xokleng já é suficiente para despertar o interesse daquelas pessoas, independentemente do significado daquelas palavras.





Fig. 22 e 23. Preparação do Kapug e explicação da anciã na cabana tradicional.

Os *trilheiros* buscam as taquaras recheadas e que agora já estão com seus conteúdos devidamente assados (algumas com carne de porco e outras com uma mistura de farinha, fermento, sal, açúcar e água), levam-nas até uma carteira escolar localizada em um dos cantos da cabana, e preparam o que será servido para os visitantes. Partem as taquaras, retiram seus conteúdos e os colocam sobre pratos cobertos com folhas da caeté. Os *trilheiros* caminham pela cabana oferecendo o *kapug*, que é degustado pelos visitantes. Enquanto eles apreciam o prato, a anciã realiza sua fala em xokleng, com o *trilheiro* explicador traduzindo. Segundo o trilheiro, a Taquara é recheada e tem sua extremidade fechada com a folha de caeté amassada, o que constitui uma “panela de pressão Xokleng”.



Fig. 24. Kapug

Finalizada a degustação, todos se encaminham até o memorial, localizado em uma pequena construção de madeira ao lado da casa de cultura. Algumas crianças já dispersam durante o caminho. Outras permanecem ouvindo as explicações do *trilheiro*. O memorial conta com uma série de objetos, especialmente artesanatos, e fotografias. No memorial não existe um roteiro fixo como na trilha. O *trilheiro* atrai a atenção das crianças para alguns objetos e fotografias os quais escolhe explicar, mas de uma forma geral, não existe uma sequência pré estabelecida sobre os temas explicados como existe na trilha. O caminhar condiciona a ordem dos temas a serem tratados, uma vez que estes emergem de dispositivos que se encontram no ambiente, no decorrer do próprio caminho. A sequência está ali, pronta. Somos nós que nos deslocamos até estes dispositivos ao invés de colocá-los, organizá-los de acordo nossa vontade. Não o contrário. Ou seja, uma vez que os temas emergem de elementos do ambiente durante o percurso em uma trilha onde caminha-se sempre em frente, estes acabam se localizando de forma linear durante todas as visitas. Neste caso o *trilheiro* não

escolherá guiar o grupo até a cachoeira e depois voltar até o Xaxim. A ordem dos temas já está dada.

No memorial a dinâmica é um pouco diferente. Os *trilheiros* podem escolher a ordem dos temas que serão tratados. Por outro lado, os assuntos vão emergindo na medida em que os próprios visitantes sentem sua atenção atraída para determinados objetos, e assim realizam perguntas ao *trilheiro*. Isso é possível pois os dispositivos encontram-se todos ali, disponíveis e passíveis de serem olhados, analisados, despertando a atenção das pessoas. A partir dos balaios o *trilheiro* explica que ali eram colocadas as pedras quentes utilizadas para o feitiço do *Môg*, bebida ingerida pelas crianças no ritual de perfuração de lábios onde as próprias mães perfuravam o lábio das crianças. Mostrando o *kalã*, um tipo de lança de madeira, conta que antigamente os *kuiãs*, chamados em outras línguas por pajé, a utilizavam, e que os *kuiãs* conheciam todas as espécies de plantas, chás, e eram capazes de fazer previsões sobre as caçadas, dizendo se o caçador teria ou não sucesso na empreitada. Uma das crianças logo se interessa pelo arco, e outra pelas panelas de argila. Assim, o *trilheiro* coloca o arco ao lado da criança e explica que os arcos devem ser feitos de acordo com o tamanho da pessoa, e que para aquele menino o ideal talvez fosse um menor do que o que estava ali diante deles. Sobre as panelas de argila explica que demoram muito tempo para ficarem prontas, sendo que a maior delas leva em torno de quarenta e dois dias para ficar pronta. As fotografias, é claro, são muito utilizadas nas explicações. Uma em especial chama atenção. Se trata de uma foto em preto e branco, com um grupo de pessoas agrupadas uma ao lado da outra. O *trilheiro* conta que aqueles foram os índios Xokleng que sobreviveram e foram aldeados, e que os Xokleng que existem hoje são descendentes daquelas pessoas. Passa então a falar um pouco sobre a “pacificação”, e afirma: “Dizem que o Eduardo fez contato com a gente, mas foi o nosso povo que quis fazer contato com o branco”.

Após visitarem o memorial as crianças foram levadas para conhecer a escola, apresentada pelo diretor. Nas paredes existem pinturas representando as marcas corporais, que foram explicadas pelo *trilheiro*. A passagem pela escola foi bastante breve, e logo em seguida foram conhecer o cenário. Trata-se de um espaço ao ar livre criado para as apresentações teatrais que acontecem nas datas comemorativas, contendo uma área aberta com lago e cabanas construídas. A passagem por ali também foi rápida, onde explicou-se brevemente a razão pela qual o espaço teria sido criado.

Já era próximo do meio dia, e as crianças estavam com fome. Após se alimentarem com o lanche que haviam trazido, agora era o momento de conhecer o artesanato Laklãnõ/Xokleng. Enquanto realizavam a visita, o salão principal da casa de cultura foi ocupado por anciãs, que organizaram seus artesanatos expondo-os sobre uma grande mesa existente neste espaço. Havia colares, brincos, prendedores de cabelo, arco e flecha, miniaturas de objetos como *kalã*, arco, entre outros. As crianças negociavam diretamente com as anciãs, perguntavam sobre os modos de usar os objetos, os materiais utilizados para a sua confecção e os valores.

Finalizada a refeição e a apreciação e compra dos artesanatos, as crianças são encaminhadas até o ônibus pelos monitores. O ônibus liga os motores e inicia seu retorno à cidade, com as crianças acenando aos trilheiros, que estão dispostos em frente à Casa de Cultura se despedindo das crianças.





Fig. 25 e 26. Artesanatos vendidos pelas anciãs.

5. OS LAKLÃNÕ-XOKLENG E SEUS PROJETOS: CULTURA ENQUANTO SABER FAZER

O intuito deste capítulo é trazer algumas informações sobre os projetos que tem sido colocados em prática na Aldeia Bugio, mostrar de que forma a Trilha da Sapopema integra esta rede de projetos e refletir sobre como a noção de cultura está presente na forma como os Laklãnõ/Xokleng se utilizam e conduzem tais projetos. Início tomando emprestada de Manuela Carneiro da Cunha sua definição de projeto:

(...) sugiro que se deva entender por “projeto” qualquer combinação de empreendimentos culturais, políticos e econômicos que dependam de agentes externos tanto quanto de população indígena. A demarcação de terras, a recuperação de peças depositadas em museus, a participação em uma organização política indígena nacional, bem como atividades econômicas subsidiadas, são exemplos de “projetos” que sempre são simultaneamente políticos, culturais e econômicos (CUNHA, 2009 p. 340).

A palavra ‘projeto’ é bastante familiar aos habitantes da Aldeia Bugio, e remete a ações com um objetivo específico, geralmente associadas a alguma instituição, envolvendo a comunidade. Incluo aqui a Trilha da Sapopema nesta categoria de ‘projeto’, enquanto um empreendimento com motivações culturais e econômicas. As narrativas sobre o surgimento da Trilha da Sapopema evocam memórias afetivas que envolvem relatos que conectam projetos, instituições e pessoas.

Antes do surgimento da trilha havia outros projetos em andamento na aldeia, conduzidos através de parcerias com diferentes instituições. O COMIN (Conselho de Missão entre Povos Indígenas) possui uma posição central nas narrativas dos habitantes da Aldeia Bugio quando falam sobre os projetos. Além de fornecer apoio aos mesmos, exerce uma função articuladora entre lideranças e outras instituições para o estabelecimento de parcerias. A instituição atua há muitos anos na Terra Indígena, em especial na Aldeia Bugio, apoiando projetos e produzindo publicações. Hoje, depois de tantos anos atuando na Aldeia Bugio, concentra suas ações especialmente nas aldeias *de baixo*.

O conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN) é um órgão que assessora e coordena trabalhos junto aos povos indígenas. Criado em 1982, tem como compromisso apoiar as prioridades colocadas pelos povos e comunidades indígenas, respeitando seu jeito de ser da cultura, trabalhando com eles e não por eles. Para isso, atua criando parcerias e dando apoio nas áreas de educação, saúde, terra, organização, sustentabilidade e defesa de direitos. O COMIN é vinculado à Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB) e, atualmente, é um dos programas da Fundação Luterana de Diaconia (FLD), a partir da sua incorporação, em 2018. Os trabalhos do COMIN são realizados por uma equipe interdisciplinar dividida em quatro campos de trabalho: Acre e sul do Amazonas, Rondônia, leste e norte de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. O órgão atua também através do PROFORDI, o Programa de Formação de Diálogo Intercultural e Inter-religioso, que tem o objetivo de mostrar a realidade dos povos indígenas aos não indígenas para que possam respeitá-la e valorizá-la. (Texto coletado na homepage do COMIN, na seção institucional).¹⁸

“O Lúcio entrou em contato com o Vianeí¹⁹, e ele que fazia as reuniões junto com a liderança”, explica a esposa do ex-cacique cuja gestão era vigente na época em que muitos projetos são recordados. É época também do surgimento da Trilha da Sapopema. Lúcio era o funcionário do COMIN²⁰ neste período. Perco as contas de quantas vezes foi lembrado com carinho e admiração por inúmeras pessoas. Os relatos do tempo do Lúcio são acompanhados por memórias de uma época onde muitos projetos estavam sendo encaminhados e a casa de cultura contava com uma grande movimentação de pessoas, que ali se reuniam compartilhando momentos, alimentos e risadas. A partir dos relatos que ouvi sobre esta época, ficou claro que a relevância dos projetos na aldeia não é limitada apenas à sua efetividade prática. Falar sobre projetos envolve muito mais recordar momentos ou um período da vida do que mostrar algum resultado palpável/material obtido através do projeto. Dessa forma, os projetos se tornam importantes por aquecerem a vida social dos Laklãnõ/Xokleng.

Segundo os relatos, Lúcio visitava a aldeia com frequência, muitas vezes acompanhado de sua esposa. Ali, realizava as atividades com a comunidade, trazia materiais

¹⁸ <<http://comin.org.br/institucional>>

¹⁹ Centro Vianeí de Educação Popular

²⁰ Conselho de Missão entre Povos Indígenas

(como a madeira utilizada para a construção da cabana da Trilha da Sapopema), estimulava as pessoas a participarem das atividades e fornecia alimentação aos envolvidos. Ouvindo tantos elogios com relação ao trabalho do Lúcio (infelizmente não tive a oportunidade de conhecê-lo pessoalmente), comecei a me perguntar: o que é um ‘bom trabalho’ do ponto de vista dos Laklãñ/Xokleng? Por que Lúcio teria realizado um bom trabalho sendo lembrado com tanto carinho?

A obtenção de recursos materiais por uma pessoa ou instituição parceira da comunidade é algo valorizado pelos Laklãñ/Xokleng. Isso sem dúvida é um dos pontos positivos ressaltados nos relatos que dizem respeito ao trabalho de Lúcio. No entanto, percebo que trazer recursos materiais necessários ao desenvolvimento de um determinado projeto não foi o único fator relevante para que esta pessoa fosse lembrada de forma tão positiva. Estar lá frequentemente, se envolvendo pessoalmente com os projetos – e por consequência com as pessoas – é algo muito estimado pelos Laklãñ/Xokleng. Ademais, a criação de um espaço de convivência como a Casa de Cultura é significativa.

5.1. A CASA DE CULTURA ENQUANTO UM NÓ DE ENCONTROS

“Era legal antes o projeto. Ali ficava cheio de gente comendo, dando risada” conta Cota sobre esta época em questão, onde “as coisas funcionavam”. Vale ressaltar que muitas vezes referem-se apenas a “o projeto”, sem fazer distinção a qual projeto específico se refere, ou como se houvesse algum tipo de indivisibilidade entre os projetos.

Além de atingirem suas finalidades mais objetivas, os projetos, que basicamente procuram trazer algum tipo de benefício à comunidade, muitas vezes acabam proporcionando também contextos de socialização. Neste sentido, a época de Lúcio é lembrada também por a Casa de Cultura ter ganhado vida. “Faz tempo que a gente não via essa mesa assim cheia, com todo mundo comendo junto!”, comenta Laudicéia em tom saudosista na ocasião em que

muitas pessoas encontravam-se reunidas em torno da mesa da Casa de Cultura, trabalhando nos preparativos para a o evento de 22/09/2017.

Devido aos projetos o espaço tornou-se um ponto de convergência de pessoas, onde se encontravam e circulavam, tornando o ambiente movimentado. Assim, projetos demandam relações entre pessoas mas também entre pessoas e determinados espaços físicos, que muitas vezes são alterados, resignificados ou criados para atender à alguma demanda específica de um projeto, mas que por sua vez influenciam, em certa medida, a sociabilidade da comunidade, e neste sentido podemos pensar na Casa de Cultura.

A Casa de Cultura apresenta um papel importante nos projetos que surgem na Aldeia Bugio, em especial para a Trilha da Sapopema. Posteriormente explicarei sua função nesta conjuntura. Por hora, tenhamos em mente sua constituição enquanto um lugar produzido através das atividades que ali são desenvolvidas e os encontros que ali são materializados. Dessa forma, compreendamos a Casa de Cultura não enquanto um espaço a ser ocupado, mas enquanto um lugar a ser habitado. Para elucidar esta interpretação, me aproprio das proposições de Ingold (2011). O autor defende o conceito de lugar não enquanto algo dado, configurado a partir de um perímetro estático e delimitador (esta seria a definição de espaço). O lugar não está contido dentro de outros lugares, verticalmente, de forma fixa, obedecendo uma lei de escala (sala, casa, bairro, cidade, e assim por diante). Ao invés disso o lugar é criado e percebido através de uma série temporal de vistas, através do percurso (ou peregrinação, como o autor propõe). Ou seja, do movimento que as pessoas realizam. É através deste movimento que as pessoas habitam o mundo. Vidas são vividas não dentro de lugares, mas através, em torno, para e de lugares, de e para locais em outros lugares. Para Ingold (2011 p. 219), a vida

...desdobra-se não em lugares, mas ao longo de caminhos. Prosseguindo ao longo de um caminho, cada habitante deixa uma trilha. Onde habitantes se encontram, trilhas são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se à do outro. Cada entrelaçamento é um nó, e, quanto mais essas linhas vitais estão entrelaçadas, maior é a densidade do nó.

Amparada nas concepções de lugar e habitar, compreendo a Casa de Cultura não apenas enquanto uma soma de limites físicos que criam um espaço passível de ser ocupado por pessoas, mas enquanto lugar que se constitui a partir da forma como as próprias pessoas o habitam. A Casa de Cultura se torna um lugar, ganha vida e sentido para os habitantes da Aldeia Bugio, na medida em que os mesmos passam a habitá-la, entrelaçando suas linhas de vida a partir dos encontros que ali são materializados, criando um nó.

Os projetos realizados na Casa de Cultura demandam tipos diferentes de trabalho (como roçar, furar baguinhas para fazer colares, participar de um treinamento, plantar e cuidar de um viveiro). O trabalho integra a forma dos Laklânõ/Xokleng de *habitar* a Casa de Cultura e participa da produção daquele *lugar*. No entanto, o trabalho aqui não corresponderia a uma produção pela produção. A relação entre as pessoas é parte constitutiva do sentido do trabalho. Wagner (2009, p. 85), em sua pesquisa realizada com os Daribi na Nova Guiné, reflete acerca das relações entre trabalho e produção entre os melanésios:

O que chamaríamos de “produção” nessas sociedades corresponde à simbolização mesmo das mais íntimas relações pessoais. Para os melanésios, “trabalho” pode ser qualquer coisa, desde capinar uma roça até participar de uma festa ou gerar uma criança; sua validação deriva do papel que desempenha na interação humana.

Partindo desta linha de pensamento é possível expandir a compreensão dos sentidos contidos no trabalho, não limitando-o à lógica da produção e interpretá-lo, no contexto da Casa de Cultura (e da Trilha da Sapopema) de forma análoga à proposta de Wagner (2009), onde o sentido do trabalho que está sendo realizado e dos projetos que estão sendo desenvolvidos extrapola seus objetivos práticos e são produzidos também nas relações interpessoais suscitadas dentro deste contexto. Coelho de Souza (2010, p. 106), ao refletir sobre as categorias Kisedje, fala que

Como o conhecimento do branco, o acesso a esse outro conhecimento (a cultura antiga) é também um meio de auto-transformação. Uma Renascença, em que o interesse indígena não é certamente o “permanecer o mesmo” (e voltar ao passado muito menos). Se eles querem sem dúvida preservar algo, não é uma cultura, mas é a integralidade de suas “relações sociais” (...)

Segundo a autora a noção de cultura para os Kisedje se opõe à expectativa de que a mesma deva ser mantida de forma cristalizada (isto não é o que impulsiona a luta dos Kisedje pela sua cultura). Pelo contrário, compreende que é passível de transformações e aponta que o risco para a cultura não é a sua transformação, mas sim a sua transformação completa e definitiva (ou seja, dar um fim à transformação). Chama atenção para a questão da *contextualização*, à medida em que os Kisedje realizam uma crítica em separar a cultura da vida quando apontam para a importância da “terra” em que vivem para a existência de sua cultura, negando a separação do que poderíamos chamar de conhecimentos e manifestações culturais da integralidade das relações que ligam as pessoas entre si.

Mas o que os Daribi, os Kisedje e os Laklãnõ/Xokleng têm em comum? Me parece que nos três casos há um exercício criativo em torno da cultura onde as interações sociais tornam-se muito mais importantes do que qualquer categoria abstrata de cultura. Assim, os Laklãnõ/Xokleng e os Daribi inscrevem sobre o trabalho o que consideram realmente importante: a produção fica em segundo plano ao passo que às relações atribui-se um peso significativo. Os Kisedje negam a separação entre vida e cultura. E o que seria o trabalho afinal, se não parte integrante desta vida? Assim, a teoria Kisedje sobre a cultura pode ser usada (com devida economia) para refletir sobre a razão pela qual seria impensável para os Laklãnõ/Xokleng e os Daribi a cisão entre trabalho e vida. Explicando em outras palavras, se a cultura é vida, as relações sociais fazem parte da vida, e o trabalho é validado a partir destas relações, podemos presumir que a cultura exerce uma força criativa ao trabalho, moldando seu sentido. E é justamente no imbricamento destas três concepções (Laklãnõ/Xokleng, Kisedje e Daribi) complementares que a ideia de Ingold sobre o *habitar* ganha força na Casa de Cultura, atribuindo à ela sentido de *lugar* à medida em que as linhas das vidas destas pessoas se entrelaçam através das interações sociais que se desdobram a partir do trabalho.

Wagner (2009) propõe a noção de cultura como a soma da nossa maneira de fazer as coisas, a soma do “conhecimento” tal como o conhecemos, e coloca as “instituições culturais” das cidades (como museus, bibliotecas, parques zoológicos, orquestras sinfônicas e universidades), como santuários onde a “cultura” é mantida viva. Para Wagner (2009), as “instituições culturais” não apenas preservam e protegem os resultados do refinamento do homem, mas também o sustentam e protegem sua continuidade. A Casa de Cultura, como instituição cultural, protege a continuidade da cultura, e a mantém viva nos mesmos moldes

destes santuários? Interpreto que a relação aí existente seja distinta. A Casa de Cultura, da mesma forma que a Trilha da Sapopema, não desempenharia a função de um repositório de cultura. Ao invés disso, a mantém viva através das atividades ali praticadas, e da própria forma de habitar e trabalhar que se desdobram naquele lugar. O trabalho neste caso pode apresentar um potencial criativo com relação à cultura, tornando-se uma forma de atualizá-la.

A produtividade ou criatividade de nossa cultura é definida pela aplicação, manipulação, reatualização ou extensão dessas técnicas descobertas. Qualquer tipo de trabalho, seja ele inovador ou simplesmente “produtivo”, como se diz, adquire sentido em relação a essa soma cultural, que constitui seu contexto de significação (WAGNER, 2009 p. 80).

O espaço que hoje chamamos de Casa de Cultura outrora foi uma residência. Hoje é estruturada da seguinte forma: conta com um escritório da Trilha; uma ampla sala onde os visitantes são recebidos; um cômodo para guardar instrumentos musicais; um cômodo equipado com máquinas de costura (no entanto, durante o tempo em que permaneci em campo, nunca as vi sendo utilizadas); banheiro e cozinha.

Durante a época de Lúcio a antiga residência foi transformada em Casa de Cultura. Também chamada por alguns de Casa Cultural ou simplesmente de Cultura. No início das atividades da Trilha da Sapopema, um dos responsáveis viveu ali por um tempo, *para cuidar da trilha*. A função primordial da Casa de Cultura para a Trilha é fornecer estrutura física necessária – espaço para receber visitantes, banheiro, cozinha, escritório, espaço para guardar utensílios - para que as atividades ocorram.

Para os projetos que passam pela Aldeia Bugio, a Casa de Cultura oferece suporte – em termos de espaço físico – e dessa forma acaba se tornando um núcleo para onde convergem diversas atividades, como é o caso do grupo de artesanato intitulado Kapajugtin²¹, criado a partir da iniciativa do COMIN. No maior cômodo, o mesmo onde os visitantes da trilha são recebidos, as mulheres do grupo de artesanato encontram-se para trabalhar. No mesmo espaço eventualmente ocorrem reuniões comunitárias ou políticas. A Casa de Cultura é relevante neste sentido se levarmos em conta dois aspectos:

²¹ Sapopema no idioma Laklãñ/Xokleng.

1. A localização geográfica dentro da aldeia: não apenas a Aldeia Bugio, mas toda a terra indígena apresenta uma organização espacial que segue a lógica da estrada, o que significa que as casas, de uma forma geral, apresentam uma disposição linear, em diferentes graus de distância da margem da estrada. Mais ou menos no centro da aldeia estão localizados o posto de saúde, a escola e a casa de cultura, bastante próximos um do outro. Esta localização privilegiada, em associação ao espaço físico da Casa de Cultura, faz dela um local central para a reunião de pessoas para variadas finalidades. Entretanto, pondero as noções de ‘localização’ e ‘espaço’, admitindo que estas categorias não são suficientes para tornar a Casa de Cultura relevante para os habitantes da Aldeia Bugio. O conceito de espaço, colocado em questão anteriormente, em adição à sua localização, nenhum efeito teriam sobre a vida das pessoas sem o sentido que é tecido a partir das vidas que ali se encontram, do nó que ali é criado. A relevância deste nó é complementar ao propósito objetivo do trabalho que lá é realizado. O que torna a casa de Cultura especial é justamente o fato dela ser um lugar, e não um espaço.

2. Consenso e homogeneidade nas formas de pensar e agir é uma realidade distante dentro de qualquer grupo. Na Aldeia Bugio não é diferente. Disputas políticas fazem parte de sua dinâmica e produzem reflexos inclusive no cotidiano da instituições como a escola. Para finalidades de ações comunitárias ou certos tipos de reuniões, a Casa de Cultura se apresenta como um ambiente em certa medida conciliador, tornando-se uma boa opção para sediar tais atividades. Com relação à isso, elucidado aqui que utilizo o termo com o sentido da Casa de Cultura não acentuar relações diretas a determinadas pessoas, grupos políticos ou instituições, enfatizando uma identidade coletiva (cultura Laklãnõ/Xokleng) em detrimento a estes outros seguimentos, tornando-a, interpreto eu, um lugar mais confortável para receber a comunidade independentemente das inimizades e disputas que possam porventura existir.

A seguir o leitor encontrará uma contextualização da Trilha da Sapopema enquanto um projeto que surgiu na Aldeia Bugio. A Casa de Cultura, enquanto um lugar constituído a partir das práticas a ela implicadas, pode ser pensada enquanto parte da trilha, a partir das atividades da mesma que relacionam-se à Casa de Cultura, e da continuidade gerada pelo caráter de ambas, que emerge através de acontecimentos e práticas, não sendo definido apenas a partir de algum tipo de planejamento institucional.

5.2. A CRIAÇÃO DA TRILHA DA SAPOPEMA

As narrativas sobre o surgimento da Trilha da Sapopema mencionam recorrentemente alguns aspectos como referência: uma época, nomes (de pessoas e instituições) e ambiente. O primeiro aspecto diz respeito ao período já referido onde se alude a existência de vários projetos. Nesta época Vaipon era o cacique da Aldeia Bugio, onde Lúcio, através do COMIN, atuava com projetos de produção de mudas de plantas nativas. Através da articulação de Lúcio, o Centro Vianei de Educação Popular passou a fornecer mudas que eram cuidadas por algumas pessoas da comunidade que trabalhavam como agentes de desenvolvimento rural recebendo uma bolsa, a partir do compromisso em trabalhar 10 horas semanais neste projeto. Na época também houveram projetos de produção de *mudas de comida*, conduzido pelo IFC²² de Rio do Sul e curso de reaproveitamento de alimentos (através da utilização de talos) conduzido pelo COMIN. Após, surgiu o projeto da Trilha da Sapopema. As pessoas envolvidas com as atividades da trilha ajudavam também nas hortas, fruto de um projeto distinto. Nesta mesma época houve o curso de agrofloresta.

O projeto da trilha teve início com Livai Priprá e Lúcio. Livai inicialmente abriu uma picada com ajuda de seu filho Kailê. Foram as primeiras pessoas a se envolverem com a Trilha da Sapopema. Em seguida Livai convidou os sobrinhos para trabalharem também. Segundo relatos, Livai orientava-os: “No dia que eu morrer, que não existir mais, isso é pro futuro de vocês”. A trilha começou a receber visitantes periodicamente a partir de 2013, mesmo ano em que Livai Priprá faleceu.

A trilha surgiu em um momento onde diversos projetos ligados à sustentabilidade encontravam-se engatilhados na Aldeia Bugio. O propósito da conservação ambiental permeia a Trilha da Sapopema desde sua concepção. “Ali na trilha era lugar de Sassafrás²³, aí os brancos vieram e tiraram tudo. Aí quando viemo pra cá começemo a cuidar”, explica Nandjá, esposa do falecido Livai Priprá. Cuidar, neste caso, significa não permitir a exploração daquela área.

²² Instituto Federal Catarinense.

²³ Canela Sassafrás é uma planta arbórea. Suas folhas e suas cascas são utilizadas pelos Laklânõ/Xokleng para fazer chá, que combate enfermidades como a gripe e reduz a indisposição.

No entanto, percebo que a noção de cuidado para os Laklãñ/Xokleng se desdobra também em outras direções. Por um lado há este sentido de cuidado que diz respeito a não desmatar, a preservar as plantas e os animais - e os Laklãñ/Xokleng parecem lançar mão do discurso ambientalista para falar de si, assunto que falarei posteriormente. Por outro lado, o cuidar também pode ter a ver com manter o local limpo. Cardoso (2016), em sua etnografia sobre a cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal, aponta para este mesmo sentido:

Cuidar do terreno implicava mantê-lo limpo, “*sem ciscos*”, ou seja, folhas, galhos e frutos das árvores deveriam ser cotidianamente varridos e colocados em grandes buracos ou em montinhos. Algo que no início me soava um tanto excessivo. Após o acúmulo destes ciscos, estes tinham que ser queimados para que o vento não espalhasse novamente a “*sujeira*”. Nos buracos, após cheios, eram plantadas mudas de coqueiros (CARDOSO, 2016 p.109).

Através das experiências obtidas com algumas caminhadas no mato que participei em campo, percebo que para os Laklãñ/Xokleng, manter limpo tem a ver não apenas com remover algum tipo de ‘*sujeira*’ do lugar, mas sobretudo com abrir passagem, tornar o movimento possível. Em uma das caminhadas, Mila ia na frente e disse “vou deixar tudo arrumadinho aqui para vocês passarem”, tirando com o facão os obstáculos que poderiam atrapalhar nossa caminhada. Quando acompanhei seu Ivo para marcar os pinus que seriam retirados, a mesma limpeza era feita (sobre este tema, haverá mais informações no capítulo 7). Algumas vezes, mesmo que o galho não impossibilitasse a passagem, este era retirado, já pensando nas próximas vezes que se passaria por ali. São duas situações distintas. Na primeira, se tratava de uma picada estreita e fechada, um caminho pouco percorrido, onde existia uma necessidade imediata na limpeza para que fosse possível seguir adiante. Na segunda, a passagem era possível sem a limpeza imediata, mas ainda assim, a limpeza enquanto cuidado, era colocada em prática. E me parece, por se tratar de um lugar regularmente frequentado por seu Ivo, era realizada de forma contínua.

Desde o início das atividades da trilha já haviam explicações durante as visitas guiadas, e os *trilheiros* não se envolviam apenas com as atividades concernentes à trilha, mas também com a manutenção de espaços relacionados a outros projetos. Dividiam-se em quatro grupos e cada um ficava responsável por uma atividade, que poderia ser limpar a Casa de

Cultura, roçar o terreno, cuidar da horta, fazer a manutenção do viveiro etc. Hoje as atividades dos *trilheiros* são relacionadas diretamente à trilha e à manutenção de espaços utilizados pelos visitantes.

A parceria firmada com a empresa Ativa Rafting se deu posteriormente, quando a trilha já recebia visitação. A Ativa Rafting é uma empresa especializada em turismo de aventura com sede em Doutor Pedrinho e liderada pelo alemão Otto. Nesta parceria é responsabilidade da Ativa Rafting lidar com as questões administrativas e burocráticas, encaminhar visitantes (embora muitos procurem diretamente a Trilha da Sapopema), garantir-lhes seguro contra acidentes e fornecer treinamento aos *trilheiros*. Esta parceria é vista de forma muito positiva pelos *trilheiros*. Através da Ativa receberam treinamento sobre a manutenção da trilha e condução das visitas (a fim de garantir a segurança aos visitantes), curso de resgate e curso de primeiros socorros. A Trilha conta inclusive com uma maca de resgate e durante a caminhada os *trilheiros* levam consigo kits de primeiros socorros e cordas para possíveis resgates.

O profissionalismo e a grande preocupação com a segurança dos visitantes sem dúvidas são fatores a serem salientados. Acompanhei inúmeras visitas com públicos dos mais variados. Algumas vezes se tratavam de enormes grupos de crianças agitadas e difíceis de controlar. Mesmo em situações adversas, ao lidar com uma criança desrespeitosa, por exemplo, nunca vi um *trilheiro* perder a calma. Pelo contrário. Apesar da maioria dos *trilheiros* serem ainda adolescentes, há uma postura bastante madura com relação ao trabalho na trilha, que envolve grande responsabilidade, atenção e algumas situações desafiadoras. Presenciei uma visita em que a turma contava com dois adolescentes autistas, que necessitaram de auxílio individual durante todo o percurso. A atenção e o suporte dado à estes estudantes pelos *trilheiros* garantiu que os mesmos tivessem a oportunidade de usufruir da experiência da mesma forma que seus colegas.

Retornando às referências presentes nas narrativas sobre a Trilha, nomes de pessoas inevitavelmente são citados. Quando pedia para que me contassem sobre a trilha, geralmente as pessoas mencionavam parentes que estão ou já estiveram envolvidos com ela. O parentesco é um fator importante na construção da memória sobre as experiências da trilha na comunidade, e tem influência na composição da equipe.

A equipe de *trilheiros* está em constante alteração e apresenta como perfil estudantes do ensino médio. Durante a maior parte do tempo em que estive em campo, o grupo era praticamente todo composto por primos, embora o parentesco não seja um pré-requisito para se trabalhar na trilha. Algumas mulheres também já fizeram parte da equipe, mas a predominância é de homens. A justificativa para o afastamento das atividades da trilha pelos ex-trilheiros ou ex-trilheiras geralmente tem a ver com questões pessoais, como trabalho e estudo. A grande rotatividade de *trilheiros* e sua abdicação das atividades da trilha em prol de trabalho, muitas vezes fora da aldeia em municípios como Pomerode e Presidente Getúlio, ou na zona rural, indica que a trilha não representa uma fonte de renda suficiente para o sustento dos *trilheiros*. O envolvimento com a trilha é visto como uma oportunidade de geração de renda, mas não configura por si só uma carreira. Na maior parte das vezes representa uma atividade transitória que ocorre durante o ensino médio.

Os *trilheiros* mais velhos, que estão a mais tempo trabalhando na trilha tornam-se os responsáveis pela Trilha da Sapopema. Realizam a maior parte das explicações durante as visitas, instruem os demais *trilheiros* e efetuam os pagamentos a eles. É o caso de Geraldino, Eliton e Jesaías. Hoje, Jesaías é o único que permanece trabalhando com a trilha, e exercendo esta função. Geraldino mudou-se para Pomerode para trabalhar e Eliton vive em Florianópolis onde cursa graduação em Antropologia na UFSC.

Como já mencionado, o nascimento da Trilha da Sapopema é associado a um momento da Aldeia Bugio onde os projetos, sobretudo relacionados à sustentabilidade prosperavam, e tal nascimento é lembrado dentro deste contexto. No entanto, *projetos* remetem a algo transitório, não permanente. Hoje a trilha não é apenas um projeto, apresentando atributos de entidade institucional²⁴ na medida em que possui um funcionamento regular, espaço físico, regras próprias e implica um tipo de conduta normatizada aos envolvidos com suas atividades. Ser um *trilheiro* demanda uma grande responsabilidade. “O pessoal aqui respeita a gente, a gente tem que dar o exemplo”. Ouvi frases semelhantes à esta algumas vezes através das vozes dos *trilheiros*. Isso demonstra que ocupam uma posição de destaque na comunidade pelo trabalho que desempenham na trilha e

²⁴ É importante esclarecer aqui que o termo ‘entidade institucional’ nunca foi utilizado pelos Laklãnô/Xokleng para se referir à Trilha da Sapopema. Utilizo aqui apenas como artifício da escrita a fim de mostrar a minha interpretação sobre a trilha.

que são conscientes da responsabilidade implicada neste papel a ponto de serem cuidadosos com sua conduta pessoal de forma a não prejudicar a credibilidade da Trilha da Sapopema e produzir uma influência positiva aos mais jovens.

É importante salientar que hoje a Trilha da Sapopema é a principal via pela qual as pessoas de fora da TI passam a conhecer a Aldeia Bugio. Representa uma importante porta de acesso ao universo Laklãñ/Xokleng, sendo talvez o único contato que muitas pessoas externas à TI terão com ele ao longo de suas vidas. Além disso, os *trilheiros* costumam viajar para realizar apresentações em eventos e instituições (em especial ligadas à educação), para falar sobre a trilha e sobre a cultura Laklãñ/Xokleng. A Trilha da Sapopema cumpre, portanto, também uma função política, pois através dela cria-se um contexto de interlocução onde o Laklãñ/Xokleng enuncia ao outro quem se é, sua história, seu território e suas práticas.

Os eventos realizados em torno do Dia do Índio e da “Pacificação” representam momentos em que a aldeia abre suas portas para a comunidade externa e organizam apresentações para falar de sua cultura. No entanto, tratam-se de momentos pontuais, que ocorrem apenas duas vezes por ano, onde comparativamente, o volume de público externo atingido é muito inferior ao número de visitantes que a Trilha recebe durante o ano.

Há de fato uma grande responsabilidade sobre o que é dito e mostrado sobre sua cultura, sobre quem eles são, o que eles fazem e como vivem para estes visitantes. Os *trilheiros* desempenham portanto este papel de ‘intérprete’ dos modos de ser e da cultura Laklãñ/Xokleng aos visitantes, mas também em contexto interno, pois as caminhadas na Trilha tem sido frequentemente utilizadas pela comunidade escolar enquanto recurso didático para os estudantes aprenderem sobre a cultura, e acredito que daí venha a responsabilidade de *ter que dar o exemplo*, uma vez que representam uma figura de referência aos jovens em idade escolar.

5.3. RESGATE E FORTALECIMENTO CULTURAL

Atualmente o povo Laklãnõ/Xokleng passa por um processo de resgate e fortalecimento cultural. Estas foram algumas palavras ouvidas em campo, mas ouvi também os termos valorização e revitalização, todas remetendo à mesma conotação.

A partir da década de 1990, houve um grande despertar por parte da comunidade para o resgate da língua e cultura indígena Laklãnõ/Xokleng. Pois, a comunidade percebeu a importância de conhecer seu idioma, sua cultura e a sua tradição; ou seja, as pessoas sentem a necessidade de pró-vitalizar a cultura, pois sabem que é necessário repassar os conhecimentos para os jovens, para que não venha haver futuramente a extinção da identidade cultural do povo Laklãnõ/Xokleng (ALMEIDA, 2015 p. 13).

A respeito do termo pró-vitalizar, Almeida (2015, p. 13) explica se tratar de um termo que vem sendo utilizado pelos acadêmicos e professores indígenas como forma expressar o movimento atual de resgate de alguma coisa (no caso a cultura e as tradições) que estava parada, adormecida, porém não morta, como porventura o termo revitalizar poderia implicar.

A Trilha da Sapopema em conjunto com outras ações têm realizado movimentos neste sentido. A escola Vanhecu Patte, a Ação Saberes Indígenas na Escola e as festas do dia do índio e do 22 de setembro podem ser considerados sustentáculos relevantes deste processo na Aldeia Bugio, atuando transversalmente e conjuntamente a partir da mesma finalidade: resgate e fortalecimento da cultura Laklãnõ/Xokleng. A escola cumpre a função de ponto nodal quando se trata de revitalização cultural, pois a maior parte das ações voltadas à valorização da cultura surgem a partir dela. A Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC) também tem desempenhado um importante papel neste processo.

5.4. A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA E O ENSINO SUPERIOR

Neste subcapítulo farei uma breve discussão sobre a relação dos Laklãnõ/Xokleng com a educação formal e sobre alguns aspectos da maneira Laklãnõ/Xokleng em trilhar uma trajetória acadêmica e tornar-se professora ou professor, tentando refletir sobre como a *cultura* surge ou é tratada nesta trajetória e nas práticas educativas dos professores. O que veremos adiante é que os intelectuais Laklãnõ/Xokleng investem seus esforços em pesquisar a própria cultura. Sendo assim, a formação universitária constitui um campo de reflexão e instrumentalização para falar sobre a própria cultura em determinados contextos numa relação de retroalimentação com outros projetos culturais, como a Trilha da Sapopema.

Em 1988, com o resultado de anos de luta e mobilização empreendidas pelos povos indígenas e de organização de apoio às causas indígenas, registra-se um avanço no entendimento sobre o papel da educação indígena com a Constituição Federal em seu artigo 231, reconhece aos povos indígenas o direito à diferença. Da mesma forma, respeitando sua organização social, costumes, língua, crenças e tradições, assegurando também a estas comunidades o uso de suas línguas maternas e os processos próprios de aprendizagem (PPP da EIEB Laklãnõ, 2011, p. 3).

Criri Neto (2015, p. 13) conta que

O tempo foi passando e, no ano de 1993, todas as escolas indígenas do Estado de Santa Catarina passaram a pertencer e a ser atendidas pela Secretaria de Estado da Educação e do Desporto, através da portaria no 16207/93, com o objetivo de assegurar um modelo de educação indígena capaz de atender aos anseios das etnias presentes em todo o território catarinense, e contemplar os princípios da especificidade, diferença, interculturalidade e bilinguismo, previstos na legislação nacional, como resultado dos direitos conquistados pelos povos indígenas na constituição de 1988 (CRIRI NETO, 2015 p 13).

A Terra Indígena Ibirama-Laklãnõ conta com três escolas públicas estaduais. A escola Laklãnõ²⁵, localizada na Aldeia Barragem, atende a maior parte das aldeias, que encontram-se próximas. O Plano Político Pedagógico da Escola Laklãnõ conta sobre a luta do povo Laklãnõ/Xokleng para implementar uma educação escolar voltada ao bilinguismo e valorização da cultura. De acordo com o PPP, a partir da constituição de 1988

(...) surgiu o interesse e assim o povo Xokleng se organizou e deu se início à articulação para ter um ensino bilíngüe em todas as escolas existente no território da Terra Indígena. Da mesma forma articularam para construção de uma Escola Educação Básica do Ensino Fundamental e Médio, na própria Terra Indígena, assim tomando como forma de respeitar o patrimônio cultural das comunidades indígenas. Destacando que isso evitará a saída dos alunos indígenas para estudarem nas escolas não-indígena fora da Terra Indígena. Assim, depois de muita espera a comunidade da Terra Indígena Laklãnõ, conseguiram realizar seus sonhos; conseguindo uma Escola de Educação Básica de acordo com a sua realidade. Com a implantação da Escola de Educação Básica Laklãnõ em 2004, as Escolas Isoladas foram nucleadas para a mesma (PPP da EIEB Laklãnõ, 2011).

Assim, a Escola Laklãnõ surgiu a partir deste projeto de unificação das escolas existentes na TI. Apenas duas escolas permaneceram fora deste projeto. A Aldeia Bugio, por ser distante, torna difícil o deslocamento diário de alunos e funcionários até a Barragem. Dessa forma, conta com uma escola distinta para atender aos alunos da aldeia: a Escola Pública Estadual Vanhecu Patte. A TI dispõe ainda de uma pequena escola multisseriada, Escola Luiza Meiring, na aldeia Toldo, para atender aos estudantes desta área mais isolada. Todas as três escolas são denominadas de “Escola Indígena de Educação Básica (EIEB)”. Mas o que é Educação Escolar Indígena?

A Educação Escolar Indígena é uma forma sistemática e específica de implementar a escola entre as comunidades indígenas de maneira que, a partir das formas de construção do conhecimento propriamente indígena, possa se ter acesso aos outros conhecimentos sistematizados pela escola nos conteúdos

²⁵ Inicialmente a Escola Laklãnõ localizava-se na aldeia Palmeira. Foi interdita pela defesa civil uma vez que seu prédio foi considerado condenado, representando risco. Dessa forma, a escola foi transferida para a aldeia Barragem, e a antiga escola na aldeia Palmeira encontra-se em ruínas.

curriculares, e que, por sua vez, pressupõe o uso da escrita, além de articulá-los de maneira reflexiva ao contexto sociocultural indígena. Não é uma questão nem de incorporação por parte dos indígenas dos conhecimentos da sociedade não indígena e nem tampouco de adaptação dos conhecimentos da sociedade não indígena ao contexto sociocultural indígena, mas sim de construção conjunta de um saber intercultural (SED, 2018, p 24).

A escola Vanhecu Patte atende alunos do ensino fundamental (anos iniciais e finais), e ensino médio. Sua estrutura é em alvenaria e conta com salas de aula, cozinha, pátio, banheiros e quadra de esportes. Todos os professores são indígenas²⁶ e contratados pela Secretaria de Estado de Educação de Santa Catarina. Takuaty, uma pequena aldeia Guarani limítrofe à Bugio, também é atendida pela escola Vanhecu Patté. Os alunos Guarani integram as mesmas turmas e compartilham os mesmos espaços que os Laklãnõ/Xokleng. O currículo é composto pelas disciplinas comuns a todos os alunos da rede pública estadual, mais as disciplinas de cultura (onde aprendem a produzir artesanatos) e língua Laklãnõ/Xokleng (os alunos Guarani contam com uma disciplina voltada ao próprio idioma). A escola apresenta a proposta de realizar uma educação diferenciada. Cabe-nos perguntar o que a ‘educação diferenciada’ representa para os Laklãnõ/Xokleng.

A educação diferenciada deve tratar de questões voltadas à cultura indígena. Para Fonseca (2015, p. 17) isto envolve desde a contratação dos profissionais, que devem ser indígenas para poder atuar nas escolas dentro das terras indígenas, e envolve também o que deve ser trabalhado dentro das salas de aulas: questões voltadas à cultura como a forma de preservar o conhecimento adquirido pelo povo e transmitir aos mais novos. Os Laklãnõ/Xokleng entendem que a escola tem um papel muito importante para manter viva a cultura dos antepassados, e encontram na memória dos anciãos uma forma de resistência.

Nos deserdaram de nossa mãe natureza, nos reprimiram aos limites territoriais, fizeram o que lhes foi plausível e lucrativo, só para ver se conseguiam nos calar, mas foi impossível, pois apesar de tantas transformações surgiu no além uma nova ideia, um novo pensamento, o de reviver. Hoje buscamos na memória dos anciãos algo que possa nos dar força para lutar por nossos direitos e viver essa nova história que a educação escolar

²⁶ A prevalescência de professores indígenas no ensino público de Santa Catarina tem sido uma grande conquista. Segundo a SEED (2018, p. 35), entre 1998 e 2013 houve um aumento de 586,30% no número de professores indígenas no Estado.

nos proporcionou e nos qualificou para que pudéssemos encontrar nossos ideais (PATTE, 2015, p 22).

A maioria dos professores possui graduação ou estão se graduando. Muitos optam pelas universidades particulares²⁷ nos municípios próximos. Neste sentido destaca-se a UNIASSELVI de Ibirama. A proximidade com a TI e a modalidade semi-presencial dos cursos de licenciatura são fatores que favorecem o ingresso e a permanência dos indígenas. No entanto, é importante salientar que ainda assim a conclusão dos cursos é bastante dispendiosa, envolvendo gastos com mensalidades e deslocamentos constantes. O período de graduação é muitas vezes acompanhado por lembranças de muito esforço e privação, podendo envolver toda a família. A exemplo disso temos o caso de uma mãe e filha que se deslocavam até Ibirama periodicamente para as etapas de aulas presenciais. Não tendo dinheiro para pagar hotel ou alimentação, dormiam em um ponto de ônibus próximo à universidade e levavam marmitta de casa que muitas vezes não era suficiente para atender às suas necessidades e acabavam assistindo as aulas de estômago vazio. Toda a família acabava se mobilizando para arcar com as despesas da educação das duas.

As transformações que a identidade Xokleng/Laklãnõ vem sofrendo ao longo dos séculos acontecem não apenas por forças externas relativas ao contato, mas também pelos interesses deste povo relacionados às significações e ressignificações dadas por eles ao sentido de pertencer ao povo Xokleng/Laklãnõ e, conseqüentemente, do ser índio Xokleng/Laklãnõ, de acordo com o contexto histórico em que estão inseridos e no qual são efetivadas suas vivências pessoais e coletivas. Hoje, esses momentos constituem a formação profissional nos cursos de magistério e capacitação de professores indígenas e, principalmente, no desenvolvimento dos cursos de licenciatura na Uniasselvi (WEBER, 2010. P. 263).

De uma forma geral, a educação é bastante valorizada pelos Laklãnõ/Xokleng. Muitos cursam o ensino superior e escolhem a docência como carreira, estimulados pela possibilidade de trabalhar na escola. Os cargos na escola são bastante cobiçados por garantirem estabilidade

²⁷ Por muito tempo as universidades particulares eram praticamente a única possibilidade para os Laklãnõ/Xokleng. O cenário mudou a partir da política de ações afirmativas das universidades públicas e da criação da Licenciatura Intercultural Indígena.

financeira, gerando até mesmo um clima competitivo por estes postos de trabalho. Por outro lado, compreendem o ensino superior como uma instrumentalização para a obtenção de melhorias à própria comunidade e na luta por direitos.

Os relatos de estudantes que pertencem ao povo Laklãnõ Xokleng revelam diferentes olhares sobre os motivadores que os levam a buscar a universidade. Indicam fortemente a existência de projetos coletivos bem como individuais e familiares. Há um discurso que aponta para uma concepção ética e política de coletividade e de superação da opressão histórica e da posição subalterna. Neste sentido, vemos a importância de um retorno para suas comunidades Laklãnõ Xokleng, bem como de protagonismo e visibilidades para o fortalecimento da *Re-existência* indígena mais ampla, ou seja, a educação tornou-se um instrumento de luta além de uma busca representativa de protagonismo de intelectuais indígenas em vez de —brancos. Ao mesmo tempo, vemos projetos que poderiam ser vistos como —individuais, mas que são também desejos ou sonhos —familiares de acesso a um capital cultural que o ensino superior pode promover. Mas convivem a tudo isso, divergências e posições ambíguas sobre o tema. Os projetos coletivos podem ser evidenciados por diferentes relatos onde tanto o pertencimento ao genérico —povos indígenas, quanto especificamente ao povo Laklãnõ, aparece como orientador de suas perspectivas de futuro e escolhas frente à universidade. Falam sobre um retorno para seu povo, o que os difere da maioria das/os acadêmicas/os (VIANA,, 2017, p. 105).

A política de Ações Afirmativas da Universidade Federal de Santa Catarina tem estimulado o ingresso de estudantes Laklãnõ/Xokleng na universidade. Apesar de dificuldades como o atraso de bolsas e precariedade do alojamento, os estudantes resistem, lutando pela construção de uma instituição mais plural e afirmando seu locus dentro da sociedade e do espaço acadêmico. No entanto, não se trata de uma luta fácil. De acordo com Rocha de Melo (2014, p. 95), praticamente metade dos indígenas classificados e matriculados nos cursos regulares através do Programa de Ações Afirmativas (PAA) não conseguiu manter-se nos estudos, trancando ou abandonando os cursos. Vários são os fatores inibidores do sucesso dos alunos indígenas em permanecerem na universidade, fragilizando iniciativas afirmativas para um acesso mais democrático e diferenciado à universidade.

A partir de conversas que tive com estudantes Laklãnõ/Xokleng da UFSC em Florianópolis ou até com ex-estudantes residentes na própria terra indígena, fica claro o desejo que a maioria demonstra em retornar às suas aldeias, resultante tanto da grande

saudade que sentem de suas famílias quanto da vontade em utilizar os conhecimentos obtidos através dos cursos de graduação para trazer retornos positivos à comunidade.

A academia é um ambiente desafiador para os indígenas. De acordo com Mendes dos Santos & Machado Dias Jr (2009), nos “projetos de educação” no Brasil, em seus mais diferentes níveis, não há lugar nem ambiente reservados para uma prática simétrica entre o conhecimento científico-acadêmico e o conhecimento tradicional-indígena.

O que se assiste é a propagação de um pensamento e de uma prática em que o *outro*, com suas concepções e teorias, é acolhido para aprender o que a ciência tem a (lhe) dizer. Isso se encontra organizado na estrutura dos cursos com suas áreas disciplinares, na obrigatoriedade e formato dos projetos e programas, no papel e na posição do professor e do aluno, nos mecanismos de avaliação, na orientação dos produtos monográficos etc (MENDES DOS SANTOS & MACHADO DIAS JR, 2009).

Assim, a academia está longe de ser um espaço que proporcione um diálogo horizontal entre as diversas formas de conhecimento. Tradicionalmente apresenta uma estrutura engessada e hierarquizada, que muitas vezes invisibiliza indígena. Tanto enquanto indivíduo e estudante proveniente de contextos culturais dos mais diversos, com necessidades e desejos particulares, quanto como produtores de conhecimentos próprios, apoiados em olhares distintos sobre o mundo, que não se alinham necessariamente com os mesmos olhares ocidentais e, sobretudo acadêmicos. Portanto, além da resistência cotidiana, de manter-se na universidade apesar das dificuldades, ao indígena é implicada também um tipo de resistência epistemológica dentro das instituições de ensino superior.

Remando no contra fluxo deste modelo de cursos de ensino superior, nos últimos anos surgiram cursos no Brasil direcionados ao público indígena, com uma formação mais contextualizada à sua realidade. É o caso dos cursos de licenciatura indígena. Rocha de Melo (2013, p. 131) conta que

O curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica foi resultado de um processo dialógico entre os grupos indígenas envolvidos (Guarani, Xokleng e Kaingang), com a Comissão Interinstitucional para

Educação Superior Indígena (CIE- SI) – composta por pesquisadores que desenvolvem trabalhos entre os povos indígenas, por técnicos da Secretaria de Educação do Estado, por membros de entidades indigenistas, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e a Comissão de Apoio aos povos Indígenas (CAPI) (ROCHA DE MELO, 2013, p. 131).

No contexto da educação escolar indígena, a Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC) apresenta relevância significativa. O curso é destinado aos povos Guarani, Kaingáng e Laklãnõ/Xokleng, tem ingresso da sua primeira turma em 2011.

O Curso de Graduação em Licenciaturas dos povos Indígenas do Sul da Mata Atlântica – Guarani, Kaingáng e Laklãnõ/Xokleng do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da universidade Federal de Santa Catarina, foi criado em abril de 2010, com as primeiras turmas como projeto experimental, iniciando em fevereiro de 2011. Com enfoque nos territórios indígenas: questões fundiárias e ambiental no Bioma Mata Atlântica (FUNAI, 2015)²⁸.

Muitos professores da escola Vanhecu Patte cursaram ou estão cursando a licenciatura indígena da UFSC. Para que os estudantes possam continuar residindo em suas aldeias, o curso é realizado em etapas, orientadas através da pedagogia da alternância. De acordo com a FUNAI (2015), a turma que se formou em 2015 na UFSC cursou

(...) mais de 3.400 horas aula, divididas em quatro anos, em regime presencial especial, acontecendo com etapas concentradas, desenvolvido na Pedagogia da Alternância, com um tempo na Universidade, um tempo na comunidade, incluindo atividades de campo, conversas e muito aprendizado com os especialistas nos conhecimentos tradicionais indígenas. Durante os oito semestres os alunos participaram de atividades artístico-culturais e de viagens de estudo para visitas a museus, sítios arqueológicos, institutos de pesquisas, arquivos públicos, bibliotecas e laboratórios (FUNAI, 2015).

A instituição de ensino é responsável pelo transporte dos discentes até Florianópolis onde as aulas são ministradas em forma de módulos intensivos. Fica a cargo da universidade

²⁸ Disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3230-primeira-turma-de-licenciatura-intercultural-indigena-se-forma-na-universidade-federal-de-santa-catarina>

também disponibilizar alojamento e alimentação, e ao final de cada etapa os estudantes retornam às suas casas. Segundo o site do curso,

A matriz curricular está organizada em regime semestral, sendo constituída por carga horária distribuída entre o Tempo-Universidade e o Tempo-Comunidade, incluindo as atividades de pesquisa de campo. Também há previsão de atividades artístico-culturais e de viagens de estudo para visitas a museus, sítios arqueológicos, institutos de pesquisas, arquivos públicos, bibliotecas, laboratórios, entre outros.

Cada semestre letivo será composto de etapas intensivas, que ocorrerão nas comunidades, conforme especificado anteriormente e no Campus da UFSC – Florianópolis, nos meses de fevereiro, maio, julho e outubro, coincidindo com o período de férias e recesso escolar. Esse conjunto perfaz um total de 3.420 horas, com carga horária distribuída em oito semestres, ou seja, quatro anos.²⁹

Para se formar o discente apresenta um trabalho de conclusão de curso individual. A escolha do tema é livre, mas até o momento todos os Laklãnõ/Xokleng desenvolveram pesquisas relacionadas à cultura e território do seu povo, cujo objetivo está claramente voltado para a valorização cultural, conforme Simeão Priprá, egresso da Licenciatura Indígena, explica em seu trabalho de conclusão de curso sobre arte indígena:

Este trabalho pretende juntar-se a outros no sentido de resgatar a arte Xokleng e contribuir para a divulgação da mesma, para que a sociedade se conscientize que não pode continuar como está. Há necessidade de mudar o curso dessa história. Os Xokleng precisam resgatar toda a sua história, seus costumes, praticar sua arte, construir seus arcos, suas flechas, suas mantas, seus cocares e colares, suas cerâmicas e voltar a praticar seus rituais e suas danças para poder com orgulho dizer que são índios Xokleng e lutar por seus direitos perante a sociedade (PRIPRÁ, 2015 P 12).

Levando em conta a grade curricular, a estrutura e os TCCs, o curso de licenciatura indígena apresenta como diferencial em relação aos demais cursos de licenciatura, uma formação direcionada ao próprio contexto indígena, possibilitando que o profissional se coloque em uma posição reflexiva tanto com relação à própria cultura e aos processos

²⁹ Disponível em <http://licenciaturaindigena.ufsc.br/curso/>

históricos a ela relacionados, quanto às práticas educativas no âmbito de uma educação diferenciada. Tais aspectos contribuem para o protagonismo dos professores na construção de uma educação mais autônoma, menos colonizada, e voltada para o fortalecimento da cultura indígena.

O papel da escola indígena não é mais de integração, mas de fortalecimento cultural para as comunidades indígenas. A escola é reapropriada pelos professores e estudantes indígenas que passam a participar de sua estruturação, bem como da construção dos materiais didáticos, dos Projetos Políticos Pedagógicos e de toda a rotina escolar. Esta participação coloca o indígena como autor dentro desse processo histórico de apropriação da educação escolar (WEBER, 2010. P. 260).

A pesquisa acadêmica realizada durante a formação dos professores na licenciatura indígena apresenta como objeto sua própria cultura, sua própria história, e sua própria forma de aprender e ensinar. Tal produção intelectual direciona-se tanto às reflexões de contextos pretéritos quanto às suas condições e posições atuais enquanto indígenas e sua relação com o mundo dos brancos. Produz também dados escritos sobre a própria cultura e sobre práticas educativas capazes de amparar pedagogicamente a atuação dos professores.

Além disso, proporciona experiências que emergem no contexto educativo e refletem na forma da comunidade de se relacionar com a própria cultura. A exemplo disso temos o trabalho desenvolvido pela professora Walderes Cocta Priprá de Almeida. Intitulado “O *Mõg* como instrumento pedagógico na educação escolar indígena: uma experiência Laklãnõ/Xokleng”, o trabalho de conclusão de curso realizado em 2015 traz não apenas história do *Mõg*³⁰, construída a partir de informações obtidas através dos anciões, mas também relatos e reflexões sobre a experiência de produção do *Mõg* na escola. Esta experiência não ficou restrita às paredes da escola, tampouco à professora e seus alunos. Para colocar em prática o projeto, membros da comunidade se envolveram, em especial anciãs e anciãos. Os estudantes tiveram que coletar a matéria prima para a produção da bebida;

³⁰ O *Mõg* é uma bebida fermentada feita à base de xaxim e mel, que passa por um processo de aquecimento com pedras quentes e costuma ser enterrada durante o processo de fermentação. Não é consumida pelos Laklãnõ/Xokleng cotidianamente, mas sim em festas ou momentos nos quais pretende-se celebrar a cultura.

produzi-la; compreender e refletir sobre a importância do *Mõg* nas cerimônias, entendendo quem o preparava e quem participava. A proposta da professora levou ainda os estudantes a refletirem acerca da organização social pretérita e atual de seu povo e territorialidade. Neste caso o TCC deixa de ser apenas algumas páginas redigidas com uma série de informações reunidas e passa a constituir um campo de emergência de experiências capaz de dar vida às práticas, resgatar e valorizar significados e, sobretudo coloca a comunidade como protagonista neste processo, estendendo a experiência para além da escola, proporcionando o fortalecimento da cultura na comunidade.

Neste contexto o *Mõg* é, ao mesmo tempo, um produto da cultura e a reunião de saberes materializados em todo o seu processo de produção. Se apresenta enquanto um conhecimento tradicional alicerçado no ‘saber fazer’ - e me parece que para os Laklãnõ/Xokleng o ‘saber fazer’ muitas vezes é sinônimo de cultura. Segundo Gallois (2006, p.11), a conceituação de Patrimônio Cultural Imaterial inclui a dimensão social, sempre presente nos saberes e fazeres, como também inclui as interpretações e transformações que necessariamente acompanham a transmissão de saberes. O *Mõg*, e o seu ‘saber fazer’ enquanto coisa da cultura, é de lá extraído e se torna objeto de experimentação no contexto educativo, conquistando um outro status: o de metodologia pedagógica. Assim, a cultura ganha um novo sentido a partir do diálogo com seu contexto institucional, e o *Mõg* enquanto cultura Laklãnõ/Xokleng, torna-se um suporte de reflexividade sobre quem se é.

Mas a questão é justamente esta: falar sobre a “invenção da cultura” não é falar sobre cultura, e sim sobre “cultura”, o metadiscorso reflexivo sobre a cultura. () é que a coexistência de “cultura” (como recurso e como arma para afirmar identidade, dignidade e poder diante de Estados nacionais ou da comunidade internacional) e cultura (aquela “rede invisível na qual estamos suspensos”) gera efeitos específicos. (CUNHA, 2009, p. 373).

A cultura é aqui objetivada e se torna a “cultura” que é usada para pensar a si mesmos enquanto Laklãnõ/Xokleng. Mais do que aprender conceitualmente, este tipo de prática pedagógica proporciona a apropriação do saber fazer por parte dos alunos. Neste caso o conhecimento é objetificado e ganha um novo significado a partir do seu emprego enquanto metodologia no âmbito escolar. O lugar (escola) e a direção em que realiza-se o esforço para a

propagação deste conhecimento, levando em conta os sujeitos envolvidos e a mediação institucional, reelabora este conhecimento e transforma a “cultura” em conteúdo escolar.

Na academia, diversas pesquisas são realizadas sobre povos indígenas, mas no caso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, os próprios indígenas se tornam autores e produtores de conhecimento sobre seu próprio povo e produzem este conhecimento sobretudo PARA o seu próprio povo. Não estou defendendo aqui que o conhecimento indígena deva ser institucionalizado ou que necessite de algum tipo de legitimação por parte da academia, mas não posso negar que o registro – não apenas através de trabalhos acadêmicos, mas de qualquer fonte escrita, filmada ou gravada – é relevante para os Laklãnõ/Xokleng. Esta necessidade é demonstrada na medida em que uma das operações comuns no processo de resgate cultural é a luta para que antigos conhecimentos e práticas não sejam perdidos.

Os Laklãnõ/Xokleng vivem em profundo contato interétnico e sua trajetória é marcada por processos históricos que alteraram muito sua forma de viver. Neste sentido, os Laklãnõ/Xokleng encontram nos anciões pontes de acesso ao conhecimento que consideram genuinamente Laklãnõ/Xokleng, conhecimentos mais próximos ao *tempo do mato*. Existe até mesmo uma certa pressa em se consultar e acessar os conhecimentos dos anciões, com receio de que o mesmo esteja em vias de ser esquecido com a morte destas pessoas. Neste sentido, os trabalhos acadêmicos podem ser destacados como uma forma de produzir registros (memórias) de uma parcela do conhecimento Laklãnõ/Xokleng, passíveis de ser acessados, consultados, traduzidos e repensados posteriormente, e sobretudo, utilizado como apoio no contexto escolar. Além disso, este tipo de produção escrita, enquanto registro, se distingue dos demais pelo seu propósito reflexivo, especialmente no que tange às formas de se construir uma educação escolar indígena que compreenda a cultura Laklãnõ/Xokleng.

Como dito anteriormente, as escolas da terra indígena apresentam a proposta de colocar em prática uma educação diferenciada. Ou seja, uma educação intercultural e bilíngue, conforme fundamentada através da legislação. Para isso não existe um modelo pronto ou uma receita que possa ser seguida. A educação diferenciada no contexto Laklãnõ/Xokleng está em constante construção pela comunidade escolar. Neste sentido, a Ação Saberes Indígenas na Escola vem como uma grande apoiadora, instigando um processo

de descoberta, construção e implementação de práticas que emergem a partir do ‘repensar a escola’, apoiada na forma de de ensino-aprendizagem Laklãnõ/Xokleng.

5.5. AÇÃO SABERES INDÍGENAS NA ESCOLA

Em abril de 2017, ainda no início da minha experiência em campo, tive contato pela primeira vez com a Ação Saberes Indígenas na Escola (ASIE). Na ocasião, estava alojada na Casa de Cultura, onde chegou para dormir também a equipe da ASIE-SC que viera para reunir-se com os professores e acompanhar atividades da escola, as quais produziram material audiovisual. O pessoal da aldeia já tinha me contado um pouco sobre o projeto, mas apenas a partir deste momento comecei realmente a entender do que se tratava.

A Ação Saberes Indígenas na Escola, instituída pela Portaria nº 1.061, de 30.10.2013 e regulamentada pela Portaria SECADI/MEC nº 98, de 06.12.2013 tem como objetivo:

I - Promover a formação continuada de professores da educação escolar indígena, especialmente daqueles que atuam nos anos iniciais da educação básica nas escolas indígenas;

II - Oferecer recursos didáticos e pedagógicos que atendam às especificidades da organização comunitária, do multilinguismo e da interculturalidade que fundamentam os projetos educativos nas comunidades indígenas;

III - Oferecer subsídios à elaboração de currículos, definição de metodologias e processos de avaliação que atendam às especificidades dos processos de letramento, numeramento e conhecimentos dos povos indígenas;

IV - Fomentar pesquisas que resultem na elaboração de materiais didáticos e paradidáticos em diversas linguagens, bilíngues e monolíngues, conforme a situação sociolinguística e de acordo com as especificidades da educação escolar indígena.

Ainda de acordo com a mesma portaria, a formação continuada dos professores que atuam na educação básica em escolas indígenas deve abarcar uma perspectiva bilíngue/multilíngue, capaz de contemplar a complexidade etno-sociolinguística dos povos indígenas atendidos. A ação Saberes indígenas na Escola é desenvolvida em regime de colaboração com os estados, o Distrito Federal, os municípios e as instituições de ensino superior (IES) e baseada nos princípios da especificidade, da organização comunitária, do multilinguismo e da interculturalidade, assegurados pelo art. 210, § 2o, da Constituição Federal.

O Plano de Trabalho do Núcleo UFSC compõe a Rede UFMG (MG, ES, RJ, SP, PR, SC e RS), e efetiva o trabalho com professores indígenas de três etnias: Guarani, Kaingang e Laklãnõ/Xokleng de Terras Indígenas situadas em Santa Catarina, cujas escolas estão ligadas à Secretaria Estadual de Educação (SED/SC). Apresenta como objetivo geral

favorecer o aprimoramento das atividades didático-pedagógicas de professores Guarani, Kaingang e Xokleng-Laklãnõ em torno de práticas e saberes relacionados à temática Territórios de Ocupação Tradicional em Santa Catarina: Passado e Presente, fomentando ações que fortaleçam esses saberes e práticas e sirvam como base para a elaboração de atividades e materiais didáticos e paradidáticos em diversas linguagens (site ASIE).

E tem como objetivos específicos:

- Contribuir na articulação e trabalho conjunto de professores, estudantes, lideranças, sábios e famílias indígenas em prol do fortalecimento e revitalização de saberes indígenas e de práticas sociais vinculadas a esses saberes.
- Favorecer o desenho e a elaboração de atividades e materiais escolares em torno desses saberes e práticas e de outros a eles associados.
- Favorecer a elaboração de discursos que traduzam esses saberes e práticas para uma linguagem escolar, acadêmica e política que legitime o seu caráter educacional perante as redes de ensino e instituições governamentais.
- Favorecer a sistematização desse trabalho em materiais didáticos e paradidáticos e em documentos norteadores das práticas de saber nas escolas indígenas (planejamentos didáticos, guias didáticos, projetos político-pedagógicos). (SITE ASIE)

A ASIE-SC teve sua primeira edição em 2015. É liderada por Maria Dorothea Post Darella, antropóloga do Museu de Arqueologia e Etnologia Oswaldo Rodrigues Cabral da UFSC (mais conhecido como MARquE), assumindo a função de coordenadora do núcleo Santa Catarina. A ASIE-SC tem sua equipe basicamente estruturada por um supervisor institucional (SED SC)³¹, supervisores da IES³², e três equipes de formadores. Cada equipe é responsável por conduzir o trabalho com um povo (Guarani, Kaingang e Laklãnõ/Xokleng). É composta por profissionais que possuem experiência prévia com o povo em questão. Desde a primeira edição a equipe sofreu mudanças. Hoje, na terceira edição (2018), conta também com profissionais que não integram uma equipe específica, atendendo demandas gerais do projeto, como por exemplo a produção de material audiovisual para os três povos.

Durante a fase de campo desta pesquisa, ainda em 2017, tive contato com a ASIE, acompanhando a comunidade em algumas atividades. Tive a oportunidade de acompanhar uma coleta de urtiga para a fabricação de manta³³. Um ônibus com alunos, professores e anciões parou na beira da estrada. Os passageiros desceram. Todos acompanharam os anciões, que mostravam onde as urtigas eram encontradas e como coletá-las. Durante a coleta, ali mesmo na beira da estrada, demonstraram como os antigos faziam. A parte de interesse para o feitiço da manta é o caule da urtiga. Após cortarem o caule, esfregaram nele pedaços de pau e folhas sobre sua superfície. Em seguida, ‘descascaram’ a urtiga, puxando de cima para baixo lâminas da camada mais exterior do caule, que se acumulavam no chão. Observando com atenção, os alunos e professores que ali estavam aprendiam como a matéria-prima era extraída da urtiga.

Uma porção de urtiga foi coletada e transportada até a casa de artesanato. A noite, enquanto a carne e batata doce eram assadas no fogo, alunos do ensino médio descascavam a urtiga e a colocavam para secar, acompanhados de alguns professores, anciões e outros membros da comunidade.

³¹ Secretaria de Educação de Santa Catarina.

³² Instituição de Ensino Superior.

³³ Tradicionalmente os Laklãnõ/Xokleng utilizavam a urtiga extraindo suas fibras para a fabricação de mantas para se aquecerem.

Participando de todo este processo comecei a compreender a importância da prática não apenas na esfera da ASIE, mas no delineamento de uma educação escolar indígena que transponha as paredes das salas de aula, e alguns conceitos acionados neste processo.

Cabe sublinhar aqui o fato de, embora poucos indígenas se detivessem a ler minuciosamente as portarias norteadoras, todos terem se apropriado de início e rapidamente do nome do projeto: Ação Saberes Indígenas na Escola. O título não parece muito condizente com os objetivos e eixos temáticos da Ação conforme definidos nas portarias norteadoras, pois ele não traz à tona a centralidade de conceitos como letramento, numeramento ou multilinguismo. No entanto, ele traz à tona alguns dos conceitos centrais da luta dos professores e lideranças indígenas por uma educação escolar indígena diferenciada, intercultural, específica, comunitária e bilíngue (...). O primeiro desses conceitos centrais na luta indígena por uma educação escolar diferenciada é o conceito de ação. Esse conceito remete a fazer e aprender na prática, o que se contrapõe no discurso dos professores indígenas a aprender na teoria, isto é, sentado na cadeira em sala de aula. O segundo desses conceitos é saberes indígenas, que remete a conhecimentos de alguma forma relacionados à cultura, à tradição e aos costumes. O fato do título trazer à tona esses conceitos, assim como a flexibilidade com que cada instituição poderia desenvolver o trabalho, foram determinantes na reinterpretação da ASIE ocorrida no contexto da sua implementação em SC (GUEROLA, 2017, p. 37).

Em 2018 passei a integrar a equipe Laklãnõ/Xokleng da Ação Saberes Indígenas na Escola – SC, e a partir do contato mais estreito que estabeleci com a educação escolar e com os professores, tive a confirmação das impressões que havia tido anteriormente: a importância da prática, da ação. O processo de aprendizagem, ou seja, a forma como o conhecimento se materializa e é ‘transferido’, pode ser compreendido apoiado nos conceitos de *redescobrimto dirigido e educação da atenção* propostos por Ingold (2010, p. 21):

O processo de aprendizado por redescobrimto dirigido é transmitido mais corretamente pela noção de *mostrar*. Mostrar alguma coisa a alguém é fazer esta coisa se tornar presente para esta pessoa, de modo que ela possa apreendê-la diretamente, seja olhando, ouvindo ou sentindo. Aqui, o papel do tutor é criar situações nas quais o iniciante é instruído a cuidar especialmente deste ou daquele aspecto do que pode ser visto, tocado ou ouvido, para poder assim

‘pegar o jeito’ da coisa. Aprender, neste sentido, é equivalente a uma ‘educação da atenção’ (INGOLD, 2010, p. 21).

Durante as atividades da Trilha da Sapopema, observei este mesmo processo, mas deixarei o assunto para tratar mais adiante. A expressão ‘educação entre quatro paredes’ diz respeito às atividades escolares que tradicionalmente se executam em sala de aula, nos moldes habituais da educação ocidental. Tal expressão é muito utilizada entre os professores Laklãnõ/Xokleng como uma antítese a qualquer coisa que possa representar uma educação indígena (criada a partir da forma de aprender e ensinar Laklãnõ/Xokleng). A ‘educação entre quatro paredes’ faz referência a um modelo educacional que imobiliza a realização de uma educação que privilegie a cultura Laklãnõ/Xokleng. É algo com o qual é necessário se lutar contra, mas também dialogar. Este é um grande desafio, sobretudo com as imposições da GERED³⁴ sobre a forma de se trabalhar nas escolas.

Durante as reuniões da ASIE que fazemos com os professores não são poucas as queixas sobre as dificuldades em manter práticas diferenciadas em um sistema de educação tão engessado. Muitas atividades realizadas fora da sala de aula não podem contar como dias letivos. Isso prejudica os professores e alunos por conta da carga horária, além de inviabilizar o acesso a recursos básicos, como transporte escolar para a realização de algumas atividades. A ideia defendida pelos professores é de que a participação de alunos em uma caçada ou um velório por exemplo, deva ser contabilizada como dia letivo, e que este tipo de atividade possa ser incluída no planejamento dos professores. Os mesmos já pediram apoio das lideranças para solicitarem junto à GERED, a alteração do sistema de contagem de dias letivos. A luta pela construção de uma educação diferenciada é portanto, também política, requerendo articulações entre órgãos governamentais para seu estabelecimento.

(...) a ideia do Bem Estar Laklãnõ antes construído em nível de uma aldeia e junto com seus moradores, agora passou a ter necessidade de buscar as condições de bem estar em contexto externo. Em outras palavras, quando as lideranças indígenas vão junto aos órgãos governamentais buscar recursos é justamente para o bem estar dos indígenas, das aldeias e que se manifesta a partir de uma escola, posto de saúde, igrejas bolsa família, formações

³⁴ A Gerência de Educação é um órgão da Secretaria de educação de Santa Catarina.

acadêmicas. Enfim, são novas maneiras de bem estar que vão sendo adequadas nas aldeias da Terra Indígena Laklãnõ (PRIPRÁ, 2015 p. 22).

Convém, portanto, considerar a implementação de uma educação escolar alicerçada na cultura Laklãnõ/Xokleng como contribuinte do bem estar da comunidade. A noção de bem estar Laklãnõ/Xokleng não pode ser pensada considerando-se apenas a Terra Indígena como uma estrutura fechada em si mesma. Pelo contrário, sua interlocução com o contexto externo é expressiva na construção de condições geradoras de bem estar na comunidade.

A construção de uma educação escolar distinta da dita ‘entre quatro paredes’ é ao mesmo tempo um fim e um meio na luta por uma educação indígena. Um fim, por representar um movimento contra uma estrutura rígida de ensino resistente a novas práticas. Quebrar estas paredes é abrir caminhos para a construção de uma escola multicultural indígena, capaz de comportar formas e saberes indígenas e conhecimentos não indígenas necessários no contexto contemporâneo. É também um meio pois é impossível pensar em uma educação escolar Laklãnõ/Xokleng que não seja minimamente construída fora das salas de aula, considerando ‘forma’ e conteúdo’. Podemos conceber ‘forma’ como jeitos de ensinar e aprender e jeitos de acessar os conhecimentos. Podemos entender por conteúdo, os conhecimentos relacionados à cultura Laklãnõ/Xokleng os quais busca-se contemplar na construção deste tipo de educação.

“Temos que partir do que os anciões querem e também do querer do aluno, porque se formos só pela ideia do professor a gente volta naquela escola tradicional de impor. É uma escola indígena, deve ser uma escola comunitária. (...) Com o projeto os professores se sentiram mais seguros para ousar, sair da sala a partir do projeto, porque o branco tá com a gente. (...) Mas precisamos ser autônomos. Eles são mais um parceiro, não tem que ficar esperando. (...) O desafio maior é manter a participação de anciões e dos pais dentro da escola indígena.” (Professora Josiane Tschucambang)

Esta fala e as que surgirão a seguir foram proferidas por participantes da primeira reunião da terceira edição da ASIE-SC (2018), com professores e anciãos Laklãnõ/Xokleng. A todo tempo é reforçada a necessidade da vivência dos professores para acessar os

conhecimentos relacionados à cultura Laklãnõ/Xokleng. Uma educação escolar que contemple a cultura Laklãnõ/Xokleng pressupõe o contato dos professores com sua cultura. E o que seria esta cultura se não o *saber fazer*?

“Eu tenho que viver daquela forma porque as crianças vão aprender comigo. Não é contando que elas vão aprender. (...) O professor tem que saber antes das coisas que vai ensinar. Isso eu vou conhecer através da conversa com o ancião, fazer o que ele faz. O conhecimento maior vem da prática. Não adianta ler o livro do Silvio³⁵ e ver o que ele diz da nossa cultura se a gente não faz”. (Isaiás Weitchá)

“(...) se os professores não forem no mato aprender as coisas, fazer balaios e cocar, eles não vão ter condições de ensinar. Se não se “fumacear”, se não encontrar com os anciões, não vão conseguir ensinar. Não dá pra ficar esperando por orientador e coordenador. Tem que vestir roupa de serviço e ir pro mato”. (Professor Joasias Kuitá)

Estas falas dão algumas pistas sobre como os Laklãnõ/Xokleng elaboram sua visão de cultura. Pensar em cultura do ponto de vista deles envolve um ‘onde’ e um ‘como’. Este ‘onde’ é lá *no mato*. O *mato* é o lugar onde a cultura emerge a partir de práticas, é o suporte do conhecimento sobre as coisas. É lugar no sentido físico, mas também um lugar no tempo, referência de uma época pretérita onde o modo de vida era diferente do que é hoje. Cultura muitas vezes é sinônimo de conhecimentos e práticas *do mato*, enquanto lugar físico e enquanto lugar no tempo. Conhecimento, prática e cultura são conceitos intimamente relacionados.

“A ação é lá. É no mato a ação (...). Não é só a língua. Não é só artesanato. É a cultura. E a cultura é lá no mato. É lá que tá nossa cultura”. (Ancião Edu Priprá)

Falei também que o conceito de cultura no contexto Laklãnõ/Xokleng envolve um ‘como’. Este ‘como’ diz respeito à forma como estes conhecimentos são acessados, evocados ou trazidos à vida. Para os Laklãnõ/Xokleng, se conhece e se aprende fazendo. Conhecimento

³⁵ Silvio Coelho dos Santos.

e prática conectam-se. E este aspecto torna-se visível também nas atividades colocadas em prática pelos professores com seus alunos, as quais falarei mais adiante. Quem pavimenta os caminhos que levam aos conhecimentos Laklãñ/Xokleng são os anciões. Através deles, não apenas os ouvindo, mas principalmente colocando em prática o que eles sabem fazer, é que se aprende as coisas. Os anciões são as pessoas mais próximas ao *tempo do mato*, e por consequência os principais detentores do conhecimento Laklãñ/Xokleng e protagonistas dos projetos de resgate e fortalecimento cultural.

“Temos que estar com os anciões pra aprender. Tudo o que eu sei foi com meu vô e minha vô que que eu aprendi. Comia o que eles comiam. (...) Se eu estou com os velhos eu tenho que viver como eles pra poder ensinar os mais jovens.” (Professora Maria Kulá)

‘Pesquisa’ é uma palavra muito escutada quando se convive com os Laklãñ/Xokleng. A pesquisa está presente não apenas no processo de formação acadêmica, mas também em todo o contexto educativo. O conhecimento dos anciões representa um relevante objeto de pesquisa para os Laklãñ/Xokleng. ‘Pesquisar o ancião’ é um exercício comum entre os professores no contexto da ASIE. Para ensinar aos alunos coisas da cultura, os professores muitas vezes recorrem aos anciões, que lhes contam histórias, ensinam a fazer coisas e falar a língua.

Parte importante da ASIE são as atividades planejadas pela comunidade escolar como a coleta de urtiga mencionada anteriormente. Para dar mais um exemplo, durante os dias 15 e 16 de agosto de 2018, a escola Vanhecu Patte promoveu a descida da Aldeia Bugio até a Aldeia Sede, através de uma trilha que conecta as duas aldeias. Antes da atividade um grupo de professores percorreu o caminho para *limpar* a trilha. No dia da atividade, professores, alunos, pais, anciões e demais pessoas interessadas se encontraram na escola. A bagagem (colchões e utensílios necessários para passar a noite) foi transportada por um ônibus até o local de destino. O ônibus levou também anciões e pessoas que não apresentavam condições de realizar a caminhada. O destino era a casa da Dona Neli, na Aldeia Sede. Ali todos se encontraram e realizaram uma roda de conversa com os anciões, que contaram histórias. Dona Neli explicou como era feito o batizado feminino e masculino e encenou o *pan zên*³⁶.

³⁶ Batizado tradicional dos Laklãñ/Xokleng.

De acordo com relatos, os pais escolhiam o nome da criança, podendo dar-lhes o nome de um falecido ente querido. O *pan zên* acontecia na beira do rio e contava também com a participação de tios e padrinhos, que deveriam estar presentes tanto na cerimônia quanto durante a vida da criança. Uma tira produzida com ticum ou imbira era enrolada na perna do bebê e um corte era feito acima de seu joelho. Enquanto isso, o ancião que batizava a criança cantava. Em seguida ela era jogada para cima para perder o medo dos desafios que viriam no decorrer de sua vida.

Outra atração durante a atividade que ocorreu nos dias 15 e 16, foi o feitiço do *Vã Djin*, armadilha feita de Taquara e cipó para captura de peixes. Na ocasião, professores e cacique confeccionaram a armadilha na beira do rio, mostrando aos presentes. Poderíamos nos perguntar: se o objetivo da atividade escolar era ensinar aos alunos sobre batizado e captura de peixes, não seria mais fácil realizar explicações em sala de aula? A pergunta não faria sentido pois o que está em jogo aqui não é apenas a transmissão de conteúdos através de explicações. É importante lembrar que estas atividades são planejadas pelos próprios professores, e visam colocar os alunos em contato com a cultura Laklânõ/Xokleng. As escolhas realizadas para esta finalidade, ou seja, o tipo de atividade realizada e os temas tratados dizem alguma coisa sobre o que é esta cultura do ponto de vista Laklânõ/Xokleng, e a forma de aprendê-la.

O *Vã Djin* não apenas foi explicado, mas foi feito na beira do rio. O *pan zen* não foi apenas explicado, mas também encenado. Em ambos os casos, assim como nas atividades relacionadas à urtiga e ao *Môg*, mais do que explicar um determinado tema, os professores criam condições para que as pessoas vivenciem a cultura. Os professores relataram que a encenação do batizado foi muito emocionante, sobretudo para a anciã que realizou a demonstração. Isso indica que as experiências proporcionadas neste tipo projeto de fortalecimento cultural no âmbito educativo entre os Laklânõ/Xokleng, não se restringem à uma forma de conhecimento delimitado pelo intelecto e transmissível de forma verbal. A oralidade, bem como toda a performatividade e elementos sensoriais, são importantes constituintes, formas de propagação e suporte do conhecimento Laklânõ/Xokleng, mas é acompanhada pela prática, capaz de gerar efeitos até mesmo a nível afetivo.

A pergunta de antes torna-se igualmente incoerente ao passo que a finalidade da descida até a Aldeia Sede não se restringe a chegar ao destino final e realizar algum tipo de explicação ou atividade relacionada à temas da cultura [pergunto-me se é possível escolher um ‘tema’ da cultura e experimentá-lo isoladamente]. A própria caminhada em si é uma prática cultural. Como falei anteriormente, conhecimento, prática e cultura estão intimamente relacionados. O caminhar, sobretudo o caminhar *no mato*, pode ser considerado um exercício da cultura Laklãnõ/Xokleng e uma forma de apropriar-se dela, assunto que falarei mais adiante.

As atividades *de campo* realizadas no âmbito da Ação Saberes Indígenas na Escola entre os Laklãnõ/Xokleng via de regra trazem consigo uma característica em comum: a comida. A alimentação apresenta um papel central nas atividades realizadas por eles. Todas as atividades, sobretudo as que ocorrem no mato, apresentam um momento dedicado à preparação e ao consumo de alimentos. Criri (2015), ao buscar informações com sábios da TI constatou que

(...) no “tempo do mato” o povo vivia numa coletividade social, embora estivessem divididos em grupos de perambulação, uma vez que eram de grande mobilidade territorial. Essa coletividade fazia com que dividissem tudo o que conseguiam nas caçadas e coletas com todos e cada família preparava os seus próprios alimentos em suas moradas. As mulheres produziam diversos utensílios para a guarda dos alimentos como cestos, vasilhames de argila e outros conforme suas necessidades exigissem. O preparo dos alimentos era tarefa feminina, cabendo aos homens a responsabilidade de coletar e de caçar.

O compartilhamento de alimento representa um momento importante da vida social Laklãnõ/Xokleng, onde o senso de coletividade é praticado. A partilha coletiva de alimentos, sua divisão *em partes iguais*, é enfatizada durante as narrativas que ouvi em campo sobre o *tempo do mato*. Este ímpeto Laklãnõ/Xokleng em compartilhar as coisas, em especial o alimento, é enfatizado por eles também para falar do contexto social atual, sendo interpretado como uma antítese ao comportamento do branco. O partilhamento se configura

portanto como um marcador de alteridade, e se contrapõe ao conceito nativo de *se ganhar*. Os Laklãnõ/Xokleng se colocam em uma posição analítica quando falam da sua relação com o alimento e as coisas, utilizando-a como parte de uma teoria sobre o que são e o que é o outro. A alimentação se apoia na noção de cultura em duas direções: na oposição entre si e o outro (branco), e na continuidade entre o modo de ser dos índios de hoje e dos índios *do mato*, que se configuram como um tipo distinto de *outro*.

A carne ocupa um papel fundamental neste cenário, tornando-se o elemento central da alimentação. Esta centralidade não é exclusiva do cotidiano, mas se projeta nas atividades da escola, nos eventos e reuniões. O fogo é igualmente importante, constituindo não somente um recurso para a preparação do alimento, mas também um elemento com potencialidades agregadoras. Em torno do fogo as pessoas se reúnem, conversam e contam piadas.

Durante os encontros e atividades da ASIE, geralmente há um espaço destinado ao fogo, e é ali que facilmente podemos encontrar os anciãos. De acordo com os professores, perto do fogo os anciões se sentem mais a vontade. Em torno do fogo eles se reúnem e neste contexto é fácil ouvir o idioma fluindo, que muitas vezes é suprimido pelo português dentro da escola ou nas circunstâncias mais formais dos eventos. Minhas observações vão de encontro ao que foi testemunhado por Guerola (2017):

Em todos os eventos mencionados, portanto, o mesmo fenômeno pôde ser testemunhado: Os mesmos participantes que, no interior da escola, durante os períodos matutino e vespertino, enunciaram os seus discursos fluentemente em português, ao se reunirem à noite em torno do fogo para assarem carne e outros alimentos como milho e batata doce enunciaram os seus discursos natural, fácil, espontânea e abundantemente na língua laklãnõ-xokleng. Nessas reuniões à noite à beira do fogo, brota o fluxo da língua materna.

A implementação de um ensino bilíngue é um grande desafio nas escolas da TI. Não existe homogeneidade com relação à fluência da língua³⁷ entre os Laklãnõ/Xokleng. Esta variação relaciona-se à questão familiar. De uma forma geral, os mais velhos utilizam o

³⁷ O termo utilizado pelos Laklãnõ/Xokleng é variável. Alguns falam ‘língua’, outros ‘idioma’. Utilizam também o termo *falar índio* quando referem-se à própria língua.

idioma Laklãõ para se comunicar. Algumas famílias se comunicam *em índio*³⁸, outras misturam com português, e há ainda as que se comunicam apenas em português. A prática da língua (ou sua ausência) no contexto familiar, produz reflexos na educação. Nem todos os professores são *falantes*, o que gera dificuldade na implementação de uma educação bilíngue. Os que possuem mais conhecimento sobre a língua auxiliam os demais professores, mas alguns não falantes se queixam de não receberem ajuda suficiente destes professores. Com relação à língua falada, os mais velhos afirmam que o idioma é fácil de aprender (*é fácil falar índio!*), mas alguns reclamam que muitos jovens não têm interesse em aprender.

Os Laklãõ/Xokleng não tinham escrita. Por se tratar de uma língua oral, sua escrita passa por um processo de criação, sendo sistematizada por Dr. Nanblá Gakran, o único linguista Laklãõ/Xokleng, e a única pessoa deste povo possuidora do título de doutor. No entanto, nem sempre há consenso entre os habitantes da TI com relação à grafia correta. Os sons das letras são diferentes dos produzidos pela escrita da língua portuguesa, o que muitas vezes gera dificuldade ou discordância. Lembro de estar em campo e perguntar “como se escreve tal coisa?” e a pessoa a qual perguntei ficar na dúvida, recorrer à outra pessoa, ou até mesmo não haver um consenso quanto a isso entre as duas pessoas.

No ambiente escolar – durante as aulas, no pátio, entre os alunos, professores, merendeiras e secretaria – a língua falada é o português. Pelo menos durante o tempo em que estive lá e transitei pela escola, era o que eu ouvia. Para o ensino da língua há uma disciplina específica no currículo dos estudantes. O desafio dos professores é criar uma forma de diálogo entre as disciplinas do currículo tradicional e a cultura Laklãõ/Xokleng, incluindo-se aí a língua.

Priprá (2015, p. 24) conta sobre a implementação do ensino da língua Laklãõ no âmbito escolar:

Obviamente que uma sociedade indígena não vence a outra competindo, mas sim mantendo viva a memória cultural, bem como novas iniciativas com a participação de lideranças Laklãõ/Xokleng com discursos de que deveriam ser iguais ao branco e competir de igual para igual neste mundo capitalista. Com esta visão, as lideranças

³⁸ Ver nota anterior.

fizeram um projeto solicitando junto à Secretaria de Estado da Educação de Santa Catarina a construção de uma Escola de Ensino Fundamental e Ensino Médio na própria aldeia, com a reivindicação de que a escola indígena fosse diferenciada de acordo com sua realidade e as especificidades com ensino da língua materna para as crianças desde o Prê Escolar até o Ensino Médio. Desta forma estariam reafirmando sua identidade étnica cultural (PRIPRÁ, 2015, p. 24).

A revitalização da língua perpassa por negociações em esfera interétnica, política e institucional, negociações também presentes nos projetos que permearam o surgimento da Trilha da Sapopema e da Casa de Cultura. Para os Laklãnõ/Xokleng, a língua está localizada no domínio da cultura, e sua revitalização é parte essencial dos projetos de valorização e resgate cultural. A preocupação gira em torno de manter a língua viva, de não se deixar esquecê-la. Os esforços do Prof Dr Nanblá Gakran representaram um grande passo para o resgate da língua e sua valorização como aspecto importante da cultura Laklãnõ. Suas iniciativas, ainda nos anos noventa, conforme relatado por Priprá (2015), foram fundamentais para voltar a atenção da comunidade para essa questão. Nanblá permanece ativo com a causa e é reconhecido como um porta-voz das questões da língua. Retornemos aí à questão da importância dos intelectuais Laklãnõ/Xokleng nos projetos de valorização cultural. Nanblá tem sua trajetória acadêmica marcada por pesquisas direcionadas à língua e à educação. Por se tratar do primeiro Laklãnõ/Xokleng com doutorado, atribui-se a ele um papel de liderança. A atuação de Gakran se desdobra enquanto representante Laklãnõ/Xokleng em contexto interno e externo, o que é perceptível na medida em que é recorrentemente convidado para realizar discursos em eventos. Como apontado anteriormente, saber sobre as coisas da cultura é uma competência dos anciões, e a língua, enquanto parte da cultura, é contemplada enquanto uma competência deste tipo. Considerando que Nanblá é um porta voz da língua e da cultura, seria ele portanto considerado um ancião? A meu ver, o status de Nanblá localiza-se em uma posição diferente da dos anciões. Embora também seja reconhecido como detentor de conhecimento sobre a cultura, a formação acadêmica o coloca em uma posição distinta. A academia produz uma nova relação sobre o conhecimento dos Laklãnõ/Xokleng a respeito de sua cultura, legitimando-os para falar de si para si e também de si para o outro.

Conceição (2015) fala da cobrança dos mais velhos sobre os jovens quando a língua não é praticada, uma vez que tal fato é considerado desinteresse. Aponta também que

O forte sentimento de serem um grupo em relação a outro diferente passa pelo idioma, já que o *zug*³⁹ está presente na família em que há casamentos com brancos. Não saber falar a língua é coisa muito séria, pois o idioma os identifica como grupo. Era bastante comum dizerem que aqueles que não falam o idioma são *zug* e não deveriam morar ali.

O peso que se atribui à língua como marcador de identidade Laklãñ/Xokleng e a expectativa criada em torno de sua prática cotidiana talvez acene para um contraste do que poderíamos chamar de ‘manifestação cultural’. Ao meu ver, a língua se destaca, como constituinte da cultura, como algo não a ser manifestado, mas sim que faça parte da vida. Talvez essa seja a razão das reclamações dos anciões sobre a falta de interesse dos jovens em aprender e praticar o idioma. Isso coloca a língua em uma posição diferente das outras coisas da cultura (coisas que são extraídas do *tempo do mato* e aprendidas através da prática, mas que não se almeja praticá-las todo dia).

Saber ou não saber falar a língua depende muito do contexto familiar. Embora esta afirmação seja verdadeira, a educação formal representa um importante papel no processo de valorização e ensino do idioma. Os professores tem utilizado a ASIE como campo de discussão e experimentação para o desenvolvimento de formas de se trabalhar com a língua materna. Para isso não há uma solução pronta, e os desafios são muitos.

Em 2018 foi publicado o livro “Consciência Lakãñ Xokleng em ação: Jeitos de ensinar e aprender na Terra Indígena Laklãñ”, ou “Ãg tñ Laklãñ Xokleng. ãg jákle vãnhló zi ku tñ óg ze jógpalag já”, que trás experiências da trajetória dos professores desde o início da ASIE, com relatos de ações e sugestões de atividades, servindo como recurso pedagógico para a consulta de outros professores.

³⁹ Zug significa branco para os Xokleng, mas é utilizado para designar os não-índios de uma forma geral

Durante o I Grande Encontro (ocorrido entre 14 e 16 de agosto de 2015 na escola Laklãnõ, na aldeia Palmeirinha), anciãs e anciões falaram aos participantes sobre a educação Laklãnõ-Xokleng. Relataram como aprendiam com os pais, avós e bisavós por meio da prática, acompanhando-os e ajudando-os nas atividades do dia a dia. A partir desses relatos, os professores planejaram ações, atividades fora da sala de aula com a participação dos anciões e da comunidade para os alunos caminharem na mata, pescarem, construírem armadilhas, ouvirem histórias assando carne ou peixe ao redor do fogo ou participarem de reuniões da comunidade e lideranças.

O trecho acima foi extraído da introdução deste livro. Fala sobre a trajetória da comunidade junto à ASIE. A dinâmica de realizar atividades fora da sala de aula com a participação dos anciões permanece bastante consolidada, configurando o que podemos chamar de metodologia pedagógica. As caminhadas ocupam um lugar importante dentro desta metodologia, e a Trilha da Sapopema insere-se neste quadro. É utilizada pelos professores como recurso para sediar atividades que tratam de sua cultura. Para os Laklãnõ/Xokleng, a trilha é portanto não apenas um suporte para falar de si para o outro (visitantes), mas também um suporte para falar de si para si, incorporando a metodologia pedagógica utilizada pelos professores em ações de valorização cultural

5.6. 19/04 e 22/09

A escolha em nomear o subcapítulo com datas ao invés dos nomes dos eventos foi intencional. Justifico minha escolha com a escusa de evitar que o nome atribuído a cada data levasse o leitor a limitar sua interpretação a partir de um único viés. Dessa forma, inicio situando o leitor com relação à ambivalência destas datas. Em 19/04 é “celebrado” (com todas as aspas merecidas) o dia do índio no Brasil. Não é difícil resgatar da nossa memória de infância alguma atividade - que geralmente envolvia bochechas pintadas e peninhas na cabeça - realizada durante nossa vida escolar para comemorar a data. Com frequência a celebração não fugia muito disso. Se resumia à reprodução de alguns estereótipos e ao consumo estético dos mesmos sem uma reflexão muito aprofundada sobre a trajetória dos povos indígenas desde a invasão europeia e sua situação atual. A propagação de uma imagem

estereotipada do indígena não esteve presente apenas em nossas comemorações escolares, mas se articula ao papel do indígena no discurso da identidade nacional e regional.

Neste sentido podemos pensar nas representações de indígenas, realizadas por artistas que contribuíram para povoar o imaginário da população com uma imagem idealizada sobre o indígena, que corresponderia ao seu papel dentro do discurso de identidade regional do Sul do Brasil e na forma como o dia do índio é celebrado em território nacional. A escultura “Guairaçá” do artista paranaense João Turin é um bom exemplo disso. Trata-se de uma representação visual idealizada do indígena, a qual se aproxima mais de um índio criado pelo romantismo indianista brasileiro do que a qualquer tipo de indígena real. Conta com uma réplica de dois metros de altura instalada em uma importante avenida de Curitiba. A inauguração desta estátua foi no Dia do Índio, em 1978. De acordo com Monteiro (1999), os índios, dentro da história brasileira, são colocados em um passado distante. Estão apagados da nossa história. Não são vistos como sujeitos, mas como remanescentes de um passado. A posição atribuída ao indígena de João Turin enquanto constituinte do projeto identitário do Sul do Brasil não se distancia muito desta perspectiva.

A história, as artes visuais e a forma como o dia do índio é celebrado em muitas escolas e através de monumentos acabam por exercer a mesma função excludente, seja através de uma representação visual de um indígena idealizado, influenciado pelo romantismo indianista brasileiro, através de uma narrativa histórica que reduz a presença do indígena a um passado distante, ou pela mera reprodução de estereótipos sem nenhum tipo de reflexão.

De acordo com Hobsbawn (1997), as “tradições inventadas” estabelecem uma continuidade artificial com o passado. Ou assumem forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através de repetições. A propagação de uma imagem idealizada do indígena e sua posição dentro do discurso oficial de nação, criam uma referência artificial sobre quem são os indígenas no Brasil, onde alimenta-se a ideia de que sua existência limita-se a algum passado mítico ou em qualquer lugar muito distante do contexto social/espacial da maioria dos brasileiros. Se oficialmente alegorias como a estátua de Turin, representações irreais do indígena, são escolhidas para celebrar o dia do índio, de que forma os Laklãnô/Xokleng, enquanto indígenas reais e integrantes da sociedade brasileira, elaboram

e celebram esta data? Primeiramente trarei um panorama geral sobre alguns aspectos que envolvem o ‘19/04’ e o ‘22/09’, para finalmente tentar esboçar uma resposta à esta pergunta.

Poderia facilmente ter nomeado este subcapítulo como: “As festas do dia do índio e do dia da pacificação”. Não considerei apropriado por uma série de razões. A primeira delas diz respeito ao status de ‘festa’. Os eventos associados a estas datas não têm seus sentidos encerrados na simples comemoração das mesmas através de algum tipo de festividade. Na realidade, comemorar as datas em si seria a interpretação mais inadequada sobre a relação dos Laklãnõ/Xokleng com estes eventos. São, sem dúvidas, momentos de confraternização muito importantes para a vida social da aldeia, envolvendo boa comida e diversão, mas também momentos que se desdobram em torno de um viés questionador acerca das próprias datas que estão sendo celebradas. Em 2017, a “festa do dia do índio” realizada na Aldeia Bugio, foi anunciada nas redes sociais como *Abril de Reflexão*.

Como de praxe neste tipo de evento entre os Laklãnõ/Xokleng, sua abertura contou com um mestre de cerimônia, que realizava a solenidade, apresentando em tom bastante formal as pessoas que comporiam uma comprida e enfeitada mesa para onde o olhar do público, sentado em cadeiras enfileiradas, se voltava. Tratadas como digníssimas e excelentíssimas, as pessoas foram convidadas a compor a mesa. Tratava-se de figuras políticas da TI (como cacique regional e cacique presidente), figuras importantes para a escola (diretor da escola e presidente da associação de pais e professores), políticos dos municípios do entorno, representantes do COMIN e da SESAI ⁴⁰ de José Boiteux, professores universitários (incluindo-se aí o professor Nanblá Gakran), e um representante de igreja evangélica da própria terra indígena. Este mesmo molde foi seguido nos outros eventos que tive a oportunidade de participar na Aldeia Bugio. Nesta ocasião, nem todos os convidados estiveram presentes, sobretudo os externos à TI.

Senhoras e senhores, neste ato convidamos para adentrarem neste hall aqueles que muito nos incentivam e nos encorajam a continuar lutando pela preservação da cultura Laklãnõ/Xokleng: os anciões desta terra

⁴⁰ Secretaria Especial de Saúde Indígena.

indígena Laklãnõ. Os quais nos honram com sua ilustre presença, recebemos com aplausos.

Assim foram apresentados os anciões. À frente deles, entraram caminhando através da passarela que cortava o agrupamento de cadeiras, duas crianças com vestimentas tradicionais. Logo atrás os anciões, alguns com adornos confeccionados com penas, imbira e sementes. Sentaram-se nas primeiras fileiras da plateia.

(...) a celebração do dia do índio, em 1996, na aldeia Bugio, limitou-se a entoar o Hino Nacional, o hasteamento da bandeira e discursos dos políticos locais e lideranças indígenas. Recordamos neste dia de um ancião, que nascera antes da “pacificação”, e que ainda tinha a cicatriz no lábio inferior perfurado para inserção do botoque, estar sozinho em um canto de uma casa vizinha ao evento, tocando maracá e cantando canções rituais sem despertar qualquer interesse por parte dos indígenas ou visitantes. Este comportamento vai ao encontro do que os Xokleng nos relatavam nos anos 90, que sentiam vergonha de se apresentar nas cidades, que tinham vergonha de sua “cultura” (Langdon & Wiik, 2008).

Ao contrário do que foi relatado por Langdon & Wiik (2008) na celebração do dia do índio de 1996, hoje os anciões ganham uma posição de destaque nestas celebrações, e isso vai de encontro à sua valorização no contexto dos projetos de resgate e fortalecimento cultural que se desenvolvem principalmente no âmbito escolar. Parece que dos anos 90 para cá muita coisa mudou. A vergonha passou a dar lugar ao orgulho, e os Laklãnõ/Xokleng utilizam esta data para celebrar a própria cultura.

A solenidade prosseguiu com o hino nacional, apresentação de alunos da escola cantando uma música traduzida para o Laklãnõ/Xokleng e discursos dos componentes da mesa. O tom solene da abertura, enquanto mimese de atos oficiais, e as autoridades escolhidas para a composição da mesa deixam claro que ao evento atribui-se também um caráter político onde o diálogo entre diferentes esferas, sobretudo institucionais contribui para o sentido que se cria em torno destes eventos. É importante lembrar que os mesmos são realizados para a comunidade interna e externa. Sempre há a expectativa em se receber visitantes. Os discursos são proferidos portanto em múltiplas direções, fala-se do Laklãnõ/Xokleng para o

Laklãnõ/Xokleng, do Laklãnõ/Xokleng para o outro, do outro para o Laklãnõ/Xokleng e do outro para o outro (visto que pessoas externas à TI, como professores universitários e políticos geralmente também contam com um espaço para realizar suas falas). Falo aqui de discurso no sentido de palavras proferidas pelos componentes da mesa, mas também de discursos que se desdobram a partir de narrativas, estéticas e práticas.

A organização destes eventos fica a cargo das escolas. Tanto para o 19/04 quanto para o 22/09, as escolas Laklãnõ e Vanhecu Patte desenvolvem atividades, mas direcionarei a abordagem às realizadas pela Vanhecu Patte, localizada na Aldeia Bugio. O envolvimento da comunidade com o evento inicia-se semanas antes do evento em si. Uma série de coisas precisam ser pensadas e organizadas para que ele ocorra.

Desde 2016, estive presente em cinco eventos deste tipo na Aldeia Bugio. Dentre todas as atrações anunciadas, a maior expectativa, tanto da comunidade interna quanto externa, girava em torno das apresentações teatrais. No evento realizado em 2016 para o '22/09', o tema escolhido para a encenação foi o contato. Bugreiros entravam em cena atirando nas pessoas, que fugiam em desespero ou caíam mortas sobre o chão. Com acentuada dramaticidade, a história se desenrolava. Talvez a cena mais dramática tenha sido o choro desconsolado de um homem sobre o corpo da mulher que encontrou morta ao chegar na aldeia.

Para o 19/04 de 2017 foi encenada a saída do mato, mostrando as negociações de Eduardo Hoerhann, que aos poucos conquistava a confiança dos índios do mato para que eles se aproximassem e de lá saíssem.

Para o 22/09 de 2017 o tema escolhido foi a cerimônia de perfuração de lábios, para o 19/04 de 2018 foi a divisão do povo em facções e em 2018 o batizado. Percebe-se que de lá para cá os temas que antes relacionavam-se mais ao contato, hoje parecem estar mais próximos ao que poderia ser considerado, propriamente dito, à cultura, temas voltados para si.

Todas estas encenações teatrais contaram com uma estrutura comum: existe um narrador e a partir do texto que vai sendo lido (em português), as cenas vão acontecendo. O tempo pré-contato é sempre lembrado e mostrado ao público como uma época onde vivia-se em harmonia com a natureza. Fala-se dele com um tom nostálgico. Referências de pesquisadores, como Silvio Coelho dos Santos, são utilizadas durante a narração. Os

personagens conversam em Laklãnõ/Xokleng durante a peça, mas estas falas não apresentam função para a captação do sentido por parte do expectador. Ou seja, para quem assiste não faz diferença o que está sendo dito. Neste caso a fala parece cumprir um sentido outro: a fluência do idioma em cena contribui para a reconstrução da realidade do que está sendo representado. As falas, o cenário, os objetos e os corpos atuam conjuntamente para ambientar, criar uma atmosfera que envolve o público. Com relação a isso, o cenário apresenta papel fundamental. A apresentação teatral realizada nestes eventos pelos Laklãnõ/Xokleng se distingue da estrutura tradicional das peças de teatro realizadas sobre um palco, que geralmente apresentam uma sequencia ensaiada de cenas e falas e a atenção do público direcionada para uma sucessão de acontecimentos que linearmente constroem uma narrativa. A primeira distinção diz respeito ao cenário.

Em frente à Casa de Cultura, do outro lado da estrada, próximo à escola, há um portal de madeira. Descendo uma pequena escada esculpida no barranco, vê-se à direita um lago, e mais adiante algumas cabanas. O cenário é todo este ambiente que pode ser visto depois do portal. Ao contrário de um cenário tradicional, o qual estaria à frente dos olhos do expectador, este cenário o circunda, e várias coisas vão acontecendo concomitantemente no decorrer da peça. Um grupo de pessoas assa carne em torno do fogo, crianças brincam, pessoas conversam e outras produzem objetos, e este conjunto de acontecimentos dão corpo ao cenário, que não se delimita a um agrupamento de objetos organizados em um espaço objetivado pelo olhar do expectador. Ao mesmo tempo, ações anunciadas pelo narrador vão acontecendo. A multiplicidade de ações que ali ocorrem fazem a atenção do expectador ser atraída variavelmente para diferentes direções. Realizo esta descrição a fim de propor que a ambientação apresenta um papel fundamental na dinâmica destas apresentações teatrais e na escolha que os Laklãnõ/Xokleng realizam sobre como falar de sua cultura.

O ambiente, não apenas enquanto um espaço onde as coisas ocorrem, mas como um lugar produzido relacionalmente a partir da ação das pessoas, ganha o sentido de cenário e se torna um campo de anúncio sobre as coisas da cultura. Uma vez perguntei o porquê da escolha daquele local para o cenário. A presença do lago foi apontada como um fator importante para esta escolha. Em uma das apresentações o lago foi utilizado para representar o Rio Plate. A concentração de Xaxins no local também foi exaltada. Interpreto que os dois elementos sejam importantes enquanto coisas da cultura. O primeiro por fazer referência ao

lugar que sediou um importante evento histórico e o segundo enquanto elemento da natureza que evoca práticas do *tempo do mato*. O ambiente ganha um peso especial na concepção do cenário na medida em que apresenta elementos que conectam-se às memórias (neste caso, de eventos históricos ou dos usos das plantas) dos Laklãnõ/Xokleng.

Mais ou menos uma semana antes do evento realizado em abril de 2017, após acompanhar uma manhã de visita à Trilha da Sapopema, pediram minha ajuda para levar marmitta a algumas pessoas que realizavam uma coleta no mato. Após o percurso de carro e uma longa caminhada, encontramos um grupo de homens sentados na estrada/trilha, ao lado de um amontoado de grandes folhas e facões espetados no chão. Tratava-se da Guaricana. A coleta da Guaricana estava sendo realizada para a feitura do telhado da cabana do cenário. Durante os dias seguintes, realizou-se um trabalho conjunto para a reforma da cabana. Em frente à escola um grupo de crianças do ensino fundamental fixavam as folhas na Taquara com fitas de embira. O mesmo era feito por estudantes do ensino médio no próprio cenário. Eram instruídos por professores e homens da comunidade, que realizavam a atividade juntamente com os estudantes, mostrando como se fazia.

A organização dos eventos tratados neste capítulo é feita pela comunidade escolar, e a produção e manutenção do cenário aí incluem-se. Preza-se pelo resultado final, ou seja, criar um ambiente com determinados atributos que referenciem a cultura Laklãnõ/Xokleng. No entanto, o próprio processo cumpre um importante papel, possibilitando o envolvimento da comunidade e desempenhando uma função pedagógica, onde através do trabalho o estudante aprende coisas da cultura.

Durante os eventos são realizadas também gincanas com os alunos da escola; competições de arco e flecha, onde os visitantes também podem se inscrever; desfiles e exposições. Os desfiles de beleza que se realizam permitem a inscrição de estudantes da Vanhecu Patte e contemplam as categorias infantil e adolescente, masculina e feminina. O desfile é dividido em duas partes: a primeira em trajes de festa (ocidentais), e a segunda em vestimentas tradicionais. No entanto, para os critérios da competição, é levada em conta apenas a segunda parte, uma vez que julga-se a adequação e beleza dos trajes, acessórios da cultura e pinturas das marcas familiares. Assim, a família acaba se envolvendo no desfile também, com a produção do traje (tanga, top, e adornos como colares, cocar e braceletes), dos

acessórios (como lança, arco e flecha e cesta) e pintura das marcas familiares. Em 2017 fui convidada a compor a mesa de jurados. Por não me considerar apta a realizar este tipo de julgamento e evitando a responsabilidade de deixar triste os não ganhadores, minha primeira (segunda, terceira e quarta...) resposta foi negativa. Após muita insistência e sem encontrar outra saída, acabei topando. Me questionava: “De que forma eu, enquanto não-Xokleng, seria capaz de realizar qualquer tipo de julgamento sobre aspectos que envolvessem a cultura? O ideal não seria alguém que dominasse melhor o assunto?”. Perguntei então por que não convidavam outra pessoa e foi-me respondido que preferiam chamar pessoas de fora para participar da comissão julgadora, que neste caso foi composta por mim, Gabriela Sagaz, Ítalo Mocognan, uma pesquisadora da FURB e uma professora Laklãnõ/Xokleng, a única integrante residente da Aldeia Bugio. Acredito que a opção por convidar pessoas externas à aldeia fosse para evitar que o julgamento fosse tendencioso, ou seja, que algum jurado beneficiasse algum candidato por conta do parentesco ou da amizade.

Os desfiles de beleza que ocorrem durante estes eventos criam um espaço para que o corpo seja porta voz da afirmação identitária. Os trajes, as marcas corporais e os acessórios rememoram o *tempo do mato* e atuam como índices da cultura. Os Laklãnõ/Xokleng não os utilizam cotidianamente, mas se utilizam deles como instrumento para se afirmar enquanto grupo. Não pretendem viver nem se vestir como no *tempo do mato*, mas extraem deste tempo histórico e mítico elementos que os identificam enquanto Laklãnõ/Xokleng.

Ouvi diversos relatos de casos de racismo que sofreram nos municípios vizinhos. Um deles deu origem a uma manifestação que realizaram nas ruas de José Boiteux. Nas fotos que me mostraram, os participantes da manifestação encontravam-se com os mesmos trajes utilizados nos desfiles e nas apresentações teatrais, e esta é uma prática comum em manifestações em contextos externos à TI. Nestes contextos o Laklãnõ/Xokleng utiliza o corpo como artifício político para se afirmar enquanto tal, na reivindicação por direitos e no combate aos preconceitos. Na última festa em que estive presente, antes do desfile foi proferida uma fala por Jaciara Priprá. Por ter ganhado um concurso de beleza em José Boiteux, ganhou o título de Princesa do Município e tornou-se a representante da beleza Laklãnõ/Xokleng. A fala girava em torno da valorização da identidade Laklãnõ/Xokleng e do combate ao preconceito. Existe portanto uma apropriação do conceito de beleza e deste tipo de concurso para a exaltação da própria cultura e afirmação de uma identidade coletiva mais

do que a auto promoção individual através de atributos estéticos normatizados pela sociedade ocidental.

As exposições também sempre estão presentes durante os eventos. Contam com trabalhos de alunos, muitas vezes produzidos no contexto da ASIE⁴¹, objetos, documentos e fotografias. A presença de trabalhos de alunos reforça mais uma vez a centralidade da escola enquanto instituição de onde partem ações de valorização da cultura. A exposição fotográfica geralmente conta com uma sala exclusiva para esta finalidade. Percebi ser frequente a disposição das fotografias em formato de móbili, penduradas no teto com barbantes. Diferentemente do que seria caso as fotografias estivessem grudadas à parede, com uma sequência linear para sua apreciação, esta forma de apresentação em móbili acaba ocupando o espaço da sala de forma tridimensional obrigando o público a percorrer um caminho através das fotografias e, mais do que isso, ir descobrindo o próprio caminho à medida que o percorre. Assim como na Trilha da Sapopema e em algumas atividades da ASIE, a caminhada também se torna presente no espaço expositivo, embora de forma distinta, para estar em contato com imagens que remetem memórias e coisas da cultura. Ali misturam-se fotografias antigas, fotografias atuais, de pessoas, de paisagens, de eventos escolares, de anciões, de atividades no mato, de lugares, e para minha surpresa já vi até fotografias minhas. Ao contrário do que poderia sugerir uma noção de acervo, isso mostra que a exposição é montada de forma colaborativa, e as imagens percorrem diferentes caminhos até chegarem ali. Muitas das imagens apresentadas foram produzidas por Silvio Coelho dos Santos. Este sem dúvida é o pesquisador mais lembrado pelo povo Laklãñ/Xokleng por ter materializado suas memórias através de imagens, em especial as que compõe o livro “Os índios Xokleng: Memória Visual”.

Na Aldeia Bugio não percebi de forma tão acentuada a presença de discursos evangélicos durante os eventos. No entanto, estive bastante presente no evento realizado pela escola Laklãñ em 2017.

“A gente pensou que o nosso povo ia acabar, mas criatura de Deus não acaba (...)”.

⁴¹ Ação Saberes Indígenas na Escola.

Este é apenas um trecho do discurso realizado por uma das lideranças na Escola Laklãnõ. Me parece que a religião é utilizada para falar da resiliência do povo Laklãnõ/Xokleng frente às mazelas causadas pelo *contato*. Conforme observado por Wiik (2004), os Laklãnõ/Xokleng, evangélicos pentecostais desde meados dos anos 50, justapõem sua identidade religiosa de *índio crente* à outra categoria êmica, parte de sua identidade étnica, a de *índio puro*. A festa prosseguiu com apresentações dos alunos incluindo-se aí uma música sertaneja gospel coreografada e coral com músicas de louvor.

Durante as festas realizadas pela Escola Vanhecu Patte também são apresentadas músicas cantadas no idioma. Ao falar sobre a trajetória do ensino da língua Laklãnõ/Xokleng, Criri Neto (2014, p. 64) aponta a conexão existente entre as músicas religiosas e o ensino do idioma:

No desenrolar de nosso diálogo, o professor orientador da língua e da cultura lembrou que o ensino de nossa língua foi implantado pelo professor Kózéj, nos de 1994, destacando que no início houve uma grande rejeição da parte dos pais, mas com o passar dos anos o ensino da língua Laklãnõ/Xokleng passou a ser aceito gradativamente. Muito provavelmente pela estratégia do professor Kózéj, que começou a traduzir hinos evangélicos para coral, grupos de igrejas, para assim fortalecer o ensino e o falar da língua de nosso povo. Ele lembrou ainda que os hinos evangélicos eram cantados na igreja e isso foi despertando o interesse da comunidade, pois a política naquele tempo era de revitalizar a língua, já que estávamos perdendo o nosso idioma (CRIRI NETO, 2014, p. 64).

Nas festas há também exposição e venda de artesanatos e uma rádio amadora que conta com um locutor que faz piadas, toca músicas pedidas pelo público e faz anúncios gerais, como convites ao público para conhecerem a Trilha da Sapopema, que geralmente conta com um estande nestes eventos. Muitos dos visitantes já chegam ao evento com visitas marcadas à trilha. Outros descobrem na hora e decidem participar.

Quem conhece os Laklãnõ/Xokleng não imagina uma festa ou qualquer tipo de evento sem comida. Talvez por ser algo tão óbvio eu tenha deixado este assunto por último. Não por ser menos importante. Muito pelo contrário. A comida está presente em praticamente tudo o que eles fazem. Se reunir em torno dela faz parte do jeito de ser dos Laklãnõ/Xokleng, e isso

acaba se tornando natural quando estamos por lá. Em todos os eventos são vendidas comidas tradicionais e o *Mõg*. A composição do prato é variável, mas geralmente envolve uma porção de *totolo*⁴², batata doce assada, peixe, pinhão e carne de caça⁴³ ou outros tipos de carne. Em alguns dos eventos a comida era servida em folha de caeté e a bebida em um copinho feito de Taquara. A alimentação e a apresentação do prato é utilizada para mostrar a cultura. Provar a comida é uma forma de conhecer um pouco da cultura Laklãnõ/Xokleng. A alimentação também se torna presente durante os eventos na medida em que é performada nas encenações teatrais pois a ambientação da cena sempre conta com alguns pedaços de carne assando no fogo, com pessoas a sua volta, o que indica que seja atribuída significativa importância à alimentação enquanto coisa da cultura e para se falar dela.

Não irei me alongar aqui descrevendo detalhadamente todos os aspectos dos eventos realizados nestas datas. Meu intuito foi trazer de forma geral algumas facetas para que por fim pudesse retornar às questões levantadas inicialmente. A primeira diz respeito à ambivalência das datas do “Dia do Índio” e “Pacificação”. Ao invés de nomear o capítulo como “As festas do Dia do Índio e da Pacificação”, optei por indicar apenas as datas a que estes eventos estão associados, primeiramente por não se tratarem simplesmente de festas enquanto um momento de celebração e descontração, embora muitas pessoas utilizem este termo para designá-las e que os eventos sejam também momentos de confraternização. Estas datas não são simplesmente comemoradas. O sentido contido nos eventos vai além do que sugere o nome das datas. Sua celebração muitas vezes envolve a lembrança de acontecimentos bastante tristes de serem lembrados pelo Laklãnõ/Xokleng, que expõe ao público sua resiliência frente às violências sofridas e as alterações do modo de vida provenientes do contato. O próprio termo ‘pacificação’ tem sido questionado pelos Laklãnõ/Xokleng, a ponto do evento relacionado ao 22 de setembro ser anunciado como “Abril de Reflexão”, indicando um viés crítico com relação ao termo, à data e ao objetivo do evento.

⁴² Mistura de farinha de milho com água.

⁴³ Alguns eventos contam com carne de caça, mas nem sempre é assim. Muitas vezes é servida carne de gado, porco ou peixe. O peixe pode ser pescado ou comprado, e os recursos para a compra de carnes, bem como outros alimentos que compõem os pratos, geralmente são provenientes de doações de instituições que apoiam os eventos ou políticos das cidades do entorno.

Outra razão pela qual julgo as datas ambivalentes é o fato de que não há uma diferença significativa no sentido produzido nos eventos destas duas datas. Em ambas as situações, a celebração da cultura Laklãnõ/Xokleng e a apresentação de alguns aspectos da mesma aos presentes parece ser o ponto nodal destes eventos. Aí retornamos à outra questão: de que forma os Laklãnõ/Xokleng elaboram e celebram o dia do Índio?

Como sabemos, o dia do Índio frequentemente é celebrado em contexto nacional a partir do enaltecimento de uma imagem estereotipada do 'índio genérico'. No entanto, a forma como o Laklãnõ/Xokleng celebra esta data é elaborada na direção contrária, uma vez que ao invés de afirmar sua identidade indígena através da reprodução deste mesmo modelo, a partir da repetição de tradições inventadas (HOBSBAWN, 1997), eles voltam a indigeneidade para si, se afirmando enquanto Laklãnõ/Xokleng. Extraem do *tempo do mato* ícones que se relacionam à sua identidade e lançam mão deles parecendo ter consciência de sua eficácia política. No entanto, por mais que associem o tempo pré-contato à sua identidade e lembrem desta época com muita nostalgia, incluem os eventos históricos neste discurso identitário para explicar quem são.

6. REFLEXÕES SOBRE A TRILHA DA SAPOPEMA

6.1. CULTURA, CONHECIMENTO E PRÁTICA SOB UMA PERSPECTIVA ECOLÓGICA

Vimos que as caminhadas guiadas na Trilha da Sapopema proporcionam uma interação entre as pessoas e o ambiente, percebido através dos sentidos, que por sua vez conectam-se ao conhecimento transmitido através da oralidade.

A perspectiva ecológica de Tim Ingold nos fornece ferramentas para interpretar estas relações. O autor propõe uma ruptura entre clássicas dicotomias da antropologia: natureza X sociedade e mente X corpo. Ao invés de se apoiar em tais dicotomias, privilegia a interação entre os dois polos, enfatizando o ser humano enquanto seres-no-mundo. Assim, a vida não está inscrita sobre um suporte físico no qual seu significado está dado. A significação emerge a partir de uma perspectiva relacional, através do engajamento dos seres com o mundo.

Rickefs (2003), em seu célebre “A Economia da Natureza”, introduz o sentido dos estudos ecológicos:

Eles mostram a variação histórica da Natureza e demonstram que a penetrante influência das atividades humanas se estende até as mais remotas regiões da Terra. Estas descobertas desafiam a noção de um ambiente prístino, equilibrado. O paraíso nunca existiu, pelo menos não na experiência humana. Onde nós humanos nos ajustamos a um mundo menos do que perfeito é um julgamento que cada um de vocês deve fazer, guiado pelo seu próprio senso de valores e crenças morais. A despeito de nossa própria posição, será mais útil para você e para a espécie humana em geral se o seu julgamento estiver nutrido por um conhecimento científico de como os sistemas naturais funcionam e pelos modos nos quais os humanos são uma parte do mundo natural.

Na biologia, a ecologia é a área do conhecimento que busca compreender todas as inter-relações complexas que envolvem tanto os seres vivos quanto o meio abiótico, privilegiando a interação entre os participantes de um sistema natural. Os seres humanos são contemplados enquanto constituintes deste sistema, mas na perspectiva biológica as relações entre ser humano e ambiente é compreendida a partir da lógica entre causa e efeito das ações

humanas no ambiente. Assim, ainda não há um esforço de ruptura desta barreira (tão arraigada no pensamento ocidental) que opõe o ser humano do ambiente. A postura de Tim Ingold apresenta uma nova forma de pensamento ecológico, com o potencial de contribuir não apenas para a antropologia, mas para a compreensão mais profunda sobre os desdobramentos da vida no mundo.

Ingold está longe de certo ambientalismo ingênuo que situa o ser humano fora do mundo e que, desde esta posição de externalidade, responsabiliza-o eticamente pelo seu destino. Ao contrário, ao levar a sério o pertencimento de todos os seres que habitam o mundo à trama da vida, ele suprime o caráter de externalidade dos seres humanos em relação ao mundo. Isto ao mesmo tempo em que reposiciona o ser humano como menos potente para controlar os destinos do planeta o torna mais partícipe das linhas de vida que o atravessam, o constituem e o ultrapassam (CARVALHO & STEIL, 2012 p. 68).

Neste capítulo, muitas vezes me apoiarei na perspectiva ecológica de Tim Ingold para refletir acerca de questões que envolvem os Laklãñ/Xokleng e o ambiente que habitam, em especial a Trilha da Sapopema. É importante ressaltar que este tema apresenta caráter inaugural, e está sendo tratado na dissertação de forma exploratória. Meu intuito não é o de esgotar as discussões possíveis para o tema, mas sim, abrir caminhos reflexivos que possam ser aprofundados posteriormente.

O que veremos a seguir são algumas análises que conectam alguns dados expostos previamente na dissertação, ao contexto da Trilha da Sapopema, onde relaciona-se a prática e a caminhada como uma forma de se conhecer as coisas. Associa-se a isso a noção de cultura, e aborda-se alguns desdobramentos no contexto da educação ambiental e à percepção do ambiente.

De acordo com Ingold (2011, p. 219) a existência humana desdobra-se não em lugares, mas ao longo de caminhos. Prosseguindo ao longo de um caminho, cada habitante deixa uma trilha. Onde habitantes se encontram, trilhas são entrelaçadas, conforme a vida de cada um vincula-se à de outro. Cada entrelaçamento é um nó e, quanto mais essas linhas estão entrelaçadas, maior é a densidade do nó. Assim, a noção de trilha aqui pode ser expandida, compreendida não apenas como um local de passagem, mas como um caminho onde trilhas

(agora no sentido de linhas ou rastros) são impressas pelos movimentos e relações dos sujeitos. A trilha da Sapopema pode ser encarada portanto como um caminho por onde as linhas destes sujeitos se encontram, como um nó de relações, que se estabelecem de forma interpessoal e ecológica (a partir de uma perspectiva da relação homem-ambiente). O meu esforço nas reflexões deste capítulo será o de tentar compreender um pouco este ‘nó’.

6.2. A PRÁTICA E A CAMINHADA COMO FORMA DE CONHECIMENTO

A trilha representa, através do engajamento com o ambiente, um espaço de convergência entre memória, conhecimento, etnicidade, presente, passado e os universos dos sujeitos envolvidos (visitantes e trilheiros). O *caminhar na trilha* provoca experiências, percepções e evoca conhecimentos, narrativas e práticas que relacionam-se ora à cultura Laklãnõ/Xokleng, ora ao contexto do ecoturismo.

Mas o que é conhecimento? Como é transmitido? Poderíamos supor que conhecimento é um agregado de informações que “preenchem” os seres humanos, que já nascem com mecanismos prontos para os processarem, e seriam transmitidos e reproduzidos através de representações. Discordando desta suposição, Ingold (2010) vai contra a concepção de que o conhecimento é adquirido através de operações que envolvem estes dois campos (o inato e o adquirido), e contra os determinismos da teoria evolucionária e da ciência cognitiva. Afirma que o conhecimento surge dentro de um processo de desenvolvimento. Neste sentido ambiente desempenha uma importante função, e está intimamente relacionado à habilidade, que se desenvolve a partir da inserção do indivíduo no ambiente e das experiências que nele se dão. Neste caso o conhecimento não é transmitido em um processo onde o indivíduo é um sujeito passivo o qual absorve e representa. O conhecimento emerge do próprio campo da prática, onde se manifesta a agência do indivíduo e do ambiente. É baseado na habilidade.

As visitas à trilha criam condições para que os visitantes acessem determinados conhecimentos. Acredito que *acessar* tenha muito mais a ver com o que ocorre na trilha do que poderia sugerir outras palavras como *receber* ou *absorver*, uma vez que *acessar* denota a

existência de uma ação no processo de conhecer ou entrar em contato com este conhecimento. Conforme já abordado nesta dissertação, a noção de ação, ou prática, está presente também no contexto educativo/pedagógico no âmbito da educação formal, que se articula aos conhecimentos (ou saberes) tradicionais e à cultura Laklãnõ/Xokleng. Assim, esta não é uma especificidade apenas da Trilha da Sapopema. A prática enquanto forma de se *acessar*, mostrar e reviver a cultura é recorrente nos projetos desenvolvidos entre os Laklãnõ/Xokleng, apresentando múltiplos desdobramentos correlacionados à noção de cultura. Assim, o processo de aprendizagem, ou a forma de *acessar* conhecimentos na trilha vai de encontro à uma oposição do que poderia representar a já comentada *educação entre quatro paredes*, a qual os Laklãnõ/Xokleng buscam combater (ou dialogar de uma forma própria), de tal maneira que a Trilha da Sapopema tem sido utilizada como recurso pedagógico pelos professores da Escola Vanhecu Patte.

Tanto os procedimentos pedagógicos no contexto escolar e Ação Saberes Indígenas na Escola quanto as atividades da Trilha da Sapopema indicam que os Laklãnõ/Xokleng elaboram sua cultura apoiados na noção de saberes e fazeres, onde os saberes (conhecimentos) e fazeres (prática) muitas vezes tornam-se sinônimos. A prática é duplamente qualificada quando falamos de cultura, pois caracteriza-se como um meio (a forma de acessá-la), mas também como correspondente à própria cultura, na medida em que os saberes e os fazeres estão contidos no domínio da cultura não de forma paralela, mas sim convergente.

A proposição de Tim Ingold sobre habilidades nos auxilia a compreender como os tais saberes e fazeres se articulam à Trilha da Sapopema. Quando os trilheiros realizam a explicação e mostram aos visitantes como se faz um copo com a folha de caeté, por exemplo, o conhecimento emerge da interação entre indivíduo e ambiente. O desenvolvimento da habilidade está intimamente relacionado ao que está sendo transmitido aos visitantes. Esta transmissão, no entanto, não é realizada de forma unidirecional tendo um sujeito passivo como seu receptor. Neste sentido, percebo o *trilheiro* enquanto um “abridor de caminhos” que permite que os visitantes os acessem. Os visitantes, no entanto, sujeitos ativos no percurso deste caminho que os levará a conhecer algo, não acessam o conhecimento à priori, mas sim através da habilidade de “dobrar a folha de caeté” (este é o caminho), desenvolvida a partir do seu engajamento com o ambiente da trilha e, sobretudo, com o objeto (folha). De acordo com

Ingold (2000), o conhecimento é transmitido através do engajamento com objetos, que funcionam como veículos onde a visão de mundo de uma cultura está inscrita, podendo ser acessada através de uma percepção engajada com o ambiente. Os objetos a partir dos quais os visitantes interagem na trilha proporcionam experiências empíricas e sensoriais que participam do processo de se conhecer a cultura.

Este acesso é realizado não apenas através de explicações ou da transferência de um agregado de informações que preencheriam os visitantes, mas sim pelas experiências oferecidas aos visitantes, que possibilitam que eles mesmos, através da interação com alguns dispositivos, trilhem o caminho que levará a este conhecimento. Assim, as práticas da trilha não são representações ou meras reproduções do que o *trilheiro* explica ou faz, mas são elas mesmas a forma de conhecer tanto o ambiente quanto a cultura. A experimentação participa de forma ativa neste processo de aprendizagem.

O processo de aprendizagem, ou seja, a forma como o conhecimento se materializa e é 'transferido' na trilha, pode ser compreendido apoiado nos mesmos conceitos de *redescobrimto dirigido e educação da atenção* propostos por Ingold (2010), que apoiam a interpretação que realizei no capítulo 5 sobre a importância da prática no contexto da educação formal entre os Laklãñ/Xokleng.

Portanto, a função desempenhada pelo *trilheiro* assemelha-se mais a de um tutor, que mostrando objetos e direcionando os sentidos dos visitantes, induz que eles conheçam o ambiente através de suas próprias experiências, do que a de um professor (de acordo com a tradição ocidental do termo), que apenas transmitiria verbalmente uma série de informações, que ficariam condicionadas à ação posterior dos sujeitos que as receberiam de conectá-las (ou não) ao mundo concreto. Em um processo de *redescobrimto dirigido*, orientado por este tutor, ao contrário, o *conhecer algo* não está fragmentado nestas duas etapas - ser absorvido de forma abstrata e depois conectado ao mundo real. Ele já se dá a partir de uma interação com o mundo concreto, no caso o ambiente.

Utilizei a palavra 'caminho' como metáfora ao acesso à um conhecimento que não é dado, mas que dependente de um processo no qual os sujeitos envolvidos participam. Mas vejo aqui uma conexão entre o trilhar estes caminhos que levam ao conhecimento sobre as coisas e ao trilhar o caminho da Trilha da Sapopema, uma vez que em ambos os casos, o

percurso, ou o processo, é parte constitutiva e essencial do *acessar* os conhecimentos envolvidos. Os caminhos estão contidos um no outro e podemos compreender o caminho da Trilha e o caminho ao conhecimento a partir de uma relação de interdependência, onde o processo implicado em um pode ser interpretado como uma referência ao processo implicado em outro.

Se ‘conhecimento’ relaciona-se à prática e ao ambiente, podemos pensar também na prática *em* ambientes e conhecimento *do* ambiente como esferas que se permeiam mutuamente. Assim, uma habilidade simples como caminhar pode representar uma forma de se conhecer um determinado ambiente. Quando caminhamos não estamos apenas realizando uma atividade mecânica de movimentar os pés para nos deslocarmos, mas sim percebendo e interagindo com o ambiente a nossa volta. Assim, caminhar em um ambiente específico, com características e histórias próprias pode ser uma forma de conhecer este ambiente e o contexto que faz ele ser o que ele é, acessando suas memórias e os conhecimentos a ele relacionados, a partir de uma experiência sensível que extrapola o âmbito racionalizado de transmissão de informações teóricas e explicativas que seriam (em teoria) apenas absorvidas pelos indivíduos.

Quanto à nossa percepção do ambiente como um todo, o que pode ser isso se não o resultado de toda uma vida de observação ao longo de todas as trilhas que percorremos? (INGOLD, 2005). Tendo em vista esta perspectiva, a percepção é construída não a partir de experiências isoladas, mas envolve também experiências prévias, de outros caminhos já percorridos. É a partir da somatória destas múltiplas percepções, associadas às experiências de um novo ambiente que é configurada a percepção de um ambiente específico. Assim, o ambiente não é dado, não é como algo concreto o qual olhamos em volta e apreendemos suas características, mas sim uma elaboração e resultado de múltiplas percepções. Dessa forma, refletindo acerca desta trilha/caminho que é o foco da pesquisa, podemos pensar em um ambiente que é percebido de diversas formas por diversos agentes (principalmente *trilheiros* e visitantes), que ao percorrê-lo, ou ao peregrinar através deste caminho, trazem consigo uma bagagem prévia e incorporarão também as experiências geradas neste processo na forma de se perceber e conhecer outros ambientes. Assim, perceber a diferença entre o ‘ar puro’ da floresta, se dá através da diferenciação entre este e o ‘ar pesado’, ou poluído da cidade.

Por outro lado, perceber e conhecer um ambiente não é resultado de uma observação passiva. Ao contrário, o conhecimento do ambiente pelas pessoas sofre formação contínua durante o movimento delas neste mesmo ambiente. Conhecemos enquanto caminhamos, e não antes de caminhar (INGOLD, 2005) e descobrir-caminho e mapear se tornam uma coisa só: seguir uma trilha é também retrair seus passos, ou os passos de seus ancestrais (INGOLD, 2005). Portanto, o processo de conhecer um ambiente envolve memórias e narrativas de movimentos passados.

Mas como o conhecimento se transporta do passado até o presente? Na verdade “transportar” não seria um bom termo a ser empregado aqui. Ao invés de nos perguntarmos em como é transportado, poderíamos nos perguntar em como ele é mantido vivo, ou simplesmente em como ele não “se perde” no caminho entre o passado e o presente. Ele é passado de uma geração à outra não como algo pronto, mas sim na medida em que existem vinculados à prática em determinado ambiente. Ingold (2010) relaciona a transmissão de conhecimento às habilidades e à agência dos indivíduos e do ambiente neste processo:

Na passagem das gerações humanas, a contribuição de cada uma para a cognoscibilidade da seguinte não se dá pela entrega de um corpo de informação desincorporada e contexto- independente, mas pela criação, através de suas atividades, de contextos ambientais dentro dos quais as sucessoras desenvolvem suas próprias habilidades incorporadas de percepção e ação. Em vez de ter suas capacidades evolutivas recheadas de estruturas que *representam* aspectos do mundo, os seres humanos emergem como um centro de atenção e agência cujos processos *ressoam* com os de seu ambiente. O conhecer, então, não reside nas relações entre estruturas no mundo e estruturas na mente, mas é imanente à vida e consciência do conhecedor, pois desabrocha dentro do campo de prática – a *taskscape* – estabelecido através de sua presença enquanto ser- no-mundo (INGOLD,2010).

Descobrir-caminho está relacionado também à movimentar-se no tempo. Caminhar através da Trilha da Sapopema pode, portanto, funcionar como um dispositivo que leva o sujeito a conhecer o ambiente e acessar as memórias do *tempo do mato*. E o que é qualquer coisa senão constituída por memórias?

Para os habitantes as coisas não tanto existem quanto ocorrem. Repousando na confluência de ações e respostas, elas são identificadas não pelos seus atributos intrínsecos, mas pelas memórias que evocam. Assim, as coisas não são classificadas como fatos, ou tabuladas como dados, mas narradas como histórias. E todos os lugares, como um conjunto de coisas, é um nó de histórias (INGOLD, 2015 p. 227)

Assim, o que faz uma ‘coisa’ ser o que é, não está impresso na própria ‘coisa’, mas sim no que é projetado a partir dela e para ela. Ou seja, as memórias conectadas à ela e às experiências dos sujeitos. Dessa forma a Trilha da Sapopema, a priori, não estabelece nenhuma relação com o *tempo do mato*. Esta relação se dá através das atividades que ali se realizam e das operações realizadas pelos *trilheiros* para evocar as memórias deste tempo.

Como vimos, a atividade realizada no percurso da Trilha da Sapopema consiste em uma caminhada guiada onde as explicações são realizadas durante paradas efetuadas em locais pré-estabelecidos. Os visitantes aprendem sobre a cultura e sobre o ambiente na medida em que os *trilheiros* mostram, explicam e levam os visitantes a interagirem com diferentes elementos durante estas paradas. A interação se dá através dos sentidos (visão, paladar, tato, audição e olfato) que são ativados e combinados nas práticas perceptivas sobre o ambiente, e relacionam-se ao que está sendo apreendido sobre os temas abordados. Mas e o que ocorre entre uma parada e outra? Os visitantes estão caminhando. Podemos compreender também a própria caminhada como uma forma de conhecer as coisas. Para Ingold (2011, p. 88), caminhar é, em si mesmo, uma forma de conhecimento ambulatório. Para o autor

Uma vez que isso seja reconhecido, todo um novo campo de investigação é aberto, concernente às maneiras pelas quais nosso conhecimento do ambiente é alterado por técnicas de uso dos pés e pelos muitos e variados dispositivos que atrelamos aos pés a fim de melhorar a sua eficácia em tarefas e condições específicas (INGOLD, 2011, p. 88).

Assim, a antropologia encontra um novo desafio. Não pretendo aqui tentar dar conta de fornecer respostas conclusivas a respeito de uma discussão mais ampla sobre caminhada e conhecimento. No entanto, analisando de forma exploratória esta relação na Trilha da Sapopema, acredito que exista uma estreita conexão entre a percepção do ambiente produzida

durante a caminhada e as operações realizadas pelos Laklãnõ/Xokleng no intuito de fazer conhecer a cultura. De acordo com Ingold (2011, p. 37) a percepção concerne fundamentalmente ao movimento, e a locomoção, não a cognição, deve ser o ponto de partida para a atividade perceptiva (INGOLD, 2011, p. 88). O “caminhar pela trilha” portanto, é em si uma forma de conhecer o ambiente. A ação de caminhar insere-se também em um processo mais amplo de conhecimento do ambiente pelos Laklãnõ/Xokleng e formas de criação de territorialidade.

No caso específico dos Laklãnõ (Xokleng), também as evidências etnohistóricas nos indicam um conhecimento de um amplo território, mas mais do que isto, o seu manejo através de indicadores de redes de caminhos e trilhas abertas e plantas conhecidas. Estes mesmos cronistas nos mostram a mobilidade destes povos, mas também nos relatam diversos indicadores de permanência seja em locais de moradia (aldeias, acampamentos recorrentes) seja na reutilização de espaços para atividades específicas, de caça, coleta, manejo e plantio. Portanto se tomarmos os mesmos dados que muitas vezes são lidos como indicadores de uma certa polarização entre populações “caçadoras-coletores” X “horticultores com territorialidade fixa”, temos indicadores de uma forma de apropriação do território particular. Se dissolvermos as categorias fixas, podemos pensar em ritmos de caminhar e parar, em ritmos de mobilidade e permanência específicos, que podem nos trazer valiosas informações sobre formas de criação de territorialidade como a conjunção de dados já publicados nos apontam (MACHADO, 2016, p. 184).

Conforme apontado no capítulo 5, tendo como base reflexiva as práticas da ASIE, as caminhadas se traduzem enquanto exercício da cultura. Estão presentes nas narrativas que dizem respeito às práticas do *tempo do mato*, e nas ações que envolvem conhecer a cultura. Esta operação ocorre de forma ainda mais enfática na Trilha da Sapoepeima, uma vez que os objetivos da trilha (enunciados verbalmente e através da divulgação por meios digitais) explicitam esta conexão e a análise das visitas os confirmam. A caminhada constitui-se portanto como uma forma de apropriar-se da própria cultura ao mesmo tempo em que a mesma é compartilhada/experenciada aos visitantes.

O *contato* se revela enquanto produtor de alteridade entre os Laklãnõ/Xokleng, visto que a partir do *contato* os índios *do mato* vivenciam um processo irreversível de

transformação (*saída do mato*), tornando-se os índios *de fora do mato* (os Laklãnõ/Xokleng de hoje).

Utilizam a expressão índios do ‘mato’ para denotar o tempo da cultura originária, o modo de vida que caracteriza o grupo desde o seu surgimento, o ponto zero do tempo, inaugural. No mato – dizem as narrativas – não havia aldeias, tal como hoje existem. Os índios do mato não teriam local fixo de moradia, pois caminhavam sempre atrás do alimento: a caça. A caça anda e os índios também, atrás dela, sempre em movimento. Caminhavam para todo lado. Iam ao lugar onde hoje está Florianópolis, no litoral, e voltavam, passando por lugares que já conheciam *tudo era terra do índio nesse tempo do mato*. Tempo dos índios “espiritistas”, aqueles que podiam se comunicar com os animais e com as forças da natureza. O evento que, segundo eles, interrompe esse modo de vida e marca definitivamente sua transfiguração é a *pacificação* (LOCH, 2004, p. 31).

Os índios *do mato* passam então a ser outros. Assim, este evento histórico pode ser compreendido também enquanto um mito de origem, através do qual os Laklãnõ/Xokleng pensam a sua construção enquanto os índios de hoje. No entanto, esta ruptura com o seu modo de vida do *tempo do mato* é tão presente no pensamento Laklãnõ/Xokleng (sobre quem são) quanto o próprio *tempo do mato*. Os índios *do mato* são ao mesmo tempo mesmos e outros. Passam a ser outros a partir *do contato* mas são também os mesmos na medida em que os Laklãnõ/Xokleng elaboram a sua cultura a partir das práticas deste tempo, e extraem deles signos que os identificam enquanto grupo, como é o caso da construção estética dos corpos nos eventos (de 22/09 e 19/04) e das performatividades culturais.

Falei que o papel da caminhada na Trilha da Sapopema está para além de mostrar a cultura ao visitante, sendo também uma forma do Laklãnõ/Xokleng apropriar-se da própria cultura. Tal afirmação decorre do entendimento da caminhada enquanto uma prática cultural. Como sabemos, a caminhada constituía o modo de vida do povo Laklãnõ/Xokleng no *tempo do mato*, e se manifesta na trilha como uma inversão deste processo de distanciamento deste tempo, fornecendo substrato para práticas que rememoram o *tempo do mato* (o que poderíamos chamar neste contexto de cultura). A trilha portanto produz uma aproximação com o *tempo do mato* através das práticas a ela implicadas, incluindo-se aí a caminhada. Se por um lado temos a *saída do mato* como criadora de alteridade entre os *índios do mato* e os

índios de hoje, por outro temos estas práticas, que produzem uma continuidade entre os *índios do mato* e os índios de hoje.

O *mato* possui uma grande importância histórica para os Laklãnõ/Xokleng. Não é apenas sinônimo de floresta e também não refere-se simplesmente a um local. O termo carrega consigo um marco de transição entre o passado e o presente, entre o antes e o depois. Traz impresso em si um modo de vida e a memória de um tempo onde ‘espaço’ e ‘movimento’ se configuravam de forma distinta do que ocorre hoje. De acordo com Conceição (2015), o que eles dizem por cultura parece estar localizado num campo semântico amplo que abrange o “antes” e o “agora”, cujo marco é a saída do mato (ou a “pacificação” de 22 de setembro de 1914).

Movimentar-se caminhando é uma prática que faz parte do modo de vida Laklãnõ/Xokleng, sobretudo no *tempo do mato*. Ao que me parece, o ‘caminhar’, neste caso, está intimamente conectado à uma forma de se conhecer o mundo. Para Ingold (2015, p. 228), o movimento é ele mesmo a maneira do habitante conhecer. Estes conhecem conforme prosseguem, conforme atravessam o mundo ao longo de trajetos de viagem. Quando um indivíduo sai para uma longa caminhada, volta com histórias que são passadas adiante. Através do contato com estas narrativas, as pessoas são capazes de transportar seus pensamentos para além das fronteiras estabelecidas pelas suas próprias experiências empíricas, ampliando seu conhecimento sobre o mundo.

‘Movimento’ é algo importante no que se refere aos Laklãnõ/Xokleng. Existe o movimento físico, no sentido de deslocamento, apontado anteriormente, mas podemos pensar também em um movimento conceitual: deixar de ser “de dentro” e passar a ser “de fora” (do mato) envolve categorias nativas que denotam também algum movimento, que está mais na forma de pensar do que em estar dentro ou fora de alguma coisa física.

6.3. COMO OS LAKLÃNÕ/XOKLENG UTILIZAM A PERFORMANCE CULTURAL E A CATEGORIA DE CULTURA?

Cunha (2009) propõe uma distinção entre cultura e “cultura”, sendo “cultura” fruto de uma relação interétnica, surgida a partir de uma noção reflexiva que, de certo modo, fala de si mesma. Ou seja, é a “reelaboração” da própria cultura quando em contato com um contexto externo à cultura a qual faz parte. De acordo com a autora, traços cujo significado derivam de sua posição num esquema cultural interno passam a ganhar novo significado como elementos de contrastes interétnicos. Portanto, um questionamento inicial sobre como o Laklãnõ/Xokleng constrói a ‘imagem’ de sua cultura para os visitantes da trilha (e para si mesmo), pode ser inserido no questionamento mais abrangente proposto por Cunha (2009): como é que indígenas usam a performance cultural e a própria categoria de “cultura”? Esta é uma questão impossível de ser respondida de forma genérica para todos os povos ou para diferentes situações em um determinado povo.

Mas antes de propor uma reflexão sobre esta questão, cabe aqui relativizar o conceito proposto por Cunha (2009) a partir da torção realizada por Marcela Coelho de Souza à este conceito. À respeito dos povos xinguanos a autora discorre que

Quando usam nossa palavra – ou alguma tradução engenhosa dela – eles estão produzindo um objeto que significa *sua relação conosco*, mas trata-se ainda da produção *deles*: o que eles deveriam estar fazendo – eles não têm alternativa – não é objetificar *sua* cultura (sem aspas) por meio do *nosso* conceito, mas sua relação conosco por meio dos conceitos *deles* – quero dizer, por meio de sua própria compreensão do que constitui criatividade, agência, subjetividade... (COELHO DE SOUZA, 2010 p.112).

Dessa forma, os significados e as reformulações que emergem do contexto interétnico não representam uma simples apropriação de conceitos nossos que seriam simplesmente aplicados à conceitos nativos. Os significados emergem da própria relação em que são constituídos. Um exemplo de como o indígena pode ‘reformular’ sua cultura, atribuindo um novo significado em um contexto interétnico é o discurso de Kopenawa (2015) em “A queda do céu”. Um aspecto a ser ressaltado no discurso de Kopenawa é a conexão que existe entre a

cosmologia Yanomami e a relação que se constrói com a floresta, sobretudo a indissociabilidade deste espaço-território com sua forma de viver. Este aspecto se traduz no discurso ecológico (no que diz respeito às relações e interações dos integrantes da floresta) e conservacionista de Kopenawa, onde enfatiza a necessidade em proteger o meio ambiente. Este discurso surge a partir da necessidade em inserir-se no contexto do branco para defender os interesses dos Yanomami, uma vez que Kopenawa percebe que é preciso utilizar novos instrumentos para defender seu território e sobretudo o modo de vida de seu povo que a muito tempo sofre com pressões oriundas do contato com o branco, como conflitos com garimpeiros. Dessa forma, surge uma nova instrumentalização discursiva para falar aos brancos. Assim, Kopenawa incorpora em seu discurso novos termos jurídicos e ambientalistas, e coloca os Yanomami como povo da floresta. Por mais que a consciência da necessidade de proteção da floresta já faça parte do seu conhecimento, vê a necessidade de projetar este saber ao outro, usando-o como sustentação na sua fala em prol dos direitos territoriais indígenas.

Albert (1995) traz uma reflexão sobre a elaboração do discurso Yanomami (a partir da defesa de interesses territoriais) através da associação do saber cosmológico e as relações interétnicas. De acordo com Albert (1995), a perspectiva yanomami de pensar sobre o contato interétnico conta com uma passagem da “resistência especulativa” (discurso sobre o outro para si) à “adaptação resistente” (discurso sobre si para o outro): de um discurso cosmológico sobre alteridade a um discurso político sobre a etnicidade; das categorias de “seres humanos” e “habitantes da terra-floresta” às de “índios Yanomami”, “povo da terra”, “povo da floresta”.

A “cultura”, como reflexão sobre o modo de falar sobre si mesmo (CUNHA, 2009), mas também enquanto significação da sua relação conosco (COELHO DE SOUZA, 2010), no caso dos Yanomami, se manifesta de forma discursiva, e é elaborada como estratégia para a reivindicação de direitos. E no caso dos Laklãnõ/Xokleng? Como esta cultura é mostrada? A que ela é associada e o que impulsiona e orienta sua elaboração?

No que concerne à Trilha da Sapopema, é evidente que houve uma escolha em associar a cultura Laklãnõ/Xokleng aos saberes e fazeres do *mato*. A floresta enquanto ambiente que sedia tais atividades não representa apenas um espaço onde as coisas ocorrem na trilha, mas cria referência ao *mato*. Da mesma forma que ocorre no cenário utilizado para

as apresentações teatrais dos eventos tratados no capítulo anterior, a operação de mostrar a cultura envolve uma ambientação. O mesmo ocorre quando os visitantes são recebidos na cabana típica. Os lugares se constituem enquanto índices da cultura, e neste caso a presença do fogo, do alimento e da anciã explicando no idioma participam da produção deste lugar (e aqui percebemos mais uma vez a relação entre o fogo e o idioma, conforme apontado no capítulo 5). A valorização dos anciões através da sua aproximação com a cultura também se manifesta na Trilha da Sapopema. Seja na cabana, utilizando a “panela de pressão Laklãnõ/Xokleng”, ou através da venda de artesanatos, manifestam tal proximidade através do *saber fazer* coisas.

Se no cenário a ambientação é criada através de algo que circunda o expectador, na trilha, além de circundá-lo, é possível movimentar-se através dele, ao qual torna-se também passível de múltiplas interações. Mostrar a cultura envolve ‘puxar’ aspectos do *tempo do mato* na medida em que se caminha através da trilha. No entanto, além de envolver questões da cultura, a caminhada na trilha também executa uma ação de educação ambiental, associando o discurso ambientalista aos conhecimentos que emergem a partir da caminhada. Parece-me que aqui a “cultura” cria um desdobramento na medida em que utiliza-se um linguajar próprio da educação ambiental para falar ao outro. “Área degradada”, “regeneração”, “poluição”, “reciclagem”, “diversidade”, “preservação” e “espécies” passam a fazer parte do conjunto de enunciações que compõe o discurso proferido ao outro na trilha, e associa-se a uma noção de cuidado que aproxima-se à noção de território. Por outro lado, ao contrário do que usualmente ocorreria nas ações de educação ambiental de uma forma geral, na Trilha da Sapopema os elementos abordados não têm seus sentidos reduzidos à noção de “recurso⁴⁴”. A escolha sobre as espécies vegetais abordadas (canela sassafrás, xaxim bugio e sapopema), por exemplo, é impulsionada pela sua relevância cultural.

Além da Trilha da Sapopema, outras trilhas têm surgido na TI, como é o caso da Trilha Brasília Priprá, que leva os visitantes até a casa de Eduardo Hoerhann e da Trilha Nascente das Águas. Esta última foi criada também na Aldeia Bugio a partir da iniciativa de

⁴⁴ O conceito de ‘recurso’ é utilizado nas ciências naturais para designar qualquer elemento ou aspecto da natureza, passível de uso humano, direta ou indiretamente, para a satisfação de suas necessidades.

João Adão e sua família. No evento do 22/09 de 2018 fomos em um grupo, em sua maioria de estudantes e pesquisadores, convidado a conhecê-la. Como já estava anoitecendo não foi possível percorrer a trilha, mas nos sentamos em torno do fogo onde João Adão e sua família falou sobre a trilha, contou-nos histórias, e até nos ensinou uma música no idioma.

Seu João Adão contou-nos como começou a se interessar pelo *meio ambiente*. De acordo com ele, a exploração madeireira que a princípio serviria para a construção de casas de indígenas dentro da TI (a partir de uma parceria entre FUNAI e madeireiras), intensificou-se nos anos 70, quando as madeireiras passaram a explorar a TI com fins comerciais. A situação tornou-se preocupante para seu Adão, que realizou uma denúncia com a ajuda de um advogado de Ibirama. Com isso, conseguiu barrar a licitação que permitia a exploração da área e afirmou ter sido, segundo o que o advogado lhe dissera, o primeiro índio a fazer este tipo de denúncia. “É assim que comecei a me interessar pelo meio ambiente”, conta seu Adão.

Antes de criar a Trilha Nascente das Águas seu Adão criou outra na aldeia Toldo, mas sem visitação. Contou-nos que para a criação da Nascente das Águas, andaram 15 dias no mato até escolher o local. A trilha passa pelas grotas, por onde *junta a água depois* e a saída da trilha é por uma estrada onde tiravam madeira. Em um ponto mais elevado do terreno encontra-se um lugar que o João Adão batizou de “Bosque Paraíso”.

A ‘preocupação ambiental’, na TI, parece relacionar-se à alteração das paisagens, seja ocasionada através da exploração de madeira, ou ao alagamento proveniente da barragem. O discurso ambientalista permeia o surgimento desse tipo de trilha na TI. As formas de cuidado, as quais me referi no capítulo 6, enquanto ‘deixar como está’ e ‘limpar’, nas trilhas se mostra enquanto uma hibridização destas duas noções de cuidado, onde o ‘abrir caminho’ torna-se uma forma de ‘deixar como está’, ou em outras palavras, de preservar o meio ambiente.

Seu Adão profere um questionamento realizado pela sociedade branca: “Pra que o índio quer tanta terra se ele não trabalha?”, e responde logo em seguida “A luta do índio é pela terra”. Não foi a única vez que ouvi um Laklãnõ/Xokleng contestando este questionamento dos brancos com relação à terra. “O branco acha que índio não tem que ter terra porque não planta. Se fosse pra plantar a gente era colono.” Os Laklãnõ/Xokleng, portanto, criam uma resposta às cobranças impostas pela sociedade branca sobre o que se deve fazer para ser merecedor da terra e deixa claro que sua relação com a terra está além do

conceito ocidental de produtividade. Tal resposta é apoiada na alteridade entre índios e colonos, fabricada a partir da forma de ‘cuidar’, e se articula com as práticas implicadas nas trilhas.

E se por um lado a sociedade branca nega ao indígena seu direito à sua terra (ou território neste caso) e manifesta cobranças com relação ao seu uso, onde a “falta de produtividade” justificaria a negação pelos direitos, por outro lado, como vimos no subcapítulo “o que o branco espera do índio?”, manifesta uma expectativa que recai sobre indígena, a do “índio ecológico”.

Me parece que os Laklãñ/Xokleng, assim como os Yanomami (e acredito que este não seja um movimento incomum no universo indígena), ao perceber a eficácia política do discurso ambiental, se utilizam do mesmo para defender seus direitos territoriais. Isso não quer dizer que eles ‘inventam’ que protegem o meio ambiente. Não é preciso pesquisar muito para compreender que terras indígenas comportam parcelas significativas de áreas preservadas no Brasil, e que sem eles muito provavelmente estas áreas preservadas deixariam de existir. Os dados abaixo foram extraídos de uma publicação⁴⁵ do BNDE realizada em 3 de maio de 2017:

Recentemente, estudos vêm revelando que as Terras Indígenas (TI) são bastante eficientes em evitar o desmatamento, e conseqüentemente as emissões de gases de efeito estufa. Isso é especialmente importante quando se pensa na mitigação dos impactos da mudança do clima, como o aquecimento global. Em todo o mundo, terras sob gestão de comunidades tradicionais guardam cerca de 24% do carbono estocado na superfície, de acordo com estudo de autoria da Rights and Resources Initiative (RRI), Woods Hole Research Center (WHRC) e World Resources Institute (WRI). Climate benefits, tenure costs (2016), outro estudo do WRI, revela que, no caso brasileiro, as TIs têm o potencial de evitar a emissão de 31,8 milhões de toneladas anuais de CO₂. Isso equivale a tirar de circulação cerca de 6,7 milhões de carros por um ano. Os autores dessa pesquisa também observaram que, nas TIs, os serviços ecossistêmicos fornecidos pela

⁴⁵ Disponível em

<https://www.bndes.gov.br/wps/portal/site/home/conhecimento/noticias/noticia/terras-indigenas-combatem-desmatamento>

conservação florestal, como o ciclo da água ou a possibilidade de atividades turísticas, equivaleriam, em 20 anos, a recursos entre US\$ 523 bilhões e US\$ 1,165 bilhões para o Brasil (BNDES, 2017).

O que quero dizer é que eles se apropriam de uma terminologia e de uma forma de falar sobre sua relação com o meio ambiente. Em outras palavras, esta relação se projeta e é transformada em discurso, que fala sobre si, sobre o outro, sobre a ‘terra’, e demonstra uma correlação entre a forma de ‘cuidar’ do índio e os benefícios para o meio ambiente e conseqüentemente para a sociedade envolvente.

Seu João Adão também enalteceu os serviços ambientais⁴⁶ relacionados ao não-desmatamento, frisando os benefícios implicados para a sociedade como um todo e complementa: “Estou fazendo com minha família o que toda terra indígena devia fazer: preservar!”. Vale ressaltar aqui, que diferentemente do que ocorre na Trilha da Sapopema, a Trilha Nascente das Águas está intimamente imbricada no parentesco, visto que sua origem e gestão se dão a partir de uma iniciativa familiar (mãe, pai e seus filhos). No entanto, as duas apresentam caráter pioneiro na Aldeia Bugio ao propiciarem uma abertura às pessoas externas à TI, em uma proposta que associa cultura e preservação ambiental.

Além das trilhas já citadas, tive a oportunidade de conhecer a trilha do Sr. João Patté, próxima à Barragem. Criada por iniciativa própria, ao lado de sua casa, sedia atividades escolares, onde os estudantes da TI realizam a caminhada e ouvem histórias sobre a cultura. No entanto, sobre estas atividades que lá foram realizadas, não possuo informações detalhadas pois no dia que conheci a trilha não estava ocorrendo este tipo de atividade. “Leva ela lá pra conhecer a minha trilha”, disse João Patté. Assim, suas netas me acompanharam no percurso da trilha até uma bela cachoeira. A presença da água é uma característica comum entre as três trilhas (Sapopema, Nascente das Águas e a do João Patté). Me parece que a mesma impulsiona a escolha do lugar para criá-las. Na Trilha da Sapopema os visitantes param em

⁴⁶ São os serviços que a natureza oferece ao ser humano, indispensáveis para sua nossa sobrevivência.

uma cachoeira, onde têm a oportunidade de experimentar a ‘água pura’ do mato. Recordemos então a fala de Nandjá sobre a oposição entre a água lá *de baixo* (após o surgimento da barragem) e a água do mato.

Primeiro é importante esclarecer que “mato” está inserido em um campo semântico duplo. O termo refere-se a dois conceitos possíveis: o primeiro diz respeito a um lugar no tempo, ao *mato do tempo do mato*. O segundo corresponde ao lugar físico, mato como lugar onde os Laklãnõ/Xokleng realizam uma série de atividades (coleta de materiais para artesanato, plantas medicinais, retirada de madeira, caça etc). No entanto, estes dois conceitos, em certa medida se mesclam, quando o mato (lugar físico) preserva características que rememoram a relação que os Laklãnõ/Xokleng estabeleciam com o ambiente no *tempo do mato*. Ou seja, o sentido do lugar é tecido a partir das práticas a ele relacionadas, produzindo uma continuidade com o *tempo do mato* a partir delas. E o que é um lugar se não produzido pelas práticas?

Assim, no contexto das trilhas a água participa da produção destes lugares e pode ser interpretada como um elemento de aproximação com o *tempo do mato*. Percebo que Nandjá, apresentando a água como ponto nodal de seu comentário, quando diz que a água do Bugio vem do mato e por isso é limpa, em oposição à água lá *de baixo* que é suja, realiza a mesma operação, mas neste caso em decorrência da distância da barragem.

Após a construção da barragem o que se pode ver até os dias atuais é que nos anos iniciais após sua construção, o nível do rio aumentou significativamente, tornando as águas que antes eram límpidas em águas turvas e barrentas e impróprias para o banho. Conforme o tempo foi passando o que mais aconteceu é que em todo o rio criou lodo, tornando as águas com cheiro desagradável, afastando por muitos anos os banhistas que não se interessaram mais pelo banho de rio, surgindo com isso uma geração que desconhecem a arte de nadar e de praticar as brincadeiras de rio como as gerações anteriores. Os barrancos que antes da barragem eram muito apreciados pelos Laklãnõ agora tornaram-se lamentos e sem condições de serem utilizados, sem contar que a mata ciliar que era imprescindível para o ciclo de vida no rio, hoje encontra-se toda desvitalizada gerando uma grande quantidade de entulhos em épocas de cheias, o que também contribuiu para o desaparecimento de muitas espécies de peixes como é o caso do cascudo que vive em lugares pedregosos, encontrado nos dias atuais só abaixo do eixo da barragem, mas em pouca quantidade (NAMBLÁ, 2015. p.40).

O comentário acima mostra que a barragem transformou a paisagem a tal ponto que interferiu nas práticas relacionadas à água que os Laklãnõ/Xokleng mantinham. O empreendimento não tornou a água apenas imprópria para consumo, mas interferiu na continuidade de um modo de vida à beira do rio.

Os Laklãnõ/Xokleng estão bastante familiarizados com os prejuízos causados pelas degradações ambientais, relacionando a alteração do ambiente à interrupção de alguns costumes. Assim, é natural que as preocupações com o meio ambiente se manifestem na luta pela manutenção de seu modo de vida e nos projetos voltados à valorização cultural. Neste contexto emergem as ações de educação ambiental, e tais preocupações estão contidas nos discursos associados às trilhas. Afloram daí potencialidades políticas, criadas a partir do contexto interétnico e interno, na medida em que enuncia-se ambiente enquanto suporte da tradição e da cultura.

Como vimos no capítulo 5, o *Mõg* tem sido contemplado e valorizado enquanto coisa da cultura tanto no contexto educativo quanto nas festividades. É também abordado na Trilha da Sapopema. A celebração do *Mõg* enquanto produto cultural tornou-se recorrente a partir de um trabalho de conclusão de curso da Licenciatura Indígena da UFSC, que contou com um projeto de aplicação prática entre os alunos da escola Vanhecu Patte pela professora Walderes Priprá. Dizem que a partir deste momento o *Mõg* foi *resgatado*. O que é mostrado e valorizado enquanto referência à cultura é portanto atualizado (e lembremos aqui também do que era celebrado nas festas do dia do índio e o que é celebrado hoje). Nestes contextos a cultura (enquanto algo que se mostra ou celebra) não está cristalizada. Ao contrário, apresenta plasticidade sendo atualizada a partir de múltiplas influências.

O memorial, que compõe o roteiro da Trilha da Sapopema conta com diversos objetos que são mostrados aos visitantes, em especial artesanatos da cultura Laklãnõ/Xokleng. Entre eles está o *grampo*. Trata-se de um palito de madeira utilizado para prender o cabelo, com penas amarradas em sua ponta. Explicando aos visitantes sobre tal objeto, Geraldino conta “Essa aqui a gente não usava, mas começou a vir pesquisadoras aqui que usavam, o pessoal gostou e começou a fazer assim”. Tendo em vista esta fala, surge a seguinte questão: o que é *da cultura*? Me parece que entre os Laklãnõ/Xokleng as fronteiras entre o êmico e ético

tornam-se menos rígidas a partir do intenso contato interétnico que se encontram. A isso relacionamos, por exemplo, a presença dos Laklãñ/Xokleng nas universidades (lembramos da revitalização do *Mõg*), a inserção de pesquisadores na TI (lembramos do grampo), e as trilhas com propostas de educação ambiental (lembramos da apropriação de um discurso que associa cultura e ambiente). No entanto, não trata-se de um movimento de absorção de algo externo que passa a pertencer-lhes, mas sim da incorporação de determinados elementos que passam a possuir sentidos como ‘coisa da cultura’ a partir de significações advindas dos seus próprios códigos culturais internos. E neste caso, acredito que a xoklenização do grampo de cabelo possa representar um bom exemplo do que Coelho (2010) propõe.

A Trilha da Sapopema pode ser encarada também como um museu a céu aberto. De acordo com Freire (2009), algumas expressivas lideranças indígenas descobriram que museus são potencialmente “expositivos” e podem contribuir para recuperar a memória perdida e reconstruir destruídas formas de vida. O autor refere-se a museu enquanto um espaço que reúne objetos a serem expostos, mas para que servem estes objetos se não para memorar ou estabelecer conexões entre modos de viver, conhecer e se engajar com o mundo? A Trilha da Sapopema cumpre portanto a mesma função que um museu, mostrando ao não índio aspectos da cultura Laklãñ/Xokleng, mas conta com a especificidade de estabelecer uma conexão direta entre o ambiente e a cultura. Ao mesmo tempo em que mostra técnicas, conhecimentos e práticas do *tempo do mato*, afirma a existência do indígena que não deixou de ser indígena depois do contato com o branco, indo contra a concepção do índio que se localiza em uma posição pretérita na história do Brasil, concepção esta que infringe uma violência simbólica sobre o indígena.

Freire (2009) aponta casos onde museus indígenas surgiram em momentos onde os indígenas encontravam mobilizados por lutas territoriais, o que inclusive gerou conflitos quando políticos, madeireiros e latifundiários perceberam que o museu ajudava a mostrar a relação dos indígenas com a terra, podendo representar uma ferramenta na luta territorial. Corroborando com o ponto de vista de Fonseca, a Trilha da Sapopema pode representar uma ferramenta na luta pela ampliação de suas terras, através da associação que se estabelece entre cultura e território/ambiente.

7. PRÁTICAS DE ESPAÇO

7.1. Fazendo serviço no mato

“Isso aqui é tudo terra de índio, mas o primeiro chefe vendeu e mora branco. Depois a escola abriu nossa cabeça, daí a gente quer demarcação”, contou-me seu Ivo sobre uma área chamada Forção, enquanto caminhávamos pela TI, próximos desta região. Seu Ivo é talvez o ancião mais ativo da Aldeia Bugio. Segundo ele, uma das últimas pessoas que mantém roça na aldeia. Participa ativamente das atividades de revitalização cultural realizadas na escola, compartilhando seu conhecimento com os mais jovens; caminha pra lá e pra cá (longas distâncias) para visitar as pessoas (não é incomum vê-lo caminhando pelas estradas, muitas vezes a noite, mesmo com chuva) ; e vai no mato fazer *serviço*. A disposição e a memória de seu Ivo é realmente invejável.

Neste dia fui acompanhá-lo no mato, onde ele foi para *fazer serviço*. O dia começou cedo. Passei em sua casa, onde tomamos café da manhã com sua família. Seguimos de carro até um local próximo e a partir deste ponto iniciamos a caminhada. De acordo com seu Ivo, para se chegar caminhando até aquele ponto geralmente se demora em torno de duas horas e meia. Contou-me que a área a qual se refere foi vendida à CEBEX, uma empresa madeireira, em 1926, e que os brancos que atualmente residem nas proximidades eram funcionários desta empresa. Ainda hoje, dentro e fora dos limites da TI há uma quantidade considerável de pinus⁴⁷, remanescentes do ciclo da madeira que se deu mais intensamente durante a década de 70 -. Atualmente o comércio de madeira no interior da TI é realizado pelos Laklãnõ/Xokleng (porém, não de forma ostensiva como era antigamente), a partir da extração de indivíduos destes remanescentes de pinus, representando uma fonte de renda familiar.

Paisagens são encontros de pessoas e lugares, cujas histórias estão impressas na matéria, incluindo matérias vivas (BALEÉ, 2008, p. 11). As paisagens da TI são marcadas pela memória do ciclo da madeira, sendo cortada por estradas que antigamente eram utilizadas para o transporte das toras, e áreas de prevaecimento de pinus. Até hoje estas estradas são utilizadas e através delas é possível deslocar-se caminhando para realizar

⁴⁷ *Pinus elliotti*.

atividades no mato. A partir delas surgem outros caminhos também utilizados. Se alguns “caminhos antigos”, fora da TI outrora utilizados pelos Laklãñ/Xokleng hoje sediam atividades de motocross na região, por exemplo (o que me foi apontado como causa da deterioração destes caminhos), os Laklãñ/Xokleng também incorporaram novos caminhos ao seu repertório. Assim, os caminhos vão sendo resignificados a partir de seus usos.

Neste dia seu Ivo foi marcar as árvores que depois seriam retiradas para venda. Como a retirada da madeira não era realizada no mesmo dia, perguntei se não corria o risco de outras pessoas retirarem as árvores. Respondeu-me que não, pois uma vez que a árvore está marcada, “aí os outros sabem e não cortam”. Para marcar as árvores, primeiro escolhe-se as mais grossas. Em seguida, retira-se os galhos próximos ao tronco, limpa-se ao redor delas formando um círculo, e faz-se uma marca em seu tronco. Todo este processo é realizado com o auxílio da foice. Com ela corta-se e puxa, afastando as plantas e as acículas de pinus caídas sobre o solo. Esta ferramenta é utilizada para inúmeras finalidades no mato. Além destas aplicações, seu Ivo também utiliza a foice para auxiliar na caminhada, como um apoio, engatando-a nas árvores para se equilibrar, e até mesmo para descascar maçã. Perguntei a ele qual era a diferença entre a foice e o facão. Respondeu-me que a foice serve para roçar, ao passo que a faca “pra picar, pra ir, né?”. O caminho entre uma árvore e outra vai sendo desenhado enquanto a limpeza vai sendo realizada e o caminho vai sendo aberto. Assim, o caminho não está pré-definido, mas vai sendo feito na medida em que as árvores vão sendo escolhidas.

7.2. CAMINHANDO COM PÉS, MÃOS, OLHOS, E OUVIDOS

Realizei também uma caminhada com Cota, Mila e Lays. Conheci Cota no início do campo, quando ela e outras mulheres frequentavam a casa de cultura para fazer artesanato. Na ocasião, sentei com elas na mesa e comecei a ajudar a furar *baguinhas* (sementes), e a partir daí começamos a nos conhecer, conversar, e com o passar do tempo nos tornamos amigas. Me tornei próxima de sua família, dormi algumas noites em sua casa e na casa de Katia (sua cunhada, a quem também estabeleci laços de amizade e encarregada também pela manutenção da casa de cultura). Mila é o marido de Cota, e nesta caminhada foi o nosso guia (Cota

também não conhecia o lugar). Lays é uma pesquisadora que compartilhou alguns momentos em campo comigo, dentre eles esta caminhada.

De todas as experiências de caminhada que tive em campo, esta sem dúvida foi a mais desafiadora. Mila queria nos levar para conhecer um lugar diferente, *depois do peiral*. *Peiral*, também chamado de *taipa*, segundo os Laklãñ/Xokleng, é um paredão de pedra. *Peiral* e *grotas* foram os termos que mais ouvi em campo como referências na paisagem. As grotas são as áreas mais baixas, as depressões no terreno, muito comuns na aldeia Bugio. É o que torna perigoso transitar pelas suas estradas de terra em épocas chuvosas, pois se o veículo desliza e perde-se o controle do mesmo, corre-se o risco de cair em uma grotas.

Por se tratar de um terreno muito acidentado, com peirais e grotas, a locomoção torna-se difícil. A Trilha da Sapopema é, em certa medida, um ambiente controlado, contando com dispositivos (como cordas e degraus) que auxiliam na caminhada, tornando-a mais fácil. Já o percurso realizado com Mila, não se trata de uma trilha ‘aberta’. Era uma picada, onde em muitos pontos era necessário que ele fosse na frente abrindo o caminho com o facão. A habilidade em manusear esta ferramenta transforma-a praticamente em uma projeção do corpo, e sua manipulação torna-se fundamental para que seja possível realizar o trajeto.

A maior dificuldade residia nos altos obstáculos e na declividade do terreno. Assim, as mãos participavam ativamente da caminhada. No entanto em alguns pontos mesmo a utilização das mãos tornava-se difícil. Era necessário que praticamente escalássemos o solo, encontrando raízes para segurar quando a vegetação não oferecia segurança necessária para nos apoiarmos. O andar no mato exige habilidades distintas das necessárias para caminhar na trilha. Saber onde e como pisar, onde segurar e para onde ir envolve o conhecimento de práticas pretéritas.

A trilha/picada não está apenas no chão. Se o caminho se constitui enquanto algo praticado, as experiências que tive caminhando com os Laklãñ/Xokleng através daqueles terrenos acidentados me mostraram que as mãos caminham tanto quanto os pés. Da mesma forma a visão e a audição participam da produção destes caminhos.

Se a audição é um modo de engajamento participativo com o ambiente, não é porque se opõe, neste aspecto, à visão, mas porque

“ouvimos” tanto com os olhos quanto com os ouvidos. Em outras palavras, é precisamente a incorporação da visão ao processo de percepção auditiva que transforma ouvir passivamente em escutar ativamente. Mas o oposto também se aplica: é a incorporação da audição ao processo de percepção visual que converte o assistir passivamente em olhar ou observar ativamente (INGOLD, 2008, p. 38).

Quando acompanhei Eliton para levar marmita aos homens que estavam realizando a coleta de Guaricana para a manutenção do cenário de um evento, tivemos que sair da estrada principal procurando as pessoas que aguardavam o alimento. A direção que tomaríamos foi definida através dos sinais que Eliton interpretava na paisagem. Gritava para ver se alguém respondia, olhava no chão procurando pegadas e ficava atento aos sons. “Ah, eles passaram por aqui. Sempre tem um que passa chupando cana”, disse ele ao ver um pedaço de cana no chão. Assim, não apenas os pés, mas todos os sentidos participam da caminhada e o trajeto vai sendo tecido na medida em que os sujeitos decodificam o ambiente e assim realizam a escolha sobre que direção tomar.

7.3. LUGARES, TERRITÓRIOS E DESLOCAMENTOS

Após uma longa e difícil caminhada chegamos no lugar que Mila queria nos mostrar. Tratava-se de um grande paredão de rocha e sobre ela formava-se uma cachoeira de água fina. Atrás da cachoeira era possível caminhar e a rocha formava um teto. De acordo com Mila, aquele era um local de parada, utilizado para pernoite pelos índios. Hoje, as pessoas costumam ir lá para coletar cipó imbé. Mila aproveitou para coletar um pouco e nos mostrar como se fazia para retirar a sua casca (a parte de interesse para artesanato). Em outra caminhada que realizei com seu Ivo e seu neto Bento, foi coletado cipó e ticum (o que chamam de nylon indígena, utilizado para produzir cordões através de suas folhas). As

bagas⁴⁸ e a vara-de-cotia⁴⁹ são outros materiais muito utilizados pelos Laklãnõ/Xokleng para a produção de artesanato. Além do artesanato, os Laklãnõ/Xokleng também são motivados para ir ao mato, na TI, atrás de plantas medicinais, palmito e caça (todos apenas para consumo familiar). Referem-se muitas vezes à carne de caça como *carne de bicho*. A carne de caça é muito apreciada pelos Laklãnõ/Xokleng, e alguns dizem que passam mal com carne de gado.

Os Laklãnõ/Xokleng convivem com animais em seu cotidiano, principalmente cachorros. Alguns poucos são utilizados para a caça, como sinalizadores, mas a grande maioria é de estimação. Os Laklãnõ/Xokleng aplicam a noção de propriedade aos animais domésticos. Cada animal geralmente pertence à uma pessoa, ao contrário do que poderia sugerir uma noção de propriedade difusa (pertencesse ao coletivo), embora transitem livremente pela aldeia.

Convivem com animais silvestres também, e as pessoas que frequentam o mato conhecem seus sinais: pegadas, rastros e carreiros. Conhecer o caminho de cada animal, saber por onde ele passou, são habilidades essenciais durante as caçadas. Além disso, os animais ocupam um papel importante em sua mitologia, sendo capazes de se comunicar com humanos. Apesar dos Laklãnõ/Xokleng em sua maioria serem *crentes*, a comunicação entre humanos e animais continua fazendo parte de seu pensamento, sendo o canto do pássaro que dá sorte ou azar a forma de comunicação mais relatada em campo.

Assim como o peiral que Mila nos apresentou, alguns lugares utilizados pelos Laklãnõ/Xokleng antigamente para pernoite parecem ser bem conhecidos ainda hoje. Há também os locais que utilizam quando vão ao mato realizar as atividades referidas em parágrafos anteriores. Caminhando com seu Ivo, paramos na beira do rio para descansar e fazer um lanche. “É aqui que pendura a bolsa”, me explicou pendurando a mochila em um galho. O lugar é recorrentemente utilizado para descanso e lanches, tão conhecido por seu Ivo, que tem até um galho preferido para pendurar a mochila.

Quando me convidei para acompanhá-lo em suas atividades, no dia anterior, seu Ivo me alertou: “Mas vai até de noite. Você vai cansar, não vai aguentar”. Os serviços realizados no mato (retirada de madeira e coleta de materiais para artesanato) geralmente são executados

⁴⁸ Sementes.

⁴⁹ Madeira conhecida por ser leve.

por homens, e acredito que a preocupação do seu Ivo fosse decorrente, pelo menos em alguma parcela, da infrequência de mulheres acompanhando tal tipo de atividade, associada à minha falta de familiaridade com aquelas práticas. Assim, quando me ofereci a ajudar em qualquer coisa que precisasse, ele logo indagou: “Mas ajudar fazendo o quê?”. Me parece que houve um certo estranhamento no meu interesse em ver alguém *fazendo serviço*. No entanto, a todo momento, por livre e espontânea vontade, ia me contando enquanto caminhávamos sobre os limites da TI, dos lugares, e dos municípios do entorno, o que indica que este tipo de interesse é esperado e compreensível. “Vou te mostrar o limite da reserva. Foi uma branca que me mostrou”.

“Vitor Meireles também está perto da reserva e o prefeito sabe.” No decorrer do dia encontramos dois homens, que também estavam ali trabalhando com a retirada de madeira. Sentamos todos no chão para descansar um pouco e seu Ivo começou a conversar com eles, entre outros assuntos, sobre o que é *terra dos índios*. Na medida em que os homens se referiam à esta terra a partir de seus limites legais atuais, seu Ivo, contrariado, insistia: “Ali é tudo terra nossa também e pode morar. Os brancos sabem. A empresa que invadiu a terra dos índios pra plantar madeira. Foi empurrando os índios e alterando a demarcação”. Quando tocaram no assunto da barragem, um dos homens lembrou: “Essas casas aí foi o governo que deu pra gente”. Prontamente seu Ivo respondeu: “O governo não deu nada. Isso aí ele estava devendo por causa da barragem. E ainda deve muito mais”.

Se por um lado o conceito de terra indígena surgiu neste diálogo enquanto área demarcada, por outro, nos é apresentado um sentido de terra indígena que extrapola estes limites. Acredito que neste caso a disparidade de percepções sobre o que é e o que não é se trate de uma questão puramente terminológica. Ou seja, a distinção entre o que foi delimitado para usufruto dos Laklãnõ/Xokleng, e legalmente legitimado, e o que de fato é *terra do índio*. Os Laklãnõ/Xokleng estão muito conscientes das dívidas do governo com relação ao território e aos prejuízos ocasionados pela construção da barragem.

A escola deu origem a uma nova relação com o tempo entre os Laklãnõ/Xokleng, já que tanto os estudantes quanto funcionários das escolas passaram a organizar suas rotinas de acordo com o calendário e horários escolares. Incorporou também um novo especto às

práticas espaciais Laklãñ/Xokleng, tornando-se um importante motivo pelo qual muitas pessoas saem de suas casas diariamente e se deslocam pela TI, seja caminhando ou com transporte escolar. Seu Ivo contou-me sobre como era na época dele: “Na época da escola não tinha estrada, só carreiro. Ia na escola sem saber a fim de quê, mas mesmo assim não tinha preguiça. Não olhava a distância. Ia com frio, descalço, cruzava na canoa, né? Hoje os alunos tem preguiça mesmo com ônibus”. Disse-me que “a caminhada era o recurso do índio” e explicou-me que a primeira estrada foi criada em 1955 e a partir deste momento “melhorou, né? Porque depois nois ia no limpo”.

Ouvi em campo narrativas sobre lugares distantes da TI que eram utilizados antigamente pelos Laklãñ/Xokleng para pernoitar enquanto realizavam longas caminhadas. Por mais que hoje estes lugares não sejam utilizados, ainda assim os Laklãñ/Xokleng os conhecem. Caminhando com seu Ivo, perguntei como ele se localizava na TI. Respondeu-me: “A gente cresceu no mato, daí que a gente sabe onde que fica. Não importa se é longe, Já andei por aí tudo. Daí que a gente conhece.” *Andar por aí*, portanto, é uma forma de conhecer as coisas e aprender a se localizar. Mas pergunto-me de que forma os Laklãñ/Xokleng de hoje ainda conhecem lugares que não mais ocupam, e parece-me que as narrativas ocupam um importante papel nesta operação, realizando a manutenção destes lugares no repertório dos Laklãñ/Xokleng.

E se pensássemos a superfície da Terra não como já disposta, apenas aguardando ser descoberta e ocupada, mas sim desdobrando-se continuamente no curso da própria vida, através dos movimentos das pessoas e animais, ventos e correntes, corpos celestes e assim por diante? E se pensássemos nas pessoas não como indivíduos cuja identidade está fixada antes da sua vida no mundo, mas como locais de atividade em curso, sem começo nem fim? Todo lugar, neste mundo, surgiria como um desdobramento particular das vidas das pessoas, um nexos da corrente perpétua de idas e vindas nas quais as suas atividades vivenciais consistem. E, inversamente, cada pessoa nasceria como um desdobramento da experiência dos lugares que habitou, e das viagens entre eles (INGOLD, 2011, p. 247).

Dessa forma, as narrativas transportam as experiências das vidas das pessoas, mesmo que pretéritas, e participam da constituição dos lugares que os Laklãñ/Xokleng hoje conhecem.

Enquanto permaneci na TI, ouvia muitas piadas pela minha falta de habilidade em me localizar. Esta realmente é uma qualidade que me falta, e agrava-se pela minha enorme distração. No entanto, percebo que, além de eu ser “perdida”, como diziam, me faltava também um repertório de ferramentas que me pudesse me ajudar a decodificar a paisagem. Quando alguém tentava me explicar onde ficava algum lugar, me fazia perguntas como: “sabe a caixa d’água?”, “sabe a assembleia?”, “sabe o morro tal?” , ”sabe a casa de fulano?”. Cheguei a levar broncas sutis (“Mas como é que você anda por aqui?”) quando respondia “não” seguidamente a várias perguntas deste tipo. Certeau (1990) distingue dois tipos distintos de descrições de lugares, o “mapa” e o “percurso”.

O primeiro segue o medelo: “Ao lado da cozinha fica o quarto das meninas”. O segundo: “Você dobra à direita e entra na sala de estar”. (...) Essas descrições na grande maioria se fazem em termos de *operações* e mostram “como entrar em cada cômodo”. A propósito deste segundo tipo, os autores precisam que um circuito ou um “percurso” é um *speech act* (ato de enunciação) que “fornece uma série mínima de caminhos pelos quais se pode entrar cada cômodo”; e que “caminho” (*path*) é uma série de unidades que têm a forma de vetores seja “estáticos” (“à direita, “à sua frente” etc.) seja “móveis” (“se você dobrar à esquerda” etc.) (CERTEAU, 1990 p. 204).

A forma como os Laklãñ/Xokleng se orientam, descrevem lugares e indicam caminhos tem muito mais a ver com a ideia de “percurso” do que “mapa”, uma vez que ao invés de fornecer uma imagem mental que localize as coisas de forma fixa, fornece referências a partir das quais os movimentos se organizam. Assim, saber onde fica a casa de fulana não é relevante porque ela está localizada cem metros ao norte de alguma coisa, mas sim pois a partir dela sabe-se que para chegar onde quer, deve continuar andando para determinada direção. Os termos *cima* e *baixo* são muito utilizados para indicar caminhos ou localizações. Uma noite qualquer, em que estava tomando café na casa de seu Ivo e dona Kóktá, seu Ivo quis me explicar onde as coisas se localizavam na região. Com três linhas desenhou um pequeno mapa. Na momento, fui escrevendo as indicações a partir das

informações que ele ia me fornecendo. Tendo a aldeia Bugio como referencia, o *lá em baixo* é em José Boiteux, e o *lá em cima* é no limite com a Forcação. Explicou-me que Bonsucesso e Forcação é *área de colono*, associada à madeira; a região da aldeia Bugio era frequentada pelo *peçoal de baixo*, que vinha pra cima pra caçar; e a região entre a Aldeia Sede e Aldeia Bugio é utilizada para *fazer serviço*, *buscar as coisas que precisa no mato e caçar*.

Na intenção de me explicar as direções para um determinado lugar ou sua localização, muitas vezes os Laklãnõ/Xokleng me ofereciam uma série de referências espaciais, neste caso as que eram visíveis a partir da estrada. Lembremos então do “picador de lenha” indicado por Eliton quando fui à reunião para pedir permissão para a realização da pesquisa e me perdi, chegando na Aldeia Sede. Eu não sabia como era a aparência deste picador de lenha, assim como não sabia muitas vezes quando me perguntavam, onde fulana mora. Ou seja, não compartilhava das mesmas referências necessárias para decodificar a paisagem e assim poder me localizar.

Como a disposição das casas segue a lógica da estrada, sendo em sua maioria visíveis a partir da mesma, as casas se constituem enquanto a principal referência utilizada para a localização na estrada. No entanto, os Laklãnõ/Xokleng geralmente não referem-se às casas a partir de suas características estéticas, mas sim a partir das pessoas que ali residem. Assim, não existe algo intrínseco à constituição da casa. O que a constitui enquanto lugar é o fato dela ser habitada.

Enquanto estava em campo achei que seria interessante acompanhar algumas aulas da Escola Vanhecu Patte. Conversei com a professora Leidiane, da disciplina de Artes, que se prontificou a me receber em suas aulas. Após conseguir a autorização do diretor, acompanhei algumas aulas do segundo ao quinto ano e propus atividades às crianças. Sentei-me com elas e começamos a conversar. Dei início à conversa perguntando quais caminhos e lugares elas conheciam, para que os utilizavam e o que gostavam neles. Em seguida as crianças produziram desenhos sobre algum lugar ou caminho que eles gostavam ou que costumassem frequentar. Os resultados foram variados, contemplando lugares dentro e fora da TI.

Durante a conversa, surgiram recorrentemente termos como “a trilha do meu avô” e “a cachoeira da minha prima”. Me parece que a proximidade física aos lugares cria uma noção de “propriedade afetiva” pela interpretação das crianças, onde o lugar ou o caminho passa a pertencer a determinada pessoa. Os lugares são lembrados através das experiências que tiveram principalmente com pessoas da família. “Tem um caminho que marcou a minha história, lá no Pavão. Um caminho que meu tio levou a família toda. A gente foi acampar lá em cima e a vista é muito linda”, contou um menino do quinto ano.

As cachoeiras e os caminhos que levam até elas representaram uma grande parcela dos lugares lembrados e quando perguntei sobre o que mais gostam na Trilha da Sapopepema, a grande maioria prontamente respondeu que gostava da cachoeira. A água parece ocupar um local privilegiado no pensamento Laklãnõ/Xokleng. “Cachoeira do Vigante”, “cachoeira da Sede” e “rio com peixes” estão entre alguns lugares mencionados pelas crianças. Assim, os lugares e sobretudo os lugares com a presença da água são lembrados associados a momentos de lazer pelas crianças, e os caminhos e os lugares passam a fazer sentido para elas a partir de seus usos. Os rios abarcam atividades tradicionais do povo Laklãnõ/Xokleng, sobretudo para as crianças.

Durante o “banho de rio” é comum ver adultos e crianças se banhando no mesmo local. Isso acontece por que as crianças não são proibidas de participar da vida cotidiana dos adultos, pois só assim é que conseguirão se tornar definitivamente pessoas Laklãnõ. Tradicionalmente a prática de banhar-se no rio era um hábito de todos os Laklãnõ. Segundo as pessoas pesquisadas, assim que amanhecia o costume de todos, antes de qualquer outra coisa, era de dar um mergulho nas águas geladas do rio. Acreditavam que um banho frio todas as manhãs rejuvenescia a pele e não ficavam velhos logo. Essa tradição continuou após o *VÃNHKALA* (Contato com Hoerhan em 1914) e era praticado tanto pelos adultos quanto pelas crianças. E durante o banho de rio praticavam diversas brincadeiras, das quais pude coletar algumas que apresentarei a seguir, dando explicação de seus significados. Em alguns casos, usarei o termo em Laklãnõ, pois as brincadeiras tradicionais não tem tradução em português (NAMBLA, 2015, p. 33).

Mato, árvore, capim, pássaro e água surgiram enquanto elementos *da natureza*, presentes nos ambientes que se referiam dentro da TI. Quando se sai da TI, segundo elas, “às

vezes não é tudo natureza, quando começa a ter muitas casas, prédios, carros, mas ainda tem natureza porque tem árvore”.

A estrada que leva de casa até a escola também foi mencionada. No entanto, foram lembrados também caminhos e lugares fora da TI, em especial José Boiteux. O que chama atenção é o fato de José Boiteux ter sido mais lembrado do que Doutor Pedrinho, que é o município mais próximo da Aldeia Bugio, mas a escolha é compreensível, pois os Laklãnõ/Xokleng preferem José Boiteux para realizarem suas atividades. Além deste município concentrar instituições de interesse para eles, como a FUNAI e SESAI⁵⁰, lá os Laklãnõ/Xokleng se sentem mais a vontade para transitar e frequentar o comércio, pois segundo eles os outros municípios do entorno são mais racistas. Além disso o município acabou se tornando um importante ponto de encontro para eles (em especial a lanchonete Aurora), e lá também são sediadas atividades as quais os Laklãnõ/Xokleng se envolvem, como é o caso do campeonato municipal de futebol. A fase de campo da pesquisa teve início praticamente junto com o campeonato, e tive a oportunidade de ir assistir alguns jogos. O clima é de festa, com muitas pessoas comendo, bebendo, conversando e torcendo. Durante os intervalos dos jogos toca-se música sertaneja. Alguns pesquisadores comentaram sobre a questão do faccionalismo entre os Laklãnõ/Xokleng. Não consegui perceber tal faccionalismo em campo, mas talvez ele se traduza nas rivalidades que existem no futebol ou até mesmo nas festas das escolas *lá de baixo* e *lá de cima*. Isso não significa que sejam inimigos, mas como me disseram “a gente quer que a nossa festa seja mais bonita”.

Os campeonatos de futebol, assim como algumas festas que ocorrem nos municípios próximo (durante o campo tive a oportunidade de acompanhá-los à Festa do Leite em Presidente Getúlio e a um baile no Vigante) despertam muito entusiasmo entre os Laklãnõ/Xokleng e motivam seu trânsito para fora da TI. No entanto, nem todos são adeptos. Os *crentes* não frequentam os jogos de futebol ou as festas por causa da religião, mas encontram nos eventos religiosos, como o Gideões, momentos de socialização fora da TI. De lá trazem lembranças, CDs e DVDs evangélicos que costumam assistir em suas casas quando possuem aparelho de TV.

⁵⁰ Secretaria Especial de Saúde Indígena.

Os Laklãõ/Xokleng apresentam uma relação espacial ampla que não se restringe aos limites impostos pela demarcação da TI. Transitam pelas regiões municipais impulsionados pelas mais variadas motivações, como ir ao mercado, ir à festas, à consultas médicas, jogar futebol, frequentar universidades etc. Integra também seu repertório de lugares, antigos locais de parada dentro e fora da TI, e locais onde realizam e realizavam atividades como caça, coleta e pesca. Cabe portanto realizarmos a seguinte pergunta: o que é ‘território Laklãõ/Xokleng’? Compreendo que o espaço territorial dos Laklãõ/Xokleng não se limita à área da terra indígena, abrangendo o que é alcançado a partir de suas memórias e de suas práticas sociais e culturais. Neste sentido, os deslocamentos assumem um papel relevante.

Em primeiro lugar, se é verdade que existe uma ordem espacial que organiza um conjunto de possibilidades (por exemplo, por um local por onde é permitido circular) e proibições (por exemplo, por um muro que impede prosseguir), o caminhante atualiza algumas delas. Deste modo, ele tanto as faz ser como aparecer. Mas também as desloca e inventa outras, pois as idas e vindas, as variações ou as improvisações da caminhada privilegiam, mudam ou deixam de lado elementos espaciais (CERTEAU, 1990, p. 178).

Assim, os Laklãõ/Xokleng atualizam o que poderíamos chamar de ‘seu território’ a partir dos movimentos que executam. Abordei previamente na dissertação a importância das caminhadas entre eles, e acredito que seu sentido aqui possa ser expandido, compreendendo-a não somente enquanto uma realização do movimento dos pés, mas enquanto deslocamentos associados às práticas que permeiam seu modo de vida, atualizadas pelo seu contexto contemporâneo, que proporcionam uma ruptura entre possíveis fronteiras implicadas à noção de território.

Os Laklãõ/Xokleng me mostraram que os lugares são produzidos e nomeados a partir de seus usos, suas características e suas narrativas. Existem os lugares com nomes de animais e plantas (tatete⁵¹, tucaninho⁵², óleo⁵³, bugio⁵⁴, anta), que recebem estes nomes a partir da

⁵¹ Lugar com muito tatete, um tipo de porco do mato.

presença dos mesmos e das práticas a eles implicadas. De acordo com Tsing (2015, p. 181), os lugares se tornam familiares na paisagem a partir das recorrentes visitas que lá se realizam. Para a autora, lugares familiares são o início da apreciação das interações multiespécies, e implicam formas de identificação de companheirismo que contrastam com a hiperdomesticação e a propriedade privada nas formas em que conhecemos. Tais interações multiespécies participam da fabricação de diversos lugares para os Laklãnõ/Xokleng, onde seus sentidos são tecidos a partir das relações estabelecidas entre humanos e outras formas de vida.

Alguns lugares representam também marcos para os Laklãnõ/Xokleng. Um grupo de professores da escola Laklãnõ realizou um trabalho com seus alunos sobre as *referencias* para os Laklãnõ/Xokleng. A categoria *referencia* engloba lugares de interesse para eles de uma forma mais ampla, desde construções antigas (como a casa de Eduardo Hoerhann, antigo grupo escolar da aldeia Sede, ponte do rio Toldo e ponte de arame da aldeia Sede) e lugares com nomes de animais e plantas citados anteriormente. “Qualquer dia te levo lá pra conhecer onde era a primeira escola”. Recebi convites como estes várias vezes. Algumas *referências*, como a ponte, a escola antiga ou a primeira igreja (onde restou apenas um degrau) não são mais utilizados ou não existem mais. Ainda assim estes lugares são rememorados e visitados, e carregam grande importância para os Laklãnõ/Xokleng, evocando a memória do que um dia ali existiu e das experiências que as pessoas viveram. Isso nos leva à compreensão de que na perspectiva Laklãnõ/Xokleng a importância destes locais está além da noção de um lugar ou objeto fisicamente preservado. Os lugares ganham relevância através das relações que estabelecem com suas práticas e sua trajetória (seja os que relacionam-se ao *tempo do mato* ou os provenientes do contexto pós-contato).

⁵² Lugar com grande concentração de tucaninhos.

⁵³ Lugar onde existem muitas árvores que dão óleo.

⁵⁴ Lugar com presença de muitos bugios e outros animais, conhecido como um lugar onde “a caça nunca falha”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo do presente trabalho foi investigar os sentidos criados pelos Laklãnõ/Xokleng a partir da Trilha da Sapopema e como a noção de cultura se imbrica às práticas, ao conhecimento e ao ambiente neste contexto. Para isso, não vi outro caminho que não fosse explorar também outros temas os quais o campo me mostrou que atravessam o tema principal da trilha. Foi realizada uma análise sobre as ações de valorização da cultura, em especial a educação escolar, a Ação Saberes Indígenas na Escola, a Casa de Cultura e os eventos relacionados ao dia do índio e “pacificação”, que apontaram a importância dos anciões neste processo. Dois aspectos emergiram como mais relevantes: a importância da prática e o engajamento com o ambiente no processo de ensino-aprendizagem e como parte constitutiva das formas de conhecimento Laklãnõ/Xokleng (o saber fazer), e a relevância da caminhada enquanto prática cultural. O *tempo do mato*, a “pacificação” e a construção da Barragem Norte mostraram ser elementos que marcam não apenas a trajetória dos Laklãnõ, mas também sua forma de se identificar como grupo e localizar sua cultura.

As análises foram realizadas a partir de interpretações de conceitos nativos associados às ferramentas teóricas e aos dados produzidos em campo. Tentei ser o mais clara possível quanto ao contexto de produção de tais dados e ter em mente que uma pesquisa se constrói a partir de muitas vozes. Nem sempre há consenso com relação às narrativas, às opiniões, e muitas vezes as visões de mundo não são homogêneas. Portanto, as afirmações realizadas durante o texto, quando falo dos Laklãnõ/Xokleng, provém de aspectos que surgiram repetidamente, elaborados de forma similar, no comportamento ou nas falas deles.

REFERÊNCIAS

- Albert, Bruce – 2002. **O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami).** In: B. Albert & A. Ramos (eds.) *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, IMESP/IRD/ Ed. UNESP
- ALMEIDA, Walderes Cocta Priprá. **O Mõg como instrument pedagógico na educação escolar indígena: uma experiência Laklãnõ/Xokleng.** Trabalho de conclusão de curso da licenciatura intercultural indígena da UFSC, 2015
- BALÉE, William. **Sobre a Indigeneidade das Paisagens.** Revista de Arqueologia, 21, n.2, p. 09-23, 2008
- CANCLINI, Garcia Nestor. **O Patrimônio cultural a construção imaginaria do nacional.** In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Nº 23 1994. (94-116).
- CARDOSO, Thiago Mota. **Paisagens em transe: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal.** Tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. Florianópolis, 2016
- CARVALHO, Isabel C. M. & STEIL, Carlos Alberto. **O pensamento ecológico de Tim Ingold.** Anuário de Antropologia Social y Cultural en Uruguay, Vol.10, 2012
- CERTEAU, Michael. **Práticas de Espaço.** In: A Invenção do Cotidiano. Petrópolis (RJ). Ed. Vozes, 1990 (2001)
- CONCEIÇÃO, Lays Cruz. **Vivências de escritas entre os Laklãnõ/Xokleng.** Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. Florianópolis, 2015
- COELHO DE SOUZA, Marcela. (2010), "**A vida material das coisas intangíveis**", in Marcela Coelho de Souza e Edilene Coffaci de Lima, *Conhecimento e cultura: práticas de transformação do mundo indígena*, Brasília, Athalaia, pp. 97-118.
- Coelho dos Santos, Silvio. **Os Índios Xokleng: Memória Visual.** Florianópolis: Ed. da UFSC; Itajaí: Ed. da UNISUL, 1997.
- Crendo, Jair Ghoguin. **O espaço tradicional Xokleng/Laklãnõ.** Trabalho de conclusão de curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC), 2015.
- CRIRI, João. **A alimentação tradicional LaKlãnõ (Xokleng).** Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. UFSC, 2015

Criri Neto, Aristides Faustino. **Alfabetização na língua Laklãnõ/Xokleng na escola indígena de educação básica Laklãnõ**. Trabalho de conclusão de curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC), 2014.

CRUZ, Takumã Machado Scarponi. **Etnoecologia de paisagens na Terra Indígena Ibirama Laklãnõ, Santa Catarina, Brasil**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós- Graduação em Ecologia. UFSC, 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro. **“Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais**. In. Cultura com aspas e outros ensaios. Cosac Naify, 2009

DAGNONI, Catia. **O povo Laklãnõ/Xokleng e a Barragem Norte: Entre a contenção de cheias e a desagregação social**. Anais do 3º SEDRES, Blumenau, 2016

Dagnoni, Catia *et al.* **Indígenas do Alto Vale do Itajaí: o povo Laklãnõ/Xokleng e a colonização de Rio do Sul**. Rio do Sul, Nova letra, 2016.

DARELLA; HEINEBERG; CONCEIÇÃO; GUEROLA & COLOMBERA. **Consciência Laklãnõ Xokleng em ação: Jeitos de ensinar e aprender na Terra Indígena Laklãnõ**. Ação Saberes Indígenas na Escola. UFSC, SED/SC, SECADI-MEC, 2018

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Ser afetado**. Cadernos de campo n. 13. P 155-161, 2005

FREIRE, José Ribamar Bessa. **A descoberta do museu pelos índios**. In: Regina Abreu & Mario Chagas (Orgs.) Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

Fonseca, Jidean Raphael. **O conhecimento dos sábios sobre a cerâmica na Terra Indígena Xokleng/Laklãnõ**. Trabalho de conclusão de curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC), 2015.

Gakran, Namblá. **Elementos fundamentais da gramática Laklãnõ**. Tese de Doutorado em Linguística do Programa de Pós-Geaduação em Linguística do Instituto de Letras da Universidade de Brasília, 2015.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Patrimônio Cultural Imaterial dos Povos Indígenas. Exemplos no Amapá e norte do Pará**. Instituto de Pesquisa e Formação em Educação Indígena. Iepé, 2006

GUEROLA, Carlos Maroto. **“Se nós não fosse guerreiro nós não existia mais aqui”:** ensino aprendizagem de línguas para fortalecimento da luta Guarani, Kaingang e Laklãnõ-Xokleng. Tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Linguística, UFSC. 2017

Heineberg, Marian Ruth. **Conhecimento e Uso das Plantas pelos Xoklengs na TI Ibirama-Laklãnô, Santa Catarina**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Biologia de Fungos, Algas e Plantas da Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.

Henry, Jules. **Jungle People: a Kaingang Tribe of the Highland of Brazil**. New York: Vintage Books, [1941] 1964.

HOBSBAWN, Eric e Ranger, Terence (orgs.). **A Invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1997

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

INGOLD, Tim. **Culture, nature, environment: steps to an ecology of life**. In: *The Perception of the Environment: essays to a livelihood, dwelling and skill*. London and New York, 2000

INGOLD, Tim. **A antropologia ganha vida**. In: *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2011

INGOLD, Tim. **A cultura no chão: o mundo percebido através dos pés**. In: *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2011

INGOLD, Tim. **Contra o espaço: lugar, movimento e conhecimento**. In: *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2011

INGOLD, Tim. **Histórias contra a classificação: transporte, peregrinação e a integração do conhecimento**. In: *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2011

INGOLD, Tim. **Nomear como contar histórias: falando de animais entre os Koyukon do Alasca**. In: *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2011

INGOLD, Tim. **Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano**. Ponto Urbe (Revista do núcleo de antropologia urbana da USP), 2008

INGOLD, Tim. **Da transmissão de representações à educação da atenção**. Educação, porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, jan/abr. 2010

INGOLD, Tim. **Jornada ao longo de um caminho de vida: mapas, descobridor-caminho e navegação**. *Religião e Sociedade*, 26(1): 76-110, 2005

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Companhia das Letras, 2015

LANGDON, Esther Jean & WIIK, Flávio Braune. **Festa de Inauguração do Centro de Turismo e Lazer: uma análise da performance identitária dos Laklãnõ (Xokleng) de Santa Catarina.** Revista ILHA, Florianópolis, 2008

LAVINA, Rodrigo. Os Xokleng de Santa Catarina: uma etnohistória e sugestões para os arqueólogos. Dissertação (Mestrado em História, com área de concentração em: Estudos Ibero-Americanos). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 1994.

LOCH, Silvia. **Arquiteturas Xokleng contemporâneas: uma introdução à antropologia do espaço na Terra Indígena de Ibirama.** Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, 2004

LONDRES FONSECA, Maria Cecília **“Para além da pedra e cal: por uma concepção ampla de patrimônio cultural”.** In: Regina Abreu & Mario Chagas (Orgs.) Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

Machado, Juliana Salles. **Arqueologia indígena e os objetos do pensar.** In: ANAIS da IV Semana de Arqueologia, MAE/USP, Revista de Arqueologia do MAE/USP, Suplemento, 2016.

MENDES DOS SANTOS, Gilton & MACHADO DIAS JR, Carlos. **Ciência da floresta: Por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada.** Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 52 n.1. 2009

MONTEIRO, J. M. **“Armas e armadilhas: história e resistência dos índios”.** In: NOVAIS, Aduato (org.) A outra margem do ocidente, São Paulo: Companhia das Letras, 1999

Muller, Sálvio Alexandre. **Efeitos desagregadores da construção da Barragem de Ibirama sobre a comunidade indígena.** Dissertação de mestrado em Ciências Sociais da UFSC, 1985.

NANBLA, Gakran. **Aspectos morfossintáticos da Língua Laklãnõ (Xokleng) “Jê”.** Dissertação de mestrado. Unicamp. Campinas. 2005.

NAMBLÁ, Marcondes. **Infância Lakãnõ: Ensaio Preliminar.** Trabalho de conclusão de curso submetido à Licenciatura Indígena do Sul da Mata Atlântica. UFSC, 2015

Namem, Alexandre M. **Índios Botocudo: uma reconstituição histórica do contacto.** Dissertação (Mestrado em Antropologia) – PPGAS/UFSC, Florianópolis, 1991.

Namem, Alexandre Machado. **Os Laklãnõ na região do Alto Vale do Itajaí, estado de Santa Catarina, Brasil.** In: Variações interétnicas: [i] etnicidade, conflito e transformações. Brasília: Ibama; UnB/Ceppac; IEB, 2012.

Ndili, Neuton Calebe Vaipão. **Mudanças socioambientais na comunidade Xokleng Laklãnõ a partir da construção da Barragem Norte.** Trabalho de conclusão de curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC), 2015.

Patté, Alair Ngamum. **Histórias cotidianas Laklãnõ**. Trabalho de conclusão de curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC), 2015.

Patté, Ana Roberta Uglô. **Barragem Norte na Terra Indígena Laklãnõ**. Trabalho de conclusão de curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC), 2015.

PEREIRA, W. da Silva. **Laudo Antropológico de Identificação e Delimitação de Terra de Ocupação Tradicional Xokleng**, FUNAI, 1998.

Popó, Carla Angló Vignoli Caxias. **Educação inclusiva na Escola Laklãnõ**. Trabalho de conclusão de curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC), 2015.

POPO, Carli Caxias. **Cosmologia na visão Xokleng**. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Universidade Federal de Santa Catarina, como parte das exigências para obtenção de Licenciado no Curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. UFSC, 2015

Priprá, Simeão Kundagn. **Arte Xokleng: relação social e o uso do *Vyje do* e do *Kul tō vã ze***. Trabalho de conclusão de curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC), 2015.

PRIPRÁ, Zilda. **A organização social e política Laklãnõ/Xokleng**. Trabalho de conclusão de curso apresentado à Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica. UFSC, 2015

REIS, Lucas Bond. **Para uma História Jê Meridional na Longa Duração: o Contexto em Alfredo Wagner (SC) e sua Inserção Regional**. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História. UFSC, 2015

RICKLEFS, Robert E. **A Economia da Natureza**. 5ed. Editora Guanabara Koogan. Rio de Janeiro, 2003

Rocha de Melo, Clarissa. **A Experiência no curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica**. Século XXI, Revista de Ciências Sociais, v.3, n.1, p. 120-148, jan/jun. 2013.

ROCHA DE MELO, Clarissa. **Da universidade à casa de rezas guarani e vice-versa: reflexões sobre a presença indígena no ensino superior a partir da experiência dos guarani na licenciatura intercultural indígena do sul da mata atlântica/UFSC**. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Antropologia Social da UFSC, 2014

SÁEZ, Oscar Calavia. **O lugar e o tempo do objeto etnográfico**. Etnográfica p. 589-602. 2011

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng**. Florianópolis: Edeme, 1987.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Os Índios Xokleng: Memória Visual**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1997.

SED. **Política da Secretaria de Estado da Educação de Educação Escolar Indígena**. Gráfica Coan. Florianópolis, 2018.

Siegel, Norberto. **A ética a partir da reciprocidade e a educação informal do povo Xokleng**. Dissertação de Mestrado em Educação (FURB), 2005.

Tschucambang, Copacãm. **Artefatos Arqueológicos no território Laklãnõ/Xokleng**. Trabalho de conclusão de curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC), 2015.

TSING, Anna. **Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras**. Revista ILHA. V. 17, n. 1, p. 177-201, jan/jul, 2015

Viana, Iclícia. **Entre Fronteiras: Re-existência Laklãnõ/Xokleng em uma universidade pública**. Dissertação de mestrado em Psicologia (UFSC), 2017.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Ed Cosac Naify, 2009

WEBER, Cátia. **Escolarização, ensino superior e identidade étnica: a experiência das professoras Xokleng/Laklãnõ**. Visão Global, Joaçaba, v.13, n. 1. P. 253-274. Jan/jun, 2010

WIIK, Flávio Braune. **Christianity Converted: An Ethnographic Analysis of the Xokleng “Laklanõ” Indians and the Transformation Resulting from their Encounter with Pentecostalism**. Unpublished Ph.D. Dissertation (Anthropology) – University of Chicago, Illinois, 2004a.

Weitschá, Micael Vaipon. **Da história oral Laklãnõ/Xokleng para história em quadrinhos**. Trabalho de conclusão de curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (UFSC), 2015.

WITTMANN, LuisaTombini. **O vapor e o botoque: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926)**. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007.

WEBSITES CONSULTADOS

<https://ativaaventura.com.br/vale-itajai/>

www.sed.sc.gov.br

<https://www.youtube.com/watch?v=VCM5yu56Gzk&frags=pl%2Cwn>

<http://comin.org.br/institucional>

<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3230-primeira-turma-de-licenciatura-intercultural-indigena-se-forma-na-universidade-federal-de-santa-catarina>

<https://www.bndes.gov.br/wps/portal/site/home/conhecimento/noticias/noticia/terras-indigenas-combatem-desmatamento>

<https://ativaaventura.com.br/vale-itajai/>

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

<http://saberesindigenas.ufsc.br>